

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

**CORSO DI DOTTORATO (XXIX CICLO) DI LETTERATURE E CULTURE
CLASSICHE E MODERNE, CURRICULUM SCIENZE DELL'ANTICHITÀ
(CODICE 5147), ORIENTAMENTO "A" (FILOLOGIA CLASSICA E
LETTERATURE GRECA E LATINA)**



Tesi di dottorato

I frammenti dell'erudita Demò:

**edizione, traduzione e commento,
con un'introduzione sull'allegoresi antica**

Tutor

Prof. Franco Montanari

Candidato

Martina Savio

ANNO ACCADEMICO 2017-2018

Sommario

Introduzione

1. L'allegoria e l'allegoresi

1.1 Terminologia

1.2 Allegoria scientifico-filosofica, allegoria retorico-letteraria e allegoresi

1.3 Tipi di allegoresi

1.3.1 Allegoresi sostitutiva

1.3.1.1 Allegoresi fisica (tecnico-scientifica e cosmologico-filosofica [-teologica])

1.3.1.2 Allegoresi etico-filosofica

1.3.1.3 Allegoresi storico-realistica

1.3.2 Allegoresi neoplatonica-dieretica e la funzione apologetico-zetematica dell'allegoresi

2. Egesi evemeristico-palefatea (non allegorica)

3. Razionalizzazione "interna" del mito

4. Letture allegoriche dei poemi omerici (e del mito) e divulgazione scientifica

5. Demò

5.1 L'esegesi "scientifica" di Demò: uno strumento didattico-divulgativo?

5.2 Il ms. Vindobonense

5.3 L'opera di Demò

5.3.1. Demò fonte di Tzetze e Eustazio: la circolazione dello scritto di Demò nel XII sec.

5.3.2. La natura dello scritto di Demò

5.3.3. Origine dei rapporti fra materiali di Demò ed esgesi simili proposte da altri autori

5.4 Il contesto storico-culturale dell'autrice

Testimoni manoscritti

Testimonianze

T 1 (Sud. β 195)

T 2a (Tz. Alleg. Il. 18, 655-664)-b (Tz. Alleg. Od. Proem. 31-41)

T 3 (Mich. It. Ep. 32, pp. 205, 22-206, 1 Gautier)

Frammenti

F 1 (Sch. D Il. 1, 593)

F 2 (Eustath. ad Il. 719, 44-46)

F 3 (Sch. D Il. 2, 205)

F 4 (Eustath. ad Il. 560, 37-44)

F 5a (Sch. ex. Il. 5, 722-731)-b (Eustath. ad Il. 598, 41-45)

F 6 (Eustath. ad Il. 1154, 40-1155, 3)

F 7 (Eustath. ad Od. 1597, 59-62)

F 8 (Sch. in Luc. 24, 23)

Frammenti dubbi

F 1 (Eustath. ad Il. 695, 9-11)*

F 2 (Eustath. ad Il. 697, 9-12)*

F 3 (Eustath. ad Il. 1003, 8-12)*

F 4 (Eustath. ad Il. 828, 44-49)*

Commento

Testimonianze

T 1 (Suda)

T 2a-b (Giovanni Tzetze)

T 3 (Michele Italico)

Frammenti

F 1 (La caduta di Efesto dall'Olimpo)

F 2 (μέγας Κρόνος)

F 3 (Κρόνος ἀγκυλομήτης)

F 4 (Oto ed Efialte nell'Iliade: l'imprigionamento di Ares)

F 5a-b (Il carro di Era)

F 6 (Lo scudo di Achille)

1. L'esegesi di Demò

1.1 Il processo di "generazione" e la fisica dei "materiali"

- 1.2 *La sfera celeste e la sua proiezione terrestre: lo zodiaco, l'asse, i paralleli e le zone climatiche*
 - 1.2.1 *La costruzione geometrica della sfera celeste: lo scudo circolare*
 - 1.2.2 *La fascia zodiacale, il suo spessore e l'eclittica: il triplo bordo scintillante*
 - 1.2.3 *L'asse del cosmo/sfera celeste: la tracolla*
 - 1.2.4 *I cinque κύκλοι paralleli: i limiti degli strati dello scudo*
 - 1.2.5 *Le cinque ζῶναι, definite su base astronomico-geometrica e climatica: gli strati costituiti dei diversi metalli*
- 1.3 *Le due città*
- 1.4 *La "persona autoriale" di Demò: ἡ σοφὴ ἀσπιδόποιος*
- 2. *L'esegesi dello scudo di Achille nelle Questioni omeriche di Eraclito*
 - 2.1 *La κοσμικὴ γένεσις*
 - 2.2 *I metalli simbolo degli elementi*
 - 2.3 *La forma dello scudo e la sfericità del cosmo*
 - 2.4 *Le πτόχες e le zone climatiche*
 - 2.5 *Le due città*
 - 2.6 *Origine delle analogie fra le esegesi di Demò ed Eraclito*
- 3. *L'esegesi dello scudo di Achille nelle Allegoriae Iliadis di Tzetze*
- 4. *Le allegoresi degli scudi di Achille ed Agamennone: Demò, Senocrate, Eraclito e il problema dell'attribuzione a Cratete*
 - 4.1 *Le edizioni ottocentesche dello scolio esegetico: Dindorf (Maass) e Heinze*
 - 4.2 *Le attribuzioni a Cratete delle esegesi dei due scudi*
 - 4.2.1 *Maass*
 - 4.2.2 *Reinhardt*
 - 4.2.3 *Wehrli*
 - 4.2.4 *Mette*
 - 4.2.5 *Erbse*
 - 4.3 *L'edizione Isnardi Parente*
 - 4.4 *L'edizione Broggiato*
 - 4.5 *Perché le allegoresi dei due scudi vanno "restituite" a Senocrate e Demò*

F 7 (Gli amori adulterini di Ares e Afrodite svelati dal Sole)

F 8 (Oto ed Efialte nell'Odissea: il tentativo di ascesa all'Olimpo)

Frammenti dubbi

F 1 (La catena d'oro "di Zeus")*

F 2 (Il carro di Zeus)*

F 3 (La catena d'oro "di Era")*

F 4 (Lo scudo di Agamennone)*

Appendice

- 1. Il contesto socio-culturale di Tzetze*
- 2. La carriera di Tzetze: l'autopromozione come concreta necessità*
- 3. Il trattamento delle fonti fra denigrazione e valorizzazione*

Bibliografia

Introduzione

1. L'allegoria e l'allegoresi

1.1 Terminologia

Il termine ἀλληγορία è postclassico (non attestato prima del I sec. a.C.¹) e la sua *originaria* accezione di natura squisitamente retorico-letteraria, riassumibile nel concetto di “metafora complessa”, (vd. *infra*, § 1.2), non si riferiva (né pare averla contemplata: vd. *infra*, § 1.2) alla sottesa allusione da parte del poeta a principi e/o fenomeni di natura scientifico-filosofica e/o teologico-filosofica del tutto avulsi dal piano della narrazione poetico-letteraria. Il termine ἀλληγορία *non* si riferiva cioè *in origine* a quel fenomeno per cui esso è stato *anche*, a partire da un certo periodo che sembra potersi collocare fra I e II sec. d.C., e poi esclusivamente, impiegato (vd. *infra*, § 1.2), e che, proprio a seguito di tale evoluzione linguistica, è normalmente e comunemente designato con il termine “allegoria” e i suoi derivati.

I termini con cui il concetto di “significato nascosto”, etico-filosofico, teologico, scientifico, celato sotto il piano della narrazione mitico-poetica, è stato in origine definito sono ὑπόνοια², αἴνος³ e αἴνιγμα. Questi sono stati poi (vd. *supra* e *infra*, § 1.2) affiancati e infine sostanzialmente sostituiti da ἀλληγορία; il verbo derivato da αἴνος, αἰνίττεσθαι, è invece rimasto, fino ad epoca bizantina, il verbo tecnico normalmente usato per introdurre un'interpretazione allegorica, accanto al più recente ἀλληγορέω (con il *nomen agentis* da questo derivato, ἀλληγορητής, impiegato soprattutto in ambito bizantino)⁴.

1.2 Allegoria scientifico-filosofica, allegoria retorico-letteraria e allegoresi

La varietà terminologica delle fonti ha comportato una certa confusione⁵ e alcuni sostanziali fraintendimenti nella considerazione dell'“allegoria”, probabilmente potenziati dal giudizio “moderno” del fenomeno come espressione sostanzialmente ingenua e ascientifica, il quale, oggi quasi totalmente superato, è dipeso in passato dall'astorica applicazione di criteri tecnico-letterari ed ermeneutici moderni al fenomeno antico⁶.

Quella che definiremo allegoria (e allegoresi: vd. *infra*) scientifico-filosofica è una realtà che risulta ampiamente diffusa e radicata, soprattutto in alcuni specifici contesti, sin dall'età arcaica (vd. *infra*, § 4), intrinsecamente connessa alla portata culturale-“sapienziale” ed educativa, fondamentale e inaggirabile, riconosciuta in tutta la storia della “grecoità” ai testi dei “grandi poeti antichi”, e di Omero prima di tutti, e/o ai miti in essi narrati, seppur secondo dinamiche che variano nei diversi e specifici contesti storico-culturali (vd. *infra*, § 4).

¹ Vd. Montanari 1987; Ford 2002, 72-76; Pontani 2005a, 28; *infra*.

² Nell'accezione di “pensiero/senso sotteso/profondo”: cfr. Pl. *Resp.* 378d; Xen. *Symp.* 3, 6.

³ Nell'accezione di “racconto allusivo” (il nome ricorre ad esempio per definire le favole di Esopo).

⁴ Su ἀλληγορία, ὑπόνοια e αἴνος cfr. Ford 2002, 72-76. Per il rapporto fra ὑπόνοια e ἀλληγορία, in particolare, vd. Montanari 1987.

⁵ Cfr. Long 1992, 41-43; Domaradzki 2015, 247-249.

⁶ Cfr. Pontani 2005a, 26-27 con ampia bibliografia.

L'allegoria scientifico-filosofica, in origine designata con i nomi ὑπόνοια, αἴνος e αἰνιγμα (vd. *supra*, § 1.1), consiste in sottese allusioni a principi e/o fenomeni di natura fisica, etico-psicologica, teologica, storico-sociale (vd. *infra*, §§ 1.3.1.1-1.3.1.3, 1.3.2), oggetto e/o prodotto della riflessione e dell'indagine in campo scientifico-filosofico e teologico, che coloro i quali si sono cimentati e applicati in questi ambiti, nelle diverse fasi della greicità, hanno rintracciato nel testo dei "poeti antichi", Omero, Esiodo ed Orfeo in particolare, e/o nei miti in questo narrati.

L'allegoria (e allegoresi: vd. *infra*) scientifico-filosofica si fonda su due presupposti essenziali, che emergono in modo chiaro dalle fonti superstiti e che costituiscono una sorta di costante del fenomeno, pur nelle sue varie declinazioni, fra loro anche profondamente differenti, non solo sul piano dei contenuti (vd. *infra*, §§ 1.3.1.1-1.3.1.3), ma anche delle premesse e delle finalità (vd. *infra* e §§ 1.3.2, 4):

1) il poeta e/o gli antichi che hanno elaborato il mito, nella loro straordinaria saggezza e sapienza (vd. *infra*, § 4), avrebbero posseduto una, almeno embrionale, conoscenza dei principi e/o dei fenomeni espressi/descritti per mezzo dell'allegoria⁷;

2) nei testi dei grandi poeti antichi (o nel mito in essi narrato) sono rintracciabili due distinti piani di lettura, l'uno del tutto autonomo dall'altro: da una parte quello della narrazione mitico-poetica (che comprende anche tutte le forme di espressione non letterale, ma metaforico-allusiva, tipiche del codice espressivo poetico-letterario), dotato di una propria ed autonoma economia interna, a tutti comprensibile e noto, nonché realizzato in modo da adeguarsi al "gusto" e al "costume" degli antichi e/o "della massa"; dall'altra quello, che definiremo allegorico, totalmente avulso dalla dinamica poetico-narrativa dell'opera (e/o

⁷ Vd. e.g. *infra* (in § 4) Arist. *Cael.* 270b 13-31; *Meteor.* 347a 5-8; *Metaph.* 1074a 29-b 14: (...) τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἅρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς· εἰς ἅρα οὐρανὸς μόνος. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπалаίων ἐν μύθου σχήματι καταλείμμενα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν (...); vd. inoltre Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 92: ὁ δὲ θεωρητικὸς λόγος ἐστὶν ὁ περιέχων τὰ καλούμενα θεωρήματα, ἅπερ ἐστὶ γνῶσις τῆς ἀληθείας γινομένη μετὰ τέχνης. ἀφ' ὧν ἐστὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων, θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, κατανοεῖν, καὶ τὰς περὶ τὸ ἦθος ἀρετὰς καὶ κακίας διαιρεῖν, καὶ εἴ τιτι τέχνη λογικῇ μετέρχεσθαι τὴν ἀλήθειαν προσήκει μανθάνειν. ταῦτα δὲ μετεχειρίσαντο οἱ ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψαντες, ἧς ἐστὶ μέρη τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικὸν καὶ διαλεκτικόν. ἐν δὲ πᾶσι τοῦτοις τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ σπέρματα ἐνδιδόντα Ὅμηρον εἰ καταμάθοιμεν, πῶς οὐκ ἂν εἴη πρὸ πάντων θαυμάζεσθαι ἄξιος; εἰ δὲ δι' αἰνιγμάτων καὶ μυθικῶν λόγων τινῶν ἐμφαίνεται τὰ νοήματα, οὐ χρὴ παράδοξον ἡγεῖσθαι (vd. Kindstrand 1990, V-XII sull'opera biografica pseudo-plutarchea, probabilmente databile al II sec. d.C., nella quale è compilata una vasta gamma di allegoresi [vd. *infra*] di natura scientifico-filosofica, di tradizione anche molto più antica dell'opera in questione ed elaborate in origine nei contesti più disparati, in quanto "raccolta" di natura dossografico-erudita delle conoscenze variamente riconosciute al poeta; per il processo di trasmissione dei materiali allegorici confluiti nell'opera vd. *infra*, §§ 5.2, 5.3.2). Per altre testimonianze in questo senso e per il concetto di πολυμάθεια/πολυμαθία omerica vd. *infra*, § 4.

dell'episodio mitico), la cui comprensione è accessibile solo agli specialisti delle diverse discipline⁸.

Il messaggio allegorico infatti sarebbe stato scientemente celato dal poeta nella composizione dell'opera (e in questo caso si può usare la definizione [moderna] di “allegoria forte”⁹) o dagli “antichi” nell'elaborazione della narrazione mitica tradizionale, che il poeta si sarebbe “limitato” a trasmettere, *sotto* il piano mitico-letterario della narrazione. Trattandosi comunque di un *messaggio*, pur del tutto *altro* rispetto all'economia poetico-narrativa del testo letterario o del mito, anche l'allegoria scientifico-filosofica si presuppone elaborata dal poeta e/o dagli antichi per mezzo degli strumenti espressivi tipici del linguaggio allusivo, non solo poetico, ossia connessioni di natura metaforico-metonymico-etimologica.

⁸ Vd. *Pap. Derv.* 7, 2-7 Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou: [...ύ]μονοι [ύ]γ[η] καὶ θεμ[ι]τὰ λέγο[ν]τα· ἱερουργεῖ[το] γὰρ [τῇ] πόησει. [κ]αὶ εἰπεῖν οὐχ οἶον [τ]ῆ τὴν τῶν ὀνομάτων [λύ]σιν καί[το]ι ῥηθέντα. ἔστι δὲ ἑ[ν]ή τις ἡ πόησις [κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰν[ι]γ[μα]τῶδης, [κε]ῖ [Ὀρφεὺς] αὐτ[ὸς] [ἐ]ρίστ' αἰν[ι]γ[μα]τα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν[ι]γ[μα]σ[τ]ὶν δὲ [μεγ]άλα; *Pap. Derv.* 9, 1-6 K.-P.-T.: εἶναι τῇ[ν] ἀρχὴν οὖν τοῦ ἰσχυρ[ο]τάτου ἐπόη[σεν] εἶναι ὡς[περ] εἰ παῖδα πατρός. οἱ δὲ οὐ γνώσκον[τες] τὰ λεγόμενα δοκοῦσι τὸν Ζῆνα παρὰ τοῦ αὐτοῦ[το] πατρός [τὴν] ἀλκὴν τε καί[τι] τὸν δαίμονα λαμβά[ν]ειν.] γνώσκ[ω]ν οὖν τὸ πῦρ ἀγαμμευμένον τοῖς ἄλλοις (...); *Pap. Derv.* 23, 1-3 K.-P.-T.: τοῦτο τὸ ἔπος πα[ρ]α[γ]ωγὸν πεπόηται καὶ τοῖς μὲν πολλοῖς ἄδηλόν ἐστιν, τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν εὐδελον ὅτι (...): esistono due diversi livelli di fruizione del testo (poetico-letterario e allegorico-sapientiale) forieri di messaggi fra loro totalmente diversi, e il secondo, ossia il contenuto profondo degli αἰνίγματα, è decifrabile solo dagli specialisti/iniziati, ossia a “coloro che sanno/capiscono”, contrapposti “ai più” che non “sapendo” colgono del poema solo il significato poetico-letterario (cfr. Ford 1999, 39-44; Ford 2002, 73-76; vd. *infra* [§§ 1.3.1, 4] per la datazione e la natura del commentario allegorico trasmesso dal Papiro di Derveni, nel quale è possibile riconoscere la riproposizione e/o l'applicazione dell'allegoresi scientifico-filosofica presocratica in un'ottica complessivamente teologico-religiosa, “misterico-iniziatica”, in quanto strumento per decifrare gli αἰνίγματα del poeta-teologo Orfeo); vd. Philod. *Poēm.* 2, *PHerc.* 1676 fr. 2, 20 ss. + *PHerc.* 1081b, fr. 12, 1 ss.: ἐνιοὶ δὲ καὶ φανερώς μαίνονται, καθάπερ οἱ τὰς δύο πόησεις Ὀμήρου περὶ τε τοῦ κόσμου λέγοντες πεποῖσθαι μερῶν καὶ περὶ νόμων καὶ ἐθισμῶν τῶν παρ' ἀνθρώποις, καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα μὲν αἰθέρα εἶναι, τὸν Ἀχιλλεῖα δ' ἥλιον, τὴν Ἑλένην δὲ γῆν καὶ τὸν Ἀλέξανδρον ἀέρα, τὸν Ἑκτορα δὲ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀναλόγως ὀνομάσθαι τούτοις. τῶν δὲ θεῶν τὴν Δήμητρα μὲν ἦπαρ, τὸν Διόνυσον δὲ σπλήνα, τὸν Ἀπόλλων δὲ χολήν (cfr. *infra* [§ 4] Tat. *Or.* 21, 3 = *Metrod.* fr. 61 A 3 D.-K.): pare decisamente significativo nel confermare la natura (almeno in origine e probabilmente ancora a questa altezza cronologica: vd. *infra*) extra-poetico-letteraria dell'allegoresi scientifico-filosofica, di cui Filodemo riporta alcuni esempi e alla quale si sta qui chiaramente riferendo, il fatto che quest'ultima, diffusa e ampiamente impiegata in contesti e con finalità extra-letterari (vd. *infra*, § 4), in un lavoro di natura critico-poetica come il *Περὶ ποιημάτων* sia invece condannata come “follia” (ἐνιοὶ δὲ καὶ φανερώς μαίνονται); si rivela inoltre degno di nota che a contemplarla (per quanto condannandola) anche in un lavoro di natura critico-poetica non sia un grammatico ma un filosofo come Filodemo, nel pensiero del quale discorso filologico-letterario e filosofico risultano intrinsecamente connessi, e la ποιητικὴ τέχνη perde parte della propria autonomia, essendo concepita (anche) come strumento di speculazione filosofica (sul *Περὶ ποιημάτων*, la concezione poetica di Filodemo e la sua peculiarità teoretico-filosofica vd. Asmis 1991; Janko 2000; Blank 2001; Janko 2011). Vd. inoltre Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 92: (...) εἰ δὲ δι' αἰνιγμάτων καὶ μυθικῶν λόγων τινῶν ἐμφαίνεται τὰ νοήματα, οὐ χρὴ παράδοξον ἡγεῖσθαι: τούτου γὰρ αἵτιον <ή> ποιητικὴ καὶ <τὸ> τῶν ἀρχαίων ἥθος, ὅπως οἱ μὲν φιλομαθοῦντες μετὰ τινος εὐμουσίας ψυχαγωγούμενοι ῥᾶον ζητῶσι τε καὶ εὐρίσκουσι τὴν ἀλήθειαν, οἱ δὲ ἀμαθεῖς μὴ καταφρονῶσι τούτων ὧν οὐ δύνανται συνιέναι. καὶ γὰρ ἐστὶ πῶς τὸ μὲν δι' ὑπονοίας σημαίνονον ἀγωγόν, τὸ δὲ φανερώς λεγόμενον εὐτελέες; e cfr. *supra* *Metaph.* 1074a 29-b 14: (...) τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθὴ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν (...).

⁹ Vd. Long 1992, 41-44; Pontani 2005a, 30.

Queste ultime potranno essere rintracciate e decifrate, ossia in qualche modo percorse a ritroso, solo da coloro che possiedono le competenze di base per farlo, ossia gli “eletti”, specialisti delle discipline cui afferiscono i singoli contenuti sapienziali che il poeta o gli antichi avrebbero inteso celare dietro il piano poetico-narrativo, mentre resteranno del tutto sconosciute ai più, i quali coglieranno solo la narrazione mitico-fantastica e/o poetica¹⁰.

In quanto afferente ad una dimensione squisitamente contenutistico-culturale, questo tipo di messaggio allegorico è concepito come fenomeno extra-letterario, che esula dai criteri di valutazione dell’opera in quanto prodotto tecnico-artistico, fra i quali non è contemplata, almeno a partire da Aristotele e probabilmente fino alla prima età imperiale (vd. *infra*, §§ 1.3.2, 4), l’effettiva *verità* scientifico-filosofica dell’oggetto della narrazione poetica.

Di tutt’altra natura, almeno alla sua origine, è quella che definiremo allegoria retorico-letteraria, che corrisponde al significato originario del termine ἀλληγορία. Si tratta di un τρόπος, ossia di una figura retorica, consistente in una successione o concatenazione di metafore, cioè di una sorta di metafora complessa e/o potenziata, che si gioca nell’impiego di un’intera proposizione e/o breve narrazione il cui significato strettamente letterale è diverso da quello che si vuole davvero (ed esclusivamente) intendere¹¹. In questo caso la distinzione è, esattamente come per la metafora, fra piano *letterale* e *metaforico*, ma è solo in quest’ultimo che risiede l’*unico* significato dell’espressione.

Il concetto, come il termine ἀλληγορία che lo definisce, risulta alle sue origini elaborato, definito e trattato esclusivamente in ambiti tecnico-retorici¹²: insieme ai contesti e ai modi in cui esso è definito, a denunciare la sua radicale distinzione, almeno fino a una certa altezza cronologica (vd. *infra*), da quella che abbiamo definito allegoria scientifico-filosofica, concorrono gli esempi citati come rappresentativi di questo tipo di τρόπος. Si tratta infatti di citazioni omeriche in cui il dettato prevede una chiara ed inequivocabile lettura metaforica, indispensabile a restituire senso alla proposizione all’interno del contesto in cui è inserita dal poeta, del tutto funzionale e inscindibilmente connessa all’economia *poetico-narrativa* del testo¹³: niente a che vedere dunque con il messaggio nascosto, di natura filosofica, scientifica,

¹⁰ Vd. i testi citati nelle note precedenti.

¹¹ Vd. Philod. *Rhet.* I p. 174, 19-25 Sudhaus: ἐνιοι τῶν νέων (...) **πότε δεῖ γρῆσθαι μεταφοραῖς ἢ ἀλληγορίαις** καταγράφουσιν; Cic. *Orator* 27, 94: *Aristoteles autem translationi et haec ipsa subiungit et abusionem nem, quam katachresin vocat, ut cum minutum dicimus animum pro parvo; et abutimur verbis propinquis, si opus est vel quod delectat vel quod decet. **Iam cum fluxerunt continuo plures translationes, alia plane fit oratio; itaque genus hoc Graeci appellant allegorian**: nomine recte, genere melius ille qui **ista omnia translationes vocat***; Tryph. *Περὶ τρόπων* p. 193, 8-12 Spengel: γ’. ΠΕΡΙ ΑΛΛΗΓΟΡΙΑΣ. **ἀλληγορία ἐστὶ λόγος ἕτερον μὲν τι κυρίως δηλῶν, ἑτέρου δὲ ἐννοίαν παριστάνων καθ’ ὁμοίωσιν ἐπὶ τὸ πλεῖστον**, οἷον «ἦς τε πλείστην μὲν καλάμην χθονὶ χαλκὸς ἔχευεν» (vd. *Il.* 19, 222) (su Trifone e il *Περὶ τρόπων* vd. Montana 2015, 180-183); *infra* Dem. *Eloc.* 99-102. Per una considerazione dell’allegoria retorico-letteraria in relazione all’attività esegetica di Aristarco vd. Cucchiarelli 1997.

¹² Vd. i testi citati nella nota precedente e cfr. Montanari 1987; Pontani 2005a, 28-29.

¹³ Vd. *supra* *Il.* 19, 222 (ἦς τε πλείστην μὲν καλάμην χθονὶ χαλκὸς ἔχευεν, “[una battaglia] in cui molta stoppia il bronzo riversava [per poco raccolto/grano]”: il significato metaforico ed “esclusivo”

teologica, etc., celato sotto il piano poetico-letterario e dall'economia di quest'ultimo del tutto autonomo, indirizzato dal sapiente poeta ai pochi "esperti" delle discipline in questione (vd. *supra*).

Risulta particolarmente significativo il fatto che, anche dopo l'avvento del termine ἀλληγορία (vd. *supra*, § 1.1), quest'ultimo non sia impiegato, dai *medesimi* autori che invece lo usano per definire il τρόπος della metafora complessa (vd. *supra*), per designare il fenomeno dell'allegoria scientifico-filosofica, per il quale essi utilizzano ancora i nomi ὑπόνοια e αἰνιγμα¹⁴.

dell'espressione è quello dell'estrema fatica patita in battaglia per ottenere magrissimi risultati) in Tryph. *Περὶ τρόπων* p. 193, 8-12 Spengel e *Od.* 22, 195-196 in Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 69-70: ἔστι δὲ τὸ εἶδος εἰρωνείας καὶ ὁ σαρκασμός, ἐπειδὴν τις διὰ τῶν ἐναντίων ὀνειδίζει τινι μετὰ προσποιήτου μειδιάματος, (...) τοῦτοις παραπλησίως ἔχει καὶ ἡ ἀλληγορία, ἥπερ ἕτερον δι' ἑτέρου παρίστησιν, οἷόν ἐστι τοῦτο: «νῦν μὲν δὴ μάλα πάγχυ, Μελάνθιε, νύκτα φυλάξεις, / εὐνῇ ἔνι μαλακῇ καταλέγμενος, ὥς ἐπέοικε» (vd. *Od.* 22, 195-196) τὸν γὰρ ἐν δεσμοῖς ὄντα καὶ ἀνηρημένον ἐν κοίτῃ ἀπαλῇ ὑπνώσειν λέγει. L'allegoria come strumento di composizione del dettato poetico è accostata al sarcasmo, a sua volta forma d'ironia, in quanto consiste nella creazione di una metafora complessa/continuata (vd. *supra*), in cui si dice una cosa per intenderne un'altra, nello specifico caso trattato (*Od.* 22, 195-196), il suo esatto contrario: al traditore Melanzio, legato ed appeso da Eumeo, il porcaro prospetta una notte di veglia sdraiato sul morbido letto che si merita.

¹⁴ Si tratta di Filodemo, il quale impiega il termine ἀλληγορία, in associazione alla metafora, nel *Περὶ ῥητορικῆς* (vd. *supra* Philod. *Rhet.* I p. 174, 19-25 Sudhaus: ἔνιοι τῶν νέων [...] πότε δεῖ χρησθαι μεταφοραῖς ἢ ἀλληγορίαις καταγράφουσιν), ma non per definire l'allegoria scientifico-filosofica alla quale certamente si riferisce (per condannarla in quanto estranea alla τέχνη critico-letteraria: vd. *supra*) nel *Περὶ ποιημάτων* (vd. *supra* Philod. *Poēm.* 2, *PHerc.* 1676 fr. 2, 20 ss. + *PHerc.* 1081b, fr. 12, 1 ss.) e dello Ps.-Plutarco, il quale nella propria ampia riflessione sulle più svariate nozioni scientifico-filosofiche che sarebbero state celate da Omero sotto il piano poetico-narrativo dei poemi definisce tali messaggi nascosti con i nomi ὑπόνοια e αἰνιγμα (vd. *supra* Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 92: [...] εἰ δὲ δι' αἰνιγμάτων καὶ μυθικῶν λόγων τινῶν ἐμφαίνεται τὰ νοήματα, οὐ χρητὰ παράδοξον ἡγεῖσθαι· τοῦτου γὰρ αἴτιον <ῆ> ποιητικὴ καὶ <τὸ> τῶν ἀρχαίων ἥθος, ὅπως οἱ μὲν φιλομαθοῦντες μετὰ τινος εὐμουσίας ψυχαγωγούμενοι ῥᾶον ζητῶσι τε καὶ εὐρίσκωσι τὴν ἀλήθειαν, οἱ δὲ ἀμαθεῖς μὴ καταφρονῶσι τοῦτων ὧν οὐ δύνανται συνιέναι. καὶ γὰρ ἐστὶ πῶς τὸ μὲν δι' ὑπονοίας σημαίνονμενον ἀγωγόν, τὸ δὲ φανερώς λεγόμενον εὐτελέες), mentre impiega il termine ἀλληγορία per riferirsi all'allegoria retorico-letteraria, metafora complessa (vd. *supra* Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 69-70: [...] ἡ ἀλληγορία, ἥπερ ἕτερον δι' ἑτέρου παρίστησιν, οἷόν ἐστι τοῦτο: «νῦν μὲν δὴ μάλα πάγχυ, Μελάνθιε, νύκτα φυλάξεις, / εὐνῇ ἔνι μαλακῇ καταλέγμενος, ὥς ἐπέοικε» [vd. *Od.* 22, 195-196] τὸν γὰρ ἐν δεσμοῖς ὄντα καὶ ἀνηρημένον ἐν κοίτῃ ἀπαλῇ ὑπνώσειν λέγει). Una evidente distinzione fra i termini ἀλληγορία e αἰνιγμα si riconosce anche nella riflessione del retore Demetrio: vd. Dem. *Eloc.* 99-102: μεγαλεῖον δὲ τί ἐστι καὶ ἡ ἀλληγορία, καὶ μάλιστα ἐν ταῖς ἀπειλαῖς (...). ἔοικεν δὲ καὶ ἡ ἀλληγορία τῷ σκότῳ καὶ τῇ νυκτί. φυλάττεσθαι μέντοι καπὶ ταύτης τὸ συνεχές, ὥς μὴ αἰνιγμα ὁ λόγος ἡμῖν γένηται. Anche qui l'ἀλληγορία è chiaramente intesa come τρόπος retorico (vd. *supra*), come concatenazione di metafore, particolarmente indicata, si dice, per la composizione di discorsi di cui si voglia mettere in risalto il carattere minaccioso, ma è significativamente accompagnata dall'ammonimento a mantenere sempre una componente di chiarezza nella correlazione fra immagine metaforica e suo referente, che dovrà essere colto con una certa intuitività dal fruitore dell'opera letteraria, affinché quanto composto per mezzo dell'allegoria (retorica) non sia invece un αἰνιγμα: ora la caratteristica primaria dell'allegoria scientifico-filosofica è *esattamente* quella di messaggio tanto nascosto e autonomo dal piano poetico-narrativo dell'opera e della sua fruizione estetico-artistica, da poter essere rintracciato solo dagli "iniziati" ai principi specialistici di una data materia (vd. *supra*), tant'è che uno dei termini comunemente impiegati per designare tali messaggi è proprio αἰνίγματα (vd. *supra* e § 1.1). Sull'identità dell'autore del *Περὶ ἐρμηνείας* vd. Innes 1995, 312-321; *passim*; per le possibili datazioni dell'opera da quella più alta (II-I sec. a.C.) a quella più bassa (II sec. d.C.) vd. de Jonge 2015, 984.

La sostanziale identificazione fra i due concetti, ossia allegoria scientifico-filosofica (in origine “extra-letteraria”) e allegoria retorico-letteraria, e con essa la confusione delle loro definizioni e la sovrapposizione dei nomi usati per designarli (ὑπόνοια, αἶνος e αἶνιγμα da una parte e ἀλληγορία dall'altra), pare con una certa chiarezza aver coinciso con la rifunzionalizzazione in senso apologetico-zetematico dell'allegoria in origine concepita in senso scientifico-filosofico.

Questo tipo d'impiego dell'allegoria, essendo finalizzato a “liberare” Omero dalle accuse di *aprepeia* di natura etico-teologica, in particolare connesse all'immagine di divinità che emerge dagli episodi mitici narrati nei poemi, comporta che il messaggio allegorico e totalmente *altro* rispetto al contenuto mitico-poetico obliteri completamente quest'ultimo: in questi contesti la menzione del messaggio allegorico non serve per far risalire all'*auctoritas* omerica e/o degli antichi l'originaria elaborazione o conoscenza di *specifici* principi di natura sapienziale (ai quali il poeta e/o gli antichi avrebbero alluso nascostamente, celando qua e là nei poemi e/o nel mito messaggi extra-poetici indirizzati ai pochi capaci di comprenderli: vd. *supra* e *infra*, § 4), bensì solo a dimostrare, come in un'arringa difensiva, che in realtà il poeta non aveva *detto* affatto quello che è narrato nei poemi, ma aveva *detto* esclusivamente altro (vd. *infra*, § 1.3.2).

In quest'ottica quelle che prima erano ὑπόνοια extra o ultra-poetiche vanno a coincidere perfettamente con le ἀλληγορίαι, in quanto sono intese come vere e proprie metafore complesse per mezzo delle quali il poeta avrebbe espresso il proprio *unico* messaggio poetico-letterario, concepito per sostituirsi totalmente, sul piano semantico-espressivo, alla sconveniente narrazione mitica. Non sarà forse un caso che la prima esplicita identificazione fra le accezioni dei termini ὑπόνοια e ἀλληγορία, oltretutto proprio all'interno di una riflessione sulla natura inappropriata e diseducativa delle narrazioni mitiche (dei poemi omerici), sia proposta da Plutarco, uno dei primi autori in cui è più evidente quel *revival* della critica platonica alla poesia, omerica in particolare (vd. *infra*, § 4), che ha più o meno direttamente influenzato l'evoluzione del fenomeno allegorico in senso apologetico-zetematico (vd. *infra*, § 1.3.2)¹⁵.

¹⁵ Vd. Plut. *Quomodo adul.* 19e-f: αὗται μὲν οὖν αἱ τῶν λόγων ἀποφάσεις καὶ δόξαι παντός εἰσι κατιδεῖν τοῦ προσέχοντος· ἑτέρας δ' ἐκ τῶν πραγμάτων αὐτῶν παρέχουσι μαθήσεις, ὥσπερ ὁ Εὐριπίδης εἰπεῖν λέγεται πρὸς τοὺς τὸν Ἰξίονα λοιδοροῦντας ὡς ἀσεβῆ καὶ μιᾶρόν, «οὐ μέντοι πρότερον αὐτὸν ἐκ τῆς σκηνῆς ἐξήγαγον ἢ τῷ τροχῷ προσηλωσαί». παρὰ δ' Ὁμήρῳ σιωπώμενόν ἐστι τὸ τοιοῦτο γένος τῆς διδασκαλίας, ἔχον δ' ἀναθεώρησιν ὠφέλιμον ἐπὶ τῶν διαβεβλημένων μάλιστα μύθων, οὓς ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις παραβιάζόμενοι καὶ διαστρέφοντες ἔνιοι (...). Sul rapporto fra la considerazione plutarchea della poesia e delle sue diverse forme di esegesi, la polemica platonica, di natura essenzialmente didattico-educativa (vd. *infra*, § 4), e l'evoluzione dell'allegoresi in ambito medio-platonico e neoplatonico in senso apologetico-zetematico e dieretico (cfr. *infra*, § 1.3.2) vd. Bernard 1990, 183-275. Questo processo di sovrapposizione o fusione da una parte del concetto di allegoria retorico-letteraria, in quanto metafora complessa/continuata, e del termine ἀλληγορία originariamente concepito per designarlo, e dall'altra parte dell'allegoria scientifico-filosofica, in un'ottica squisitamente apologetico-zetematica, risulta non solo pienamente operante nelle *Questioni omeriche* di Eraclito (ca. II sec. d.C.: vd. Pontani 2005a, 5-40; Russell-

Tale concezione dell'allegoria, in quanto strumento eminentemente apologetico e/o messaggio che oblitera completamente il significato poetico-letterario¹⁶, poiché parte integrante del codice espressivo poetico e non più autonomo e *altro* rispetto a quest'ultimo, (che si accompagna ad una sostanziale rifunzionalizzazione in questo senso dell'allegoria scientifico-filosofica, nonché alla totale o tendenziale identificazione fra quest'ultima e l'allegoria retorico-letteraria: vd. *supra*), non solo risulta tanto diffusa fra piena età imperiale e tardoantica (segnatamente in contesti più o meno direttamente influenzati dal neoplatonismo) da identificarsi per questo periodo, almeno nelle fonti superstiti, con la concezione dell'allegoria *tout court*¹⁷, ma rappresenta anche la peculiarità essenziale dell'allegoria (e dell'allegoresi, vd. *infra*) impiegata in età bizantina in contesti di natura esegetico-filologica¹⁸.

Konstan 2005, XI-XIII; XVII-XXIV; XXVII-XXIX) ma pare anche costituire la premessa fondamentale dell'opera nel suo complesso. Vd. Pontani 2005a, 10-13; 28-30 sul fatto che Eraclito impieghi la definizione di ἀλληγορία tipica del τρόπος retorico-poetico (vd. Heraclit. *Quaest. Hom.* 5, 2: ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπώνυμος ἀλληγορία καλεῖται) per fare riferimento al contenuto della propria opera, di fatto una raccolta per lo più composta di *allegoresi* (vd. *infra*) scientifico-filosofiche (fisiche, teologiche, etiche, storico-realiste: vd. *infra*, §§ 1.3.1.1-1.3.1.3) come possibile indizio della natura principalmente, se non prettamente, retorico-apologetica dell'opera (analoga all'*Orazione 53* di Dione Crisostomo: vd. *infra*, § 1.3.2). A ulteriore conferma di come in opere e contesti di questo tipo si assista alla confusione di concetti in origine del tutto distinti ed ispirati a premesse e finalità profondamente differenti si potrà citare il fatto che Eraclito non solo riporta la definizione standard di allegoria retorica (vd. *supra*), per definire il tipo di messaggi che egli proporrà di rintracciare nel testo poetico, ossia (per la quasi totalità) allegorie scientifico-filosofiche (quasi totalmente attinte da fonti più antiche: sul processo di trasmissione dei materiali allegorici confluiti nell'opera eraclitea vd. *infra*, §§ 5.2, 5.3.2), in origine concepite in contesti e con intenti specifici differenti e qui rifunzionalizzate in senso prettamente apologetico, ma mantiene anche traccia evidente dell'originaria peculiarità dell'allegoria retorica (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 5, 1-12). Infatti gli esempi che Eraclito accompagna alla definizione di ἀλληγορία non sono affatto le allegorie scientifico-filosofiche che costituiscono la materia quasi esclusiva della sua arringa in favore di Omero, ma sono precisamente allegorie retorico-letterarie, metafore continuate, il cui significato metaforico è l'unico messaggio poetico-narrativo del passo (cfr. *supra*): i primi esempi citati sono un frammento di Archiloco, in cui le traversie della guerra sono rappresentate ricorrendo all'immagine del mare in tempesta (fr. 105 West), e il celeberrimo frammento alcaico, in cui il poeta ricorre all'immagine della nave in balia della tempesta per esprimere poeticamente gli sconvolgimenti comportati dalla guerra civile (fr. 208 Voigt). In questa confusione fra dimensione poetico-letteraria e culturale-“sapienziale” dei poemi, a sua volta intrinsecamente connessa alla rifunzionalizzazione dell'allegoria (e allegoresi: vd. *infra*) scientifico-filosofica in senso apologetico-zetematico, il piano metaforico “semplice” e quello allegorico (fra i quali permane una sottile distinzione anche in questi contesti) non appartengono più a due sfere distinte e autonome, ossia quella poetico-letteraria per la metafora (come per l'allegoria retorico-letteraria) e quella *altra*, culturale-“sapienziale”, per l'allegoria scientifico-filosofica, ma si collocano semplicemente a due diversi livelli di profondità (meno profondo per la “pura” metafora e più profondo per l'allegoria) della medesima *scala di allusività* di un unico codice espressivo poetico-letterario: vd. la distinzione, ma al contempo la continuità, fra ἀλληγορικῶς in Heracl. *Quaest. Hom.* 26, 11: τὸν γοῦν Ἡφαιστον οὐκ ἀλληγορικῶς ἐν ἑτέροις ἄλλα διαρρήδην φησὶν Ὅμηρος πῦρ εἶναι (...)· μεταληπτικῶς ὑπὸ τοῦ Ἡφαιστοῦ τὰ σπλάγχνα φησὶν ὀπτᾶσθαι.

¹⁶ Vd. *infra* (§ 1.3.2) per l'allegoria e l'allegoresi dieteretica.

¹⁷ Vd. Bernard 1990, *passim*; i testi citati *supra*; *infra*, §§ 1.3.2, 5.4.

¹⁸ Per l'allegoresi dieteretico-neoplatonica impiegata da Michele Psello in quanto strumento eminentemente filosofico vd. invece Cesaretti 1991, 29-123 e *infra*, § 1.3.2.

Si tratta della nostra principale fonte, in termini quantitativi, dei materiali allegorici “antichi” (vd. *infra*, §§ 4, 5.2-5.3.2), ossia di quegli scritti di carattere compilativo, tendenzialmente meccanico o “autoriale”, concepiti come supporto didattico, a diversi livelli, per la fruizione dei testi della letteratura pagana antica, *in primis* dei poemi omerici ed esiodici, all’interno dei quali gli *interpretamenta* di natura allegorica occupano in generale un ruolo di primaria importanza, costituendo inoltre materia esclusiva di molti di questi lavori (vd. *infra*, § 5.2, 5.3.2).

Il fatto che per un medesimo passo poetico siano citati molteplici *interpretamenta* allegorici, fra loro anche profondamente differenti in termini di contenuti e di impostazione originaria, insieme alla natura prettamente esegetico-letteraria degli scritti in questione, che solo al fine della comprensione del testo poetico propongono tali riflessioni, denuncia chiaramente la funzione squisitamente apologetica e critico-letteraria di cui l’interpretazione allegorica è investita in questi contesti (vd. *infra*, §§ 5.2, 5.3.2). In essi si registra altresì la quasi totale perdita di un interesse specifico per i singoli e differenti contenuti, di natura scientifica, filosofica, teologica etc, in funzione dei quali queste interpretazioni erano state evidentemente concepite in origine (vd. *infra*, § 4).

Tale dinamica trova esplicita conferma nelle riflessioni di natura teorico-programmatica sull’allegoria e l’interpretazione allegorica (o allegoresi: vd. *infra*) proposte dai grammatici bizantini, Tzetze ed Eustazio in particolare¹⁹. Qui la peculiarità primaria riconosciuta all’allegoria è quella di *θεραπεία τοῦ μύθου*, “cura del mito”²⁰, ossia di strumento per liberare i poemi omerici, e tutti i “grandi classici” della letteratura pagana, in quanto parte imprescindibile di ogni percorso di formazione culturale, ai vari livelli (cfr. *infra*, §§ 5.2-5.3.2), e più che in altre fasi della storia bizantina proprio in età comnena (vd. appendice, § 1-2), dalla componente di questi testi che alla sensibilità cristiana si presentava più inappropriata e pericolosa sul piano educativo²¹.

È primariamente in quest’ottica che un’enorme congerie di *interpretamenta* allegorici antichi è stata compilata nei mss. medievali e/o riproposta in opere come le *Allegoriae Iliadis* e *Odyssae* di Tzetze (vd. comm. T 2 e appendice, § 2) e i *Commentari* eustaziani (vd. *infra*, §§ 5.3.1-5.3.2). L’intento sostanzialmente unitario, apologetico-letterario, che anima la riproposizione delle riflessioni di natura allegorica in queste fonti, tende a proiettarsi retroattivamente su tali riflessioni, in origine elaborate nei più diversi contesti e

¹⁹ Sulle figure e sull’attività esegetico-filologica dei due grammatici vd.: comm. T 2 e appendice per Tzetze; *infra*, §§ 5.3.1-5.3.2, con ulteriori rimandi al commento dei singoli frammenti, per Eustazio. Sulla concezione dell’allegoria e sull’impiego dell’interpretazione allegorica in età bizantina, segnatamente in relazione agli scritti di Tzetze ed Eustazio vd. Cesaretti 1991, 127-301.

²⁰ Vd. e.g. *infra* Eustath. *ad Il.* 3, 25-34.

²¹ Per quanto anche nel “dettato” della narrazione mitica, in quanto *πλάσις* (“invenzione” poetica), e non solo nei suoi significati allegorici, vengano riconosciuti in questi contesti alcuni, seppur assolutamente parziali, “elementi di verità”: vd. e.g. Eustath. *ad Il.* 3, 25-34: καὶ τοὺς μύθους τὰ πρῶτα μὲν τίθενται οὕτως ἔχειν ὡς λέγονται, καὶ ἐπισκέπτονται τὴν πλάσιν αὐτῶν καὶ τὴν ἐν αὐτῇ πιθανότητα, δι’ ἧς ἐν μύθοις ἀλήθειά τις εἰκονίζεται. (...).

con differenti presupposti e finalità, comportando naturalmente un deciso “appiattimento” di tali materiali (cfr. *infra*, § 4), in particolare negli scritti frutto di compilazione tendenzialmente meccanica.

D'altra parte nelle osservazioni di Tzetze ed Eustazio, pur nella complessiva riconsiderazione dell'allegoria in quanto “cura del mito”, è ancora rintracciabile qualche eco dell'originaria varietà, in termini di concezioni, presupposti, finalità e contenuti specifici, del fenomeno dell'allegoria (e allegoresi: vd. *infra*) *antica*²²: in particolare in relazione all'originaria distinzione e sostanziale autonomia fra piano poetico-letterario ed allegorico-sapientiale²³, nonché fra quelle che abbiamo definito allegoria scientifico-filosofica e retorico-letteraria²⁴ (vd. *supra*), e con riferimento ai diversi ambiti d'indagine scientifico-filosofica e agli interessi specifici che hanno originariamente ispirato l'elaborazione dei diversi *interpretamenta*²⁵.

Con il sostantivo allegoresi, conio moderno²⁶ che non ha alcun puntuale corrispettivo nel lessico antico, ci si riferirà invece all'*interpretazione* allegorica (associata, segnatamente nelle

²² Cfr. e.g. *infra* Eustath. *ad Il.* 3, 25-34: ταύτης τῆς ὁδοῦ ἐχομένη καὶ ἡ παρούσα πραγματεία οὐδὲ τοὺς μύθους ἀνεπισκέπτους εἰς τὸ πᾶν ἀφήσει, ἀλλὰ περιεργάζεται που αὐτοὺς ἀκολούθως τοῖς παλαιοῖς.

²³ Cfr. Tz. *Exeg. Il.* 43, 5-9 Papatthomopoulos: il significato allegorico del testo poetico non oblitera totalmente il suo significato *letterale*, la lettura è duplice e si snoda su due binari paralleli e autonomi, il testo poetico, che, in quanto tale, è stato composto secondo i principi dell'arte poetica, fra i quali è compresa la “finzione”, il racconto fantastico, può essere fruito e giudicato in termini prettamente estetico-artistici anche a prescindere dalla bontà/verità dei propri contenuti (cfr. *supra*). D'altra parte nella visione tzetziana il piano della narrazione mitico-poetica, che pure mantiene una propria parziale autonomia, è sostanzialmente “degradato” al puro scherzo, divertimento (παίζειν), finalizzato a rendere ai giovani meno faticoso e pedante l'insegnamento del poeta, celato nel testo per mezzo dell'allegoria: vd. Cesaretti 1991, 135-138; 153-155; 167 e cfr. appendice, § 3.

²⁴ Vd. Eustath. *Op.* 56, 41-45 Tafel: ἔστι δὲ πρὸς τούτοις καὶ ἀλληγορικὸς ὁ ἀνὰ χεῖρα μελοποιός καθ' ἑκατέραν ἀλληγορίαν, τὴν τε κατὰ ῥήτορας, ἦν καὶ Ἑρμογένης οἶδε καὶ οἱ Ὀμηρίζοντες, καὶ ἦν πραγματεύονται οἱ τὰ μυθικὰ θεραπεύοντες. La considerazione dell'allegoria di Ermogene (cfr. Hermog. *Id.* 1, 6), pur essendo espressa in termini e in un contesto tipicamente retorici (evidentemente colti come tali da Eustazio), era già influenzata, al pari di quella di Eraclito (vd. *supra* e *infra*, § 1.3.2) dalla “nuova” concezione poetica e critico-letteraria, in cui di fatto allegoria retorica(-apologetico-letteraria) e allegoria scientifico-filosofica cessano di appartenere a due orizzonti separati e vengono confuse in quanto strumento di composizione poetica: vd. *supra* e *infra* (§ 1.3.2).

²⁵ Vd. e.g. Eustath. *ad Il.* 3, 25-34: καὶ τοὺς μύθους τὰ πρῶτα μὲν τίθενται οὕτως ἔχειν ὡς λέγονται, καὶ ἐπισκέπτονται τὴν πλάσιν αὐτῶν καὶ τὴν ἐν αὐτῇ πιθανότητα, δι' ἧς ἐν μύθοις ἀλήθειά τις εἰκονίζεται. εἴτα διὰ τὸ ἐν αὐτοῖς φύσει ψευδὲς ἀφέντες τὸ σωματικὸν εἰκόνισμα ἀνατρέχουσιν εἰς τὴν ἐξ ἀλληγορίας θεραπείαν τοῦ μύθου ἢ φυσικῶς ἐξετάζοντες, ὡς ἄλλοι δηλοῦσι πλατύτερον, ἢ κατὰ ἥθος: πολλαχοῦ δὲ καὶ ἱστορικῶς. οὐκ ὀλίγοι γὰρ μῦθοι καὶ πρὸς ἱστορίαν ἐκθεραπεύονται, ὡς ἀληθῶς μὲν γενομένου τοῦδε τινος πράγματος ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς βίῳ, τοῦ δὲ μύθου τὸ ἀληθὲς ἐκβιαζομένου πρὸς τὸ τερατωδέστερον. ταύτης τῆς ὁδοῦ ἐχομένη καὶ ἡ παρούσα πραγματεία οὐδὲ τοὺς μύθους ἀνεπισκέπτους εἰς τὸ πᾶν ἀφήσει, ἀλλὰ περιεργάζεται που αὐτοὺς ἀκολούθως τοῖς παλαιοῖς. Per la definizione dei diversi “tipi” di allegoria su base essenzialmente contenutistica nelle opere di Tzetze ed Eustazio vd. Cesaretti 1991, 145-170; 222-242. Cfr. inoltre *infra* (§ 2) per l'esegesi evemeristico-palefatea (~ ἱστορία).

²⁶ Per la “storia” del quale cfr. Domaradzki 2015, 247-249.

fonti bizantine, ai verbi αἰνίττεσθαι²⁷ e ἀλληγορέω: vd. *supra*, § 1.1), ossia all'individuazione, all'interno del testo poetico e/o del mito, delle corrispondenze (di natura metaforico-etimologica: vd. *supra* e *infra*, § 1.3) fra piano poetico e piano allegorico, nella quale si realizza la decifrazione/ricostruzione del messaggio allegorico, sia inteso come totalmente altro rispetto al messaggio poetico-letterario (allegoresi scientifico-filosofica), sia concepito come più profondo e *unico* messaggio poetico-letterario (allegoresi zetematico-apologetica²⁸). Non useremo invece il termine allegoresi per designare l'attività di interpretazione dell'ἀλληγορία come “puro” τρόπος poetico-letterario, in quanto totalmente coincidente con la pratica, squisitamente critico-letteraria, di esegesi delle metafore presenti nel dettato poetico.

1.3 Tipi di allegoresi

1.3.1 Allegoresi sostitutiva

L'etichetta (allegoria-)allegoresi “sostitutiva”, pur elaborata nella storia degli studi in contrapposizione a quella di (allegoria-)allegoresi “dieretica”²⁹ (vd. *infra*, § 1.3.2), si rivela anche in termini assoluti decisamente efficace nel definire l'interpretazione allegorica/allegoresi (vd. *supra*, § 1.2), nella sua forma più comune, nonché originaria. Rispetto ad essa l'unica effettiva eccezione è costituita appunto da quella che è stata definita allegoresi dieretica, elaborata e diffusa in ambito neoplatonico e pressoché esclusivo appannaggio di tale scuola (vd. *infra*, § 1.3.2).

L'allegoresi scientifico-filosofica (non dieretica), al pari della sua rifunzionalizzazione in senso apologetico-zetematico, può efficacemente definirsi sostitutiva in quanto si realizza nella costruzione di una rete di corrispondenze (la cui complessità varia sensibilmente di caso in caso) di natura etimologica, metaforica, metonimica e/o analogica, fra singoli elementi del testo poetico e/o della narrazione mitica da una parte e singoli elementi, aspetti o passaggi del principio e/o del fenomeno scientifici, filosofici, teologici, etico-psicologici, storico-sociali, etc. ai quali il poeta o gli antichi che hanno plasmato il mito avrebbero inteso alludere nascostamente (vd. *supra*, § 1.2) dall'altra: il messaggio allegorico, sia se inteso come completamente *altro* ed autonomo rispetto al piano mitico-poetico sia se concepito come *unico* messaggio poetico che oblitera completamente quest'ultimo (vd. *supra*, § 1.2), si costruisce attraverso la “sostituzione” dei primi elementi (quelli del testo poetico e/o del mito) con il loro corrispettivo allegorico.

²⁷ Che nelle fonti più antiche tende a designare il processo di *composizione* dell'allegoria piuttosto che quello della sua *decifrazione*.

²⁸ Alla quale va aggiunta e assimilata sotto questo profilo l'allegoresi dieretica neoplatonica (vd. *infra*, § 1.3.2).

²⁹ Per la definizione di “allegoresi sostitutiva”, anche se con particolare riferimento alla sua specifica declinazione stoica, secondo la tradizionale tendenza all'identificazione fra allegoresi pre-neoplatonica e allegoresi stoica (vd. *infra*, § 4), vd. specialmente Bernard 1990, 1-20 e cfr. Pontani 2005a, 30-31.

Realizzandosi *in primis* nella costruzione di un'impalcatura e di uno schema di corrispondenze, questo tipo di allegoresi si rivela strumento estremamente versatile, in quanto un medesimo schema o nucleo allegorico di base può essere poi arricchito di volta in volta di nuovi ed ulteriori abbinamenti che consentono di aumentare la complessità della riflessione svolta per mezzo dell'allegoresi, o può addirittura essere "riempito" di contenuti specifici di volta in volta anche profondamente diversi fra loro, nonché essere impiegato con i presupposti e le finalità fra loro più differenziati, anche reciprocamente incompatibili.

Questo processo di rifunzionalizzazione, in contesti via via differenti, di schemi di corrispondenze allegoriche in origine elaborati con presupposti e finalità, nonché specifiche declinazioni, differenti, evidentemente favorito dalla natura essenzialmente strumentale dell'allegoresi, si riscontra nella storia del fenomeno sin dalle sue fasi più antiche.

Certamente una tale dinamica si può riconoscere negli *interpretamenta* proposti nel commentario allegorico di uno dei numerosi poemi teogonici attribuiti al mitico poeta-teologo Orfeo trasmesso dal Papiro di Derveni (databile fra la fine del V e i primi decenni del IV sec. a.C.), almeno in parte frutto della riproposizione di riflessioni in origine elaborate dagli scienziati-filosofi presocratici con tutta probabilità a fini didattico-argomentativi e con specifico riferimento alle loro "nuove" teorie scientifico-filosofiche sulla natura (vd. *infra*, § 4), e nel commentario coniugate in un'ottica complessivamente connotata in senso teologico-religioso. Il progetto che anima il commentario e per realizzare il quale l'allegoresi si rivela strumento particolarmente efficace è sostanzialmente una sorta di "aggiornamento" dei contenuti specifici del "testo sacro" per mezzo di una loro nuova e più profonda lettura, possibile solo agli eletti, ossia a coloro che possiedono una preparazione tale da cogliere i significati nascosti sotto il piano mitico-poetico, e rispetto all'economia di quest'ultimo del tutto autonomi (vd. *supra*, § 1.2)³⁰.

Per molti versi analogo, in termini di "aggiornamento" in senso teoretico-filosofico del testo sacro e di testimonianza della straordinaria versatilità dell'allegoresi sostitutiva, si può considerare il poderoso lavoro di esegesi allegorica della Bibbia realizzato da Filone di Alessandria (I sec. a.C.-I sec. d.C.). Qui allegoresi, per lo più del testo omerico ed esiodico, risultano riadattate, spesso già mediate da una compilazione/rielaborazione stoica (vd. *infra*, § 4), al testo sacro ebraico³¹. L'enorme mole di materiale dal quale Filone ha potuto attingere costituisce una delle tante testimonianze (vd. *supra*, § 1.2 e *infra*, § 4) della già lunga e

³⁰ Sul commentario del Papiro di Derveni vd. Ricciardelli-Apicella 1980; Bernabé 2002; Betegh 2004; Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006; Bernabé 2007; Bernabé 2013; Piano 2016. Sui rapporti fra elaborazione (allegorica e non) dei presocratici e l'allegoresi del commentario vd. in particolare Piano 2016, 277-307.

³¹ Cfr. e.g. la "storia" dell'allegoresi di Oto ed Efialte riadattata da Filone a Mosè e Aronne in comm. F 4.

consolidata tradizione e dell'estrema diffusione della pratica allegorica, *anche* nell'Alessandria di età ellenistica (cfr. *infra*, §§ 4, 5.4)³².

Una tendenza alla riproposizione di nuclei allegorici dall'origine e dal contenuto eterogenei, accompagnata da una loro complessiva rilettura e rifunzionalizzazione in senso eminentemente teologico-filosofico, si riconosce anche come fenomeno caratterizzante dell'impiego dell'allegoresi in contesti più o meno direttamente influenzati dallo stoicismo (vd. *infra*, § 4). La medesima dinamica si riscontra in ambito neoplatonico (vd. *infra*, § 1.3.2), nell'impiego sia dell'allegoresi sostitutiva (in un'ottica essenzialmente apologetico-zetemica) sia di quella dieretica (nell'elaborazione della quale hanno spesso giocato un ruolo rilevante gli spunti forniti da alcune specifiche corrispondenze di natura "sostitutiva": vd. *infra*, § 1.3.2).

L'estrema versatilità dello strumento dell'allegoresi sostitutiva e la conseguente risemantizzazione e rifunzionalizzazione cui sono stati di frequente sottoposti medesimi nuclei interpretativi nei contesti e con le finalità fra loro più differenti (vd. *supra* e *infra*, §§ 1.3.2, 4) sconsiglia pertanto qualunque rigido schematismo e comporta la necessità di analizzare ogni singolo *interpretamentum* nella sua specificità, anche in presenza di una generica e/o superficiale omogeneità di contenuti (vd. *infra*, §§ 1.3.1.1-1.3.1.3).

1.3.1.1 Allegoresi fisica (tecnico-scientifica e cosmologico-filosofica[-teologica])

Si parla normalmente e genericamente di (allegoria-)allegoresi "fisica", secondo un uso simile a quello già rintracciabile nelle fonti (soprattutto di natura compilativa, autoriale o meccanica) di età imperiale e bizantina³³, in relazione a tutti quegli *interpretamenta* che rintracciano nel testo poetico o nella narrazione mitica sottese allusioni a principi, fenomeni e/o elementi "naturali". Fra i materiali restituiti dalla tradizione che possono essere annoverati in tale generica categoria sono però riconoscibili sensibili e sostanziali differenze, in termini sia di contenuti specifici, sia di declinazione dell'esegesi, sia di suoi altrettanto specifici presupposti e finalità.

In termini generali è possibile l'individuazione di due *tendenze* principali. Nella prima, che definiremo tecnico-scientifica, nell'allegoresi sono invocati e/o trattati, ora più ora meno puntualmente, principi e/o fenomeni afferenti alle varie branche dello studio scientifico-

³² Sull'esegesi biblica di Filone vd. Pépin 1957; Droge 1989; Dawson 1992; Borgen 1997; Runia (et. al.) 2000-2006; Boyarin 2010.

³³ Cfr. e.g. Heracl. *Quaest. Hom.* 8, 5: ἐπειδήπερ οὖν ἓνα μὲν καὶ τὸν αὐτὸν ὑφίσταται τῷ Ἀπόλλωνι τὸν ἥλιον, ἐκ δὲ τοῦ ἡλίου τὰ τοιαῦτα τῶν παθημάτων συνίσταται, φυσικῶς ἐπέστησε τῷ λοιμῷ τὸν Ἀπόλλωνα (sulla natura compilativa dei materiali allegorici confluiti nelle *Questioni omeriche* di Eraclito, nel *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto, nel *De Homero* dello Ps.-Plutarco e nelle *Questioni omeriche* porfiriane vd. *infra*, §§ 5.2, 5.3.2-5.3.3); *Sch. Od.* 12, 129: ἐπὶ τὰ βοῶν ἀγέλαι] Ἀριστοτέλης φυσικῶς τὰς κατὰ σελήνην ἡμέρας αὐτὸν λέγειν φησὶ τν' οὐσας; Eustath. *ad Il.* 3, 25-34 (*supra*): (...) εἶτα διὰ τὸ ἐν αὐτοῖς φύσει ψευδὲς ἀφέντες τὸ σωματικὸν εἰκόνισμα ἀνατρέχουσιν εἰς τὴν ἐξ ἀλληγορίας θεραπείαν τοῦ μύθου ἢ φυσικῶς ἐξετάζοντες (...).

specialistico della realtà naturale, scienza fisica, meteorologica, astronomica, geografica, etc., considerati esclusivamente nella loro dimensione tecnica, priva di ulteriori implicazioni di natura teologico-cosmologica. Fermo restando che anche questi *interpretamenta* sono stati come gli altri soggetti a successive rifunionalizzazioni nel loro processo di trasmissione, l'originaria elaborazione di questo tipo di allegoresi risulta, almeno tendenzialmente, associabile a contesti di natura scientifico-specialistica, in cui l'allegoresi si rivela sostanzialmente impiegata come strumento didattico-argomentativo che consente di connettere e/o ricondurre alla prestigiosa e notoria narrazione mitico-poetica principi e nozioni scientifici “nuovi” e complessi (vd. *infra*, §§ 4, 5.1, 5.4).

Nella seconda, che definiremo cosmologico-filosofica(-teologica), l'individuazione della connessione allegorica fra aspetti o personaggi della narrazione mitico-poetica ed elementi o fenomeni “naturali”, questi ultimi tendenzialmente solo cursoriamente menzionati e non trattati e/o descritti nella loro specificità tecnico-scientifica, risulta propedeutica e subordinata a riflessioni di natura prettamente teologica o comunque squisitamente filosofico-cosmologica e cosmogonica.

Si tratta essenzialmente di considerazioni, esplicitamente proposte o chiaramente presupposte in questo tipo di allegoresi e che ne costituiscono evidentemente il fine primario, sul carattere divino della natura o di riflessioni di carattere “puramente filosofico” sull'origine e la costituzione del cosmo, del tutto sganciate dalla ricerca tecnico-fisica applicata all'osservazione dei fenomeni. Questo tipo di *interpretamenta* risulta non solo ma principalmente associabile alla declinazione squisitamente *teologico-filosofica* dell'allegoresi, nonché dello studio della natura fisica, della scuola stoica o dei contesti da questa più o meno direttamente influenzati (vd. *infra*, § 4), e successivamente di ambiti neoplatonici (vd. *infra*, § 1.3.2), dove l'allegoresi, anche, e talvolta principalmente, quella “fisica”, è impiegata in quanto strumento per una rilettura della “religione tradizionale” come rappresentazione mitico-fantastica dell'unica natura divina, sia in quanto sostanzialmente coincidente con la divinità ilozoista stoica sia in quanto prodotto della $\psi\upsilon\chi\eta$ cosmica trascendente neoplatonica³⁴.

1.3.1.2 Allegoresi etico-filosofica

Sempre sulla base di una generica e del tutto superficiale omogeneità di contenuti, sono annoverabili nella categoria “etico-filosofica” tutte le allegoresi che prevedono l'individuazione, in alcuni “elementi” del testo poetico e/o di un episodio mitico, di una sottesa rappresentazione simbolica di principi etico-morali-psicologici o filosofici.

Come appena osservato a proposito dell'allegoresi di tipo “fisico” (vd. *supra*, § 1.3.1.1), anche in questa categoria contenutistica ricadono *interpretamenta* profondamente diversi fra

³⁴ Cfr. e.g. i numerosi testi trattati *infra*, in §§ 5.2; 5.3.2; in comm. F 1; F 3; F 4; F 5; F 6, §§ 1.1, 1.3, 2.1-2.2; F 7; F 1*; F 2*; F 3*.

loro sul piano delle premesse, delle finalità e dei contenuti specifici. Pur trattandosi infatti genericamente di riflessioni di natura etico-morale, alcune di queste coinvolgono esclusivamente il piano psicologico-comportamentale *umano* e sono prive di alcuna implicazione teologica o “filosofico-teoretica”³⁵, altre *vice versa* s’inseriscono, presupponendolo e coinvolgendolo direttamente, in un discorso di natura squisitamente filosofico-teoretica e/o teologico-filosofica³⁶.

1.3.1.3 Allegoresi storico-realistica

Oltre all’*esegesi* storico-realistica di tipo palefateo, così detta anche evemeristica, fenomeno distinto dall’allegoresi seppur ad essa per alcuni aspetti affine, e per ciò talvolta con essa confusa, di cui si dirà in seguito (vd. *infra*, § 2)³⁷, è attestata dalle fonti una forma di vera e propria *allegoresi* sostitutiva storico-realistica, connotata in senso “politico-istituzionale”, folclorico e/o antiquario, la quale si realizza nell’individuazione, in miti o narrazioni poetiche, della sottesa allusione ad istituzioni, norme e/o costumi tipici di una determinata società³⁸.

1.3.2 Allegoresi neoplatonica-dieretica e la funzione apologetico-zetematica dell’allegoresi

L’etichetta (allegoria-)allegoresi “diairetica o dieretica” designa un tipo affatto peculiare di allegoresi, diversa nei presupposti e nella tecnica esegetica da quella che è stata definita (allegoria-)allegoresi sostitutiva (vd. *supra*, § 1.3.1). Essa presuppone l’idea che alcuni

³⁵ Vd. e.g. l’allegoresi paretimologica, trasmessa sotto l’*auctoritas* di Democrito, dell’epiteto Tritogenia di Atena, considerato allusione ai tre aspetti in cui si realizza e/o secondo cui può essere giudicata la razionalità (φρόνησις) dell’uomo, allegoricamente identificata in Atena (cfr. Pl. *Cra.* 407a 8-b 6), ossia il pensiero, la parola e l’azione/comportamento: vd. *infra* (§ 4, n....) Democr. fr. 68 B 2 D.-K.: *Etym. Orion.* p. 153, 4-7 Sturz.

³⁶ Vd. e.g. le varie declinazioni dell’allegoresi di Oto ed Efialte in *Il.* 5, 381-391 come rappresentazione dei due tipi di λόγος (quest’ultimo inteso *al contempo* in quanto principio cosmologico-divino e pensiero e parola umani) in comm. F 4.

³⁷ Di tale differenza permane un’eco nei commentatori bizantini. Eustazio registra infatti la distinzione fra vera e propria allegoresi sostitutiva ed *esegesi* storico-evemeristica, consistente nella ricostruzione dell’origine del mito da fatti reali, come frutto della tradizione precedente al poeta e di cui egli stesso in molti casi ha perso memoria (vd. *infra*, § 2): vd. Eust. *Il.* 157, 23-25: ταῦτα δὲ μύθου τε πιθανότητα ἔχουσιν ἀσφαλῆ ἐν τῷ πλάσματι, ὥς ἐξ ἀφορμῆς τινος ἱστορικῆς, καὶ που καὶ ἀλληγορικῶς θεραπεύονται (...). καὶ τοιαύτη μὲν ὀλικώτερον ἢ περὶ τοῦ τοιοῦτου Ἡφαίστου ἀλληγορία. τὸ δὲ ἐν Λήμνῳ κατενεχθῆναι αὐτὸν τῇ μυθικῇ συμβάλλεται πιθανότητι ὥς ἀπὸ ἱστορίας; cfr. Cesaretti 1991, 248-251.

³⁸ Vd. gli esempi citati in comm. F 6, § 1.3; cfr. inoltre, sempre e.g., l’allegoresi di Ares e del suo comportamento nella narrazione omerica in quanto allusione nascosta da parte del poeta alla dinamica tradizionale della battaglia, alle tecniche di schieramento dei soldati e alle strategie belliche (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 31, 5-11) o quella di Dioniso che inseguito e minacciato di morte da Licurgo trova scampo gettandosi in mare, “grembo di Teti”, in *Il.* 6, 132-137, come rappresentazione allegorica del procedimento di raccolta dell’uva e della produzione del vino (vd. *infra*, § 5.2, Heracl. *Quaest. Hom.* 35); cfr. infine quanto osservato in comm. F 4 a proposito della versione eraclitea, declinata in senso propriamente allegorico, dell’interpretazione dell’episodio dell’imprigionamento di Ares ad opera di Oto ed Efialte (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 32).

episodi poetici, in particolare omerici ed esiodei, siano in realtà testi di natura misterico-religiosa e che come tali vadano interpretati³⁹.

Questo tipo di allegoresi inoltre, a differenza di quella sostitutiva, non si realizza nell'individuazione di singole e puntuali corrispondenze fra elementi del testo poetico e specifici aspetti e passaggi della riflessione di cui s'intende riconoscere nel testo una sottesa allusione, bensì nella *complessiva* trasposizione della narrazione mitico-poetica in un messaggio di natura teologico-misterica, che, pur appigliandosi in parte ad alcuni abbinamenti di carattere sostitutivo-puntuale, alcuni dei quali già ampiamente impiegati in nuclei allegorici "sostitutivi", ne trascende poi quasi totalmente e si snoda in forma sostanzialmente autonoma rispetto ai singoli elementi del testo oggetto di interpretazione⁴⁰.

Si tratta di uno strumento squisitamente teologico-filosofico, elaborato in ambito neoplatonico e la cui pratica risulta biunivocamente connessa a contesti d'ispirazione medio-platonica e neoplatonica⁴¹. Nell'applicazione dell'allegoresi dieretica il testo è privato di qualunque autonomia nella propria dimensione poetico-letteraria ed è totalmente obliterato dall'unico *vero* messaggio per trasmettere il quale esso sarebbe stato elaborato dal poeta, ossia il messaggio misterico-religioso che il filosofo ritiene di poter individuare in esso.

In questo modo non solo viene superata la polemica platonica contro l'*aprepeia* teologico-morale dell'immagine del divino proposta nelle narrazioni mitiche omeriche ed esiodee (vd. *infra*), ma tali narrazioni si trasformano, nell'ottica neoplatonica, profondamente influenzata da suggestioni orfico-pitagoriche⁴², in messaggi di natura misterica che i poeti-teologi avrebbero composto per divina ispirazione, atti a *rivelare* principi e verità teologico-filosofici (naturalmente quelli elaborati o condivisi in ambito neoplatonico).

Al *revival* della critica platonica alla poesia, segnatamente omerica ed esiodea, in quanto foriera di un'immagine inappropriata e diseducativa del divino (vd. *infra*, § 4), risulta inoltre connessa l'evoluzione dell'allegoresi sostitutiva in senso apologetico-zetematico, che si riconosce nelle fonti di piena età imperiale (dell'epoca che cioè ha visto la rifioritura del platonismo evolutasi nel neoplatonismo), e che, come già rilevato, ha comportato la

³⁹ Sull'allegoresi dieretica (elaborata e impiegata in ambito medio-platonico e neoplatonico [vd. *infra*]) vd. in particolare Bernard 1990, 276-290 e *passim*, nello specifico sulla differenza fra allegoresi sostitutiva e dieretica 1-20; 276-281; cfr. inoltre Pontani 2005a, 9-10; 30-31; Ramelli-Lucchetta 2004, 398 n. 154; Russell-Konstan 2005, xxiii-xxiv.

⁴⁰ Vd. nota precedente e cfr. *e.g.* il caso di Plot. *Enn.* V 1, 7, 33-37 in comm. F 3.

⁴¹ Tipici esempi di allegoresi dieretica sono l'*Antrum Nympharum* di Porfirio o gli estratti allegorici del commentario procliano alle *Opere* di Esiodo confluiti nel *corpus* degli *scholia vetera* esiodei (su cui vd. appendice, § 3). Sull'allegoresi neoplatonica (dieretica e non) e la sua natura squisitamente filosofico-teologica (oltre che apologetica: vd. *infra*) vd. Lamberton 1986; Bernard 1990, *passim*; Lamberton-Keaney 1992, 115-133; Lamberton 2002; Struck 2010. Per l'allegoresi *filosofica* di Psello, fortemente influenzata nella tecnica esegetica e nei contenuti da quella neoplatonica, in particolare porfiriano-dieretica, nella quale s'intersecano vari elementi teologico-cristiani vd. Cesaretti 1991, 29-123 (per il rapporto fra questa allegoresi e l'opera tzetiziana vd. Cesaretti 1991, 127-144; comm. T 2 e appendice, § 3; per il tendenziale rifiuto di tale allegoresi da parte di Eustazio vd. van der Valk 1971, CXI-CXII).

⁴² Vd. in comm. F 3 con n. 18 Brisson 1990; Taormina 2012.

confusione e sovrapposizione concettuale e terminologica fra allegoria-allegoresi scientifico-filosofica e allegoria-allegoresi retorico-letteraria (vd. *supra*, § 1.2).

È stato infatti efficacemente segnalato in passato⁴³ come la concezione dell'allegoresi in quanto strumento apologetico del poeta, Omero in particolare, esplicitamente dichiarata nonché espressa in termini teorico-programmatici nelle fonti di questo periodo, dalle quali dipende la percezione dell'allegoresi *tout court* in quanto “strumento apologetico” nella storia degli studi, oggi solo in parte superata⁴⁴, sia appunto una specificità di tali fonti (vd. *infra*) e come quanto è possibile ricavare dalle altre testimonianze superstiti sull'impiego dell'allegoresi a partire dall'età arcaica riveli un quadro assai più variegato in termini di specifici interessi e finalità (vd. *supra*, § 1.3 e *infra*, § 4). Pare inoltre improbabile che tali molteplici interessi e finalità, in relazione ai quali è stato in origine elaborato e poi *variamente* applicato lo strumento dell'interpretazione allegorica, abbiano contemplato “la difesa del poeta”, e tanto più improbabile risulta che con essa siano coincisi, in contesti in cui i grandi poeti antichi, ben lungi dal necessitare di essere difesi, rappresentavano a livello di sensibilità comune l'autorità prestigiosa per eccellenza e la fonte a tutti nota e condivisa di ogni conoscenza e verità⁴⁵.

Anzi sembra piuttosto che l'allegoresi scientifico-filosofica sia stata in origine elaborata e poi praticata nei più svariati contesti proprio per sfruttare tale notorietà e prestigio, a vantaggio delle “nuove” teorie, di natura scientifica, filosofica, teologica etc., riconducendo all'autorità dei poeti queste ultime a fini sostanzialmente didattico-gnoseologici e/o argomentativi (vd. *infra*, § 4).

Che nelle fonti di età imperiale di cui si è detto l'accusa dalla quale s'intende difendere Omero, attraverso il ricorso all'allegoria-allegoresi, sia segnatamente quella platonica risulta evidente sia dalle più o meno esplicite dichiarazioni in proposito che si leggono in questi testi⁴⁶ sia dall'appartenenza di alcuni degli autori degli scritti in questione alla scuola neoplatonica o ad ambiti direttamente e specificamente influenzati dal platonismo. Si tratta inoltre di opere per lo più strutturate e prodotte in un'ottica eminentemente se non esclusivamente retorica, come le *Questioni omeriche* di Eraclito⁴⁷ o alcune orazioni di Dione

⁴³ Vd. in particolare Tate 1929; Lanata 1963, 104-111; 240-247; Janko 2002-2003.

⁴⁴ Cfr. e.g. Vergados 2010, *passim*; Hunter 2015, 675-680; Nünlist 2015b, 737-738; cfr. inoltre Biondi 2015, 78-98 e Piano 2016, 286-288 con particolare riferimento alla riflessione porfiriana in cui è menzionato Teagene di Reggio (vd. *infra*).

⁴⁵ Vd. in particolare Tate 1929; Lanata 1963, 104-111 e cfr. *infra*, § 4.

⁴⁶ Vd. note successive; i testi citati in Pontani 2005a, 38-40; e cfr. *infra* Dio Chrys. *Or.* 53, 1-5, pp. 109, 21-111, 1 von Arnim: (...) τούτων δὲ πρότερος Πλάτων πανταχοῦ μέμνηται, τὴν μὲν ἡδονὴν καὶ χάριν τὴν τῶν ἐπῶν ἐκκληττόμενος, πολλάκις γε μὴν ἐπιμεμφόμενος ἐν τοῖς περὶ θεῶν μύθοις τε καὶ λόγοις, ὥς οὐ συμφέροντα τοῖς ἀνθρώποις οὐδαμῶς αὐτὸν εἰρηκότα (...).

⁴⁷ Sulla datazione dell'opera, forse primi decenni del II sec. d.C., vd. Pontani 2005a, 5-17; Russell-Konstan 2005, xi-xiii. L'intento squisitamente apologetico dell'opera di Eraclito è da questi più volte chiaramente sottolineato, ma anche che il principale detrattore contro cui si intende svolgere l'arringa in difesa di Omero sia proprio Platone (insieme ad Epicuro) è esplicitamente dichiarato dall'autore (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 4, 1-4; cfr. Pontani 2005a, 38-40; Russell-Konstan 2005, xix-xxi; xxvii-xxix).

Crisostomo⁴⁸, concepite come orazioni pseudo-giudiziarie in difesa del poeta o suoi panegirici, oppure di natura parzialmente, come le stesse *Questioni omeriche* di Eraclito⁴⁹, o squisitamente, come le *Questioni omeriche* di Porfirio, critico-letteraria⁵⁰.

Come già osservato (vd. *supra*, § 1.2), in questi contesti di natura apologetico-retorica i “concetti” di allegoria scientifico-filosofica e retorico-letteraria si confondono e l’allegoresi scientifico-filosofica subisce una sostanziale rifunzionalizzazione da strumento eminentemente scientifico-filosofico, impiegato per rintracciare nel mito e/o nei testi dei grandi poeti antichi sottese allusioni a principi e/o fenomeni afferenti ai vari settori della “ricerca moderna”, a strumento di carattere prettamente critico-letterario, impiegato non più per ricostruire un sotteso messaggio di natura sapienziale celato sotto il piano della narrazione mitico-poetica e dall’economia di quest’ultima del tutto autonomo, bensì per rintracciare

Scopo dell’opera è difendere Omero dalle accuse di empietà rivoltegli da coloro, e segnatamente Platone, che leggono in maniera letterale gli episodi mitici narrati nei poemi (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 2-4; 21, 1). Eraclito seleziona una serie di episodi, quelli che a suo dire suscitarono il maggior numero di polemiche contro il poeta, e spiega come Omero in essi non intendesse esprimersi alla lettera ma trasmettere messaggi in forma simbolica. In quest’ottica in più occasioni Eraclito riporta per lo stesso episodio più di una allegoresi, che egli presenta in quanto “cura del mito” (vd. *θεραπεία* e *ἀντιφάρμακον* in Heracl. *Quaest. Hom.* 6, 1; 22, 1: cfr. *supra*, § 1.2 per l’analoga concezione in ambito bizantino), anche fra loro del tutto incompatibili (vd. e.g. comm. F 1), senza prendere, tranne rare occasioni, posizione su quella che ritiene essere corretta, perché suo scopo non è capire cosa davvero Omero intendesse esprimere in modo allusivo bensì solo “provare” che non ha detto davvero quello che in realtà ha detto (vd. e.g. Heracl. *Quaest. Hom.* 27, 4). Va notato come, analogamente a quanto si può riscontrare per la “cura del mito” bizantina (vd. *supra*, § 1.2 e *infra*, § 2), anche nell’opera di Eraclito alla componente prevalentemente allegorica si aggiungono esegesi di natura evemeristico-palefatea e alcune sovrinterpretazioni del testo omerico, come quelle proposte da Cratete (vd. *infra*, § 4), anch’esse *potenzialmente* funzionali alla riconsiderazione delle “verità” espresse dal poeta: varrà la pena segnalare però che l’esegesi di Cratete viene esplicitamente indicata dallo stesso Eraclito come esegesi *non allegorica*, diversa dall’allegoresi (Eraclito propone infatti l’interpretazione di Cratete come φιλοσοφία [vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 27, 4], contrapponendola all’esegesi allegorica dello stesso passo): cfr. Savio 2017, 252 n. 53; 296-300. Sull’impostazione eminentemente retorica dell’opera di Eraclito, che si rivela molto vicina alle orazioni di Dione Crisostomo vd. Pontani 2005a 10-13, 20-21 e *infra* Dio Chrys. *Or.* 53. Per alcuni aspetti l’opera eraclitea si avvicina al *De Homero* dello Ps.-Plutarco, che condivide con l’opera di Eraclito non solo l’impiego ricorrente di una medesima fonte, molto probabilmente una raccolta di materiale allegorico eterogeneo riletto in un’ottica complessivamente stoica (vd. *infra*, §§ 5.2, 5.3.2-5.3.3), ma anche il carattere prevalentemente compilativo (vd. *infra*), per quanto rielaborato in chiave autoriale, dei materiali allegorici proposti. Ciò che distingue nettamente l’approccio dei due lavori però è la funzione di tale compilazione: accumulo di prove, che scagionino il poeta dall’accusa di empietà o inappropriatezza, per Eraclito, raccolta dossografica sulle conoscenze del poeta e i contenuti sapienziali che egli ha celato nei poemi per lo Ps.-Plutarco (sul carattere compilativo dell’opera pseudo-plutarchea e la natura originariamente eterogenea delle nozioni in essa riportate vd. Kindstrand 1990, 7-10).

⁴⁸ Vd. e.g. *infra* Dio Chrys. *Or.* 53 e cfr. la perduta apologia di Omero in quattro libri Ὑπὲρ Ὀμήρου πρὸς Πλάτωνα menzionata dalla *Suda* (vd. *Sud.* δ 1240 [s.v. Δίων, ὁ Πασικράτους, Προυσαεύς]).

⁴⁹ Sull’aspetto critico-letterario dell’opera di Eraclito vd. Pontani 2005a, 20-21; Russell-Konstan 2005, xxi-xxiv.

⁵⁰ Sulla concezione apologetico-zetematica dell’allegoresi nelle *Questioni omeriche* porfiriane, sostanzialmente analoga a quella di Eraclito vd. *infra* e cfr. Pontani 2005a, 10 n. 20. Cfr. inoltre e.g. le considerazioni sul potenziale diseducativo dei miti omerici, nonché sull’allegoresi in quanto mezzo per superarlo nell’opera critico-letterario-pedagogica di Plutarco *Quomodo adulescens poetas audire debeat* (vd. e.g. *supra* in [§ 1.2] Plut. *Quomodo adul.* 19e-f).

l'unico vero significato del testo nella sua dimensione poetico-letteraria e in particolare per risolvere proprio ζητήματα connessi all'*aprepeia* teologico-educativa di alcuni episodi mitico-poetici, ossia per superare il "problema", in origine squisitamente culturale-"sapienziale", e in questi contesti divenuto anche e primariamente critico-letterario posto dal giudizio platonico (vd. *supra*, § 1.2 e *infra*).

Dal momento che in quest'ottica il significato allegorico è inteso in quanto ἀπολογία, "difesa" del poeta e della sua opera⁵¹, esso deve obliterare completamente quello poetico-letterario, divenendo parte integrante del messaggio poetico e l'interpretazione allegorica è così concepita sul medesimo piano dell'interpretazione delle varie forme di espressione poetica di natura metaforico-allusiva (vd. *supra*, § 1.2). In questo modo l'allegoresi, in quanto mezzo per risolvere ζητήματα è concepita e presentata al contempo come strumento apologetico (ἀπολογία) e λύσις, strumento risolutivo/interpretativo del dettato poetico, nella sua dimensione tecnico-poetica, nella fattispecie ἀπὸ τῆς λέξεως, cioè a partire "dalle parole" del poeta, nelle quali si rintracciano rimandi simbolico-metaforici ad altre "parole" (che andranno a comporre il messaggio allegorico)⁵².

Altra caratteristica dei materiali allegorici proposti in questo tipo di fonti è la loro natura quasi esclusivamente compilativa: si tratta infatti per lo più di *interpretamenta* elaborati in origine in contesti e con finalità eterogenei, in buona parte già oggetto di compilazione e rilettura in contesti stoico-stoicheggianti, riproposti e rifunzionalizzati in questi scritti appunto in chiave apologetico-zetematica⁵³.

Si dovrà inoltre considerare la tendenza degli autori di questi lavori a proiettare le proprie specifiche finalità di natura squisitamente apologetico-zetematica sugli *interpretamenta* allegorici o più in generale sulle considerazioni relative alla "bontà" dei contenuti dei poemi omerici che essi ripropongono⁵⁴: ossia la tendenza a ridurre queste elaborazioni, prodotto di contesti, premesse e scopi fra loro variegati e anche profondamente differenti a mezzi di accusa o di difesa del poeta⁵⁵. Il fatto che nel novero dei testi in questione rientri la maggior

⁵¹ Vd. *infra* Porph. *Quaest. Hom. ad Il.* 20, 67, pp. 240-241 Schrader.

⁵² Vd. *infra* Porph. *Quaest. Hom. ad Il.* 20, 67, pp. 240-241 Schrader. Solo così concepita l'allegoria scientifico-filosofica va a coincidere perfettamente con l'allegoria retorico-letteraria (vd. *supra*, § 1.2), *metafora* complessa/continuata, e la sua interpretazione diviene pertanto strumento di critica tecnico-poetica e come tale viene inserita da Porfirio nelle *Questioni omeriche*, nel novero delle λύσεις, di aristotelica "origine" (vd. Arist. *Poet.* cap. 25: cfr. *infra*, § 4), in quanto ulteriore forma di λύσις critico-letteraria d'interpretazione delle espressioni poetiche di natura metaforica, la λύσις ἀπὸ τῆς λέξεως: vd. Combellack 1987.

⁵³ Sulla natura variegata e compilativa delle fonti da cui risultano attinti i materiali allegorici riproposti da Eraclito e Porfirio, in particolare per la fonte comune ai due scritti, una raccolta (o forse più raccolte) di *interpretamenta* allegorici dall'origine eterogenea complessivamente riletti in chiave stoico-stoicheggiante vd. *infra* (in §§ 5.2, 5.3.2-5.3.3) Diels 1879, 88-99; Schrader 1880-1890, 396-397; Reinhardt 1910, 1-21; Ramelli 2003, 42-43; Pontani 2005a, 20-32.

⁵⁴ Cfr. Lanata 1963, 104-111; 240-247; Pontani 2005a, 20-32 e nota successiva.

⁵⁵ Tate (1929, 142-145) ha efficacemente rilevato che le testimonianze di Platone (vd. in particolare Pl. *Resp.* 378d-e: Ἦρας δὲ δεσμούς ὑπὸ ὕεος καὶ Ἡφαίστου ῥίψει ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὀμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὗτ' ἐν

ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοίων. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ, ἀλλ' ἃ ἂν τηλικούτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίνεσθαι· ὢν δὴ ἴσως ἔνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν; un concetto simile emerge anche in Pl. *Phdr.* 229b-230a [vd. *infra*, § 2]) non suggeriscono, e forse nemmeno consentono, di riconoscere nel modo in cui lo stesso Platone chiama in causa la pratica della ricerca delle ὑπόνοια, ossia dell'interpretazione allegorica (vd. *supra*, § 1.3), praticata in età arcaica e classica, un indizio della funzione apologetica di tale pratica. Tate ha infatti mostrato (ma cfr. anche Lanata 1963, 104-111; 240-247; Richardson 1975; Tulli 1987; Janko 2002-2003) che la riflessione, sull'inutilità e l'inefficacia dell'allegoresi al fine di rendere educativamente accettabili i poemi o di affrancare la ricerca scientifico-filosofica dall'*auctoritas* e dal prestigio di cui erano evidentemente investite le antiche credenze contenute in essi, sia formulata in specifica risposta all'attacco e alla critica all'epica omerica, che lo stesso Platone stava energicamente portando avanti. È Platone che, evidentemente in minoranza (vd. *infra*, § 4), attacca il poeta ed è solo nell'ottica del "processo" all'epica omerica che Platone si riferisce all'allegoresi, come l'unico strumento che *potrebbe* "scagionare" i poemi, ma che si rivela esso stesso insufficiente in quanto inefficace sul piano pedagogico, rendendo la condanna dei poemi (naturalmente in una prospettiva squisitamente epistemologica ed educativa, non poetico-letteraria: vd. *infra*, § 4) senza appello. La riflessione svolta da Tate a proposito delle considerazioni di Platone sull'allegoresi in quanto frutto della proiezione della "specific ottica platonica" su una pratica diffusa e praticata in diversi contesti e con differenti finalità si applica perfettamente anche alle formule impiegate nelle opere retorico-apologetiche di età imperiale come quella di Eraclito (vd. *supra*) o nelle riflessioni sul carattere apologetico dell'allegoresi in quanto strumento di risoluzione dell'*aprepeia* etico-teologica dei miti omerici (vd. *infra* Porph. *Quaest. Hom.* ad *Il.* 20, 67, pp. 240-241 Schrader: τοῦ ἀσυμφόρου μὲν ὁ περὶ θεῶν ἔχεται καθόλου λόγος, ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ ἀπρεποῦς· οὐ γὰρ πρέποντας τοὺς ὑπὲρ τῶν θεῶν μύθους φησίν. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην κατηγορίαν). Particolarmente rappresentative di una simile dinamica si rivelano le formule impiegate da Dione Crisostomo per riferire sinteticamente le diverse posizioni su Omero in ambito filologico e filosofico nel senso più ampio di entrambi i termini: vd. Dio Chrys. *Or.* 53, 1-5, pp. 109, 21-111, 1 von Arnim: ὁ μὲν Δημόκριτος περὶ Ὀμήρου φησὶν οὕτως· Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων· ὥς οὐκ ἐνὸν ἄνευ θείας καὶ δαϊμονίας φύσεως οὕτως καλὰ καὶ σοφὰ ἔπη ἐργάσασθαι. πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι γεγράφασιν οἱ μὲν ἄντικρυς ἐγκωμιάζοντες τὸν ποιητὴν ἅμα καὶ δηλοῦντες ἕνια τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων, οἱ δὲ αὐτὸ τοῦτο τὴν διάνοιαν ἐξηγοῦμενοι, οὐ μόνον Ἀρίσταρχος καὶ Κράτης καὶ ἕτεροι πλείους τῶν ὕστερον γραμματικῶν κληθέντων, πρότερον δὲ κριτικῶν. καὶ δὴ καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης, (...). τοῦτων δὲ πρότερος Πλάτων πανταχοῦ μέμνηται, τὴν μὲν ἡδονὴν καὶ χάριν τὴν τῶν ἐπῶν ἐκπληττόμενος, πολλάκις γε μὴν ἐπιμεμώμενος ἐν τοῖς περὶ θεῶν μύθοις τε καὶ λόγοις, ὥς οὐ συμφέροντα τοῖς ἀνθρώποις οὐδαμῶς αὐτὸν εἰρηκότα (...). περὶ μὲν δὴ τούτων ἕτερος λόγος πλείων καὶ μακρότερος καὶ οὐ ῥάδιος, πρότερον Ὅμηρος ἤμαρτε περὶ ταῦτα ἢ φυσικούς τινας ἐνόητας ἐν τοῖς μύθοις λόγους κατὰ τὴν τότε συνήθειαν παρεδίδου τοῖς ἀνθρώποις. (...). ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν [τοῦ] Ὀμήρου ψέγει, ἅμα διηγούμενος καὶ διδάσκων ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραπεν, ὅπως μὴ φαίνεται αὐτὸς αὐτῷ μαχόμενος ἐν τισὶ δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρησθαι. ὁ δὲ λόγος οὗτος Ἀντισθένης ἐστὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν δόξη, τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ. L'orazione è concepita come una sorta di processo al poeta, con una netta schematizzazione e semplificazione, in cui ambito filosofico, teologico, etico, scientifico e poetico-letterario si confondono, perché scopo dell'esercitazione retorica composta da Dione è quello di delineare due fronti che sostengano omogeneamente la medesima posizione, l'una nettamente opposta all'altra: in questo modo chi ha sostenuto la "bontà" di Omero o dei contenuti da lui inseriti nei poemi, originariamente per *gli scopi e nei contesti più diversi*, viene presentato da Dione sotto l'etichetta di coloro che non biasimano il poeta/lo difendono (segnatamente dalla critica di Platone, il quale viene significativamente presentato come unico sostenitore del fronte anti-omerico: vd. *supra*) anche laddove, come nel caso di Democrito, Aristarco, Cratete, Antistene e Zenone, e molto probabilmente dello stesso Aristotele (vd. *infra*, § 4), il "giudizio" etico del poeta e/o dei contenuti della sua opera era totalmente estraneo alla loro originale riflessione, o, in ogni caso, non ne costituiva l'obiettivo primario (vd. *infra*, § 4).

parte degli scritti di natura allegorica giunti per tradizione diretta e/o in *excerpta* particolarmente numerosi ed estesi⁵⁶, processo di sicuro favorito dalla selezione operata in questo senso in ambito bizantino (vd. *supra*, § 1.2), ha certamente comportato una distorsione della percezione moderna del fenomeno dell'interpretazione allegorica in quanto strumento di natura squisitamente o eminentemente apologetico-zetematica (vd. *supra*).

La riflessione che ha sicuramente pesato di più in questo senso è quella di Porfirio⁵⁷, il quale nel presentare l'interpretazione allegorica in quanto ἀπολογία e λύσις ἀπὸ τῆς λέξεως (vd. *supra*), ossia nella *specific* funzione in cui essa è impiegata, o meglio in cui sono riproposti *interpretamenta* allegorici di varia origine, nelle *Questioni omeriche*⁵⁸, riferisce come questo tipo di interpretazione sia molto antica e sia stata inaugurata da Teagene di Reggio, e presenta una sorta di catalogo degli abbinamenti allegorici più diffusi e dalla tradizione più antica, probabilmente influenzato da un tramite stoico-stoicheggiante⁵⁹. Tali corrispondenze

⁵⁶ Cfr. Pontani 2005a, 16. Si tratta in particolare delle *Questioni omeriche* di Eraclito e di quelle di Porfirio; cui si aggiungono l'*Antrum Nympharum* dello stesso Porfirio e gli estratti del commentario di Proclo alle *Opere* di Esiodo confluiti in grande quantità negli scolii all'opera esiodica (vd. appendice, § 3), che pur essendo esempi di allegoresi dieretica, squisitamente teologico-filosofica, condividono dell'allegoresi sostitutiva di natura apologetico-zetematica la funzione di inaggirabile strumento di comprensione dell'unico vero messaggio poetico: vd. *supra*.

⁵⁷ Vd. Porph. *Quaest. Hom.* ad *Il.* 20, 67, pp. 240-241 Schrader: τοῦ ἀσυμφόρου μὲν ὁ περὶ θεῶν ἔχεται καθόλου λόγος, ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ ἀπρεποῦς· οὐ γὰρ πρέποντας τοὺς ὑπὲρ τῶν θεῶν μύθους φησίν. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην κατηγορίαν οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λέξεως ἐπιλύουσιν, ἄλληγορίᾳ πάντα εἰρησθαι νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως, οἷον ἐν ταῖς ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν. καὶ γὰρ φασὶ τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ καὶ τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ μάχεσθαι καὶ τὸ κοῦφον τῷ βαρεῖ. ἔτι δὲ τὸ μὲν ὕδωρ σβεστικὸν εἶναι τοῦ πυρός, τὸ δὲ πῦρ ξηραντικὸν τοῦ ὕδατος. ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσι στοιχείοις, ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν, ὑπάρχει ἡ ἐναντιώσις καὶ κατὰ μέρος μὲν ἐπιδέχεσθαι φθορὰν ἅπαξ, τὰ πάντα δὲ μένειν αἰώνιος. μάχας δὲ διατίθεσθαι αὐτόν, διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα καὶ Σκάμανδρον, τὴν δ' αὖ σελήνην Ἄρτεμιν, τὸν ἀέρα δὲ Ἥραν καὶ τὰ λοιπὰ. ὁμοίως ἔσθ' ὅτε καὶ ταῖς διαθέσεσι ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηνᾶν, τῇ δ' ἀφροσύνῃ τὸν Ἄρεα, τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἑρμῆν, [τῇ λήθῃ δὲ τὴν Λητώ], καὶ προσοικειοῦσι τούτοις: οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὧν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως.

⁵⁸ Per simili *interpretamenta* delle "teomachie", in quanto rappresentazione delle trasformazioni fisiche comportate dall'interazione fra gli elementi, chiaramente influenzati in modo più o meno diretto da un influsso stoico, cfr. Heracl. *Quaest. Hom.* 53-58; Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 102; cfr. *infra*, in § 5.2, *Sch. ex. Il.* 399-406 ~ *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 399, pp. 22, 1-23, 20 ~ Eustath. *ad Il.* 122, 46-123, 13 (+ Eustath. *ad Il.* 123, 14-32); vd. Eustath. *ad Il.* 1196, 37-1197, 21). Vd. le considerazioni di Schrader (1880-1890, 396-397), sull'origine stoico/stoicheggiante di buona parte degli *interpretamenta* allegorici riferiti nelle *Questioni omeriche* di Porfirio e cfr. e.g. i testi considerati in comm. F 3*; con particolare riferimento al passo in questione vd. Ramelli-Lucchetta 2004, 53 n. 17 e Biondi 2015, 57-58 con bibliografia e nota successiva.

⁵⁹ Si tratta di corrispondenze, alcune delle quali meramente metaforiche ancor prima che allegoriche, estremamente diffuse e condivise in contesti di diversa ispirazione (cfr. Biondi 2015, 57-78), nonché probabilmente attinte da Porfirio da una fonte stoico-stoicheggiante (vd. nota precedente). Per l'associazione Era ~ ἄήρ vd. *infra*, § 5.2 e comm. F 5, per quella Efesto ~ fuoco vd. comm. F 1; F 6, §§ 1.1, 2.1, per quella Apollo ~ Sole vd. comm. F 8, per quella Poseidone ~ acqua cfr. e.g. *infra*, in § 5.2, *Sch. ex. Il.* 399-406 ~ *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 399, pp. 22, 1-23, 20 ~ Eustath. *ad Il.* 122, 46-123, 13 (+ Eustath. *ad Il.* 123, 14-32), per quella Atena ~ φρόνησις vd. *infra*, in § 4, Democr. fr. 68 B 2 D.-K.: *Etym. Orion.* p. 153, 4-7 Sturz e Pl. *Cra.* 407a8-b6, per quella Ermete ~ λόγος vd. in comm. F 4 l'allegoresi di Oto ed Efialte in quanto rappresentazione dei due tipi di λόγος, di cui Ermete sarebbe una sintesi, in *Sch. D Il.* 5, 385, vd. lo stesso *interpretamentum* in comm. F 4 anche per quella Ares ~

allegoriche si possono senza dubbio ricondurre ad ambienti in cui l'impiego dell'allegoresi non solo non sembra essere stato animato da una finalità apologetica, ma non pare nemmeno averla contemplata⁶⁰. Lo stesso sembra potersi dire dell'impiego dell'allegoresi ai tempi di Teagene (VI sec. a.C.)⁶¹, per il quale non c'è ragione di dubitare che abbia usato, se non proprio inventato, l'allegoresi, ma che sembra davvero improbabile l'abbia concepita in quanto ἀπολογία del testo che in età arcaica costituiva più che in ogni altra fase storico-culturale della grecità la base condivisa di ogni sapere (vd. *infra*, § 4)⁶².

2. Egesi evemeristico-palefatea (non allegorica)

Si tratta di una tecnica di interpretazione storico-realistica del mito (vd. *infra*), spesso definita come “razionalizzazione” dello stesso⁶³, la quale, pur impiegando *strumenti* esegetici strettamente affini a quelli dell'allegoresi sostitutiva (vd. *infra*) e pur essendo per ciò talvolta tendenzialmente confusa con quest'ultima o ad essa sovrapposta⁶⁴, se ne distingue decisamente (almeno alla sua origine e quasi certamente in tutto il “mondo antico”: vd. *infra*) in termini di specifici presupposti e finalità.

ἀφροσύνη/θυμός, per quella Afrodite ~ ἐπιθυμία cfr. le varie interpretazioni della dea in quanto simbolo della φιλία in comm. F 7. Per quanto riguarda l'eventuale effettiva connessione fra le associazioni menzionate da Porfirio e l'attività esegetica di Teagene (cfr. Biondi 2015, 57-78) andrà tenuto presente che Porfirio riferisce all'autorità di Teagene esclusivamente il *metodo* d'interpretazione allegorica e non le specifiche associazioni.

⁶⁰ Per quanto riguarda l'allegoresi dei presocratici vd. in particolare Tate 1929; Lanata 1963, 104-111; 240-247; Janko 2002-2003 e *infra*, § 4; per quanto riguarda la funzione prettamente teologico-filosofica del mito, più che del testo omerico in sé, degli Stoici vd. *infra*, § 4.

⁶¹ Sulla collocazione cronologica di Teagene (seconda metà del VI sec. a.C.) vd. Biondi 2015, 31-32 con bibliografia.

⁶² Pur volendo ammettere l'ipotesi (vd. Biondi 2015, 85-90 con bibliografia; Piano 2016, 286-288) che Teagene abbia effettivamente impiegato l'allegoresi in quanto mezzo per “salvare Omero” dagli attacchi di Senofane (vd. *infra*, § 4) e Pitagora, non pare davvero verosimile e soprattutto è contraddetta da quanto ci testimoniano le fonti (vd. *supra*, §§ 1.2-1.3 e *infra*, § 4) l'idea che l'allegoresi *nel suo complesso* sia stata concepita ed impiegata in quanto mezzo per salvare il poeta da detrattori che evidentemente hanno sempre comunque costituito un “partito minoritario”, a fronte del prestigio che risulta essere stato universalmente riconosciuto all'*auctoritas* del poeta, seppur con specificità che variano (anche sensibilmente) nei diversi contesti, in tutte le fasi della “grecità” e che trova significativa conferma proprio negli sforzi che in epoche e contesti diversi personaggi come Senofane e Platone hanno dedicato a liberare la ricerca scientifico-filosofica dal principio di autorità omerica (vd. *infra*, § 4).

⁶³ L'impiego dell'etichetta “razionalizzazione del mito”, generica e soggetta a molteplici potenziali interpretazioni (cfr. le considerazioni su questo punto specifico in Hawes 2014, 3 n. 2), si è rivelato particolarmente insidioso: ha infatti facilitato se non proprio comportato l'associazione, e la conseguente (inevitabile) almeno parziale confusione, in una medesima categoria, appunto quella della “razionalizzazione del mito”, dell'allegoresi scientifico-filosofica, dell'esgesi evemeristico-palefatea e di forme di “aggiustamento” del mito ispirate al principio di coerenza *interna* (vd. *infra*, § 3), ossia di strumenti esegetici fra loro anche profondamente differenti, soprattutto in termini di specifici presupposti e finalità, che in alcuni casi si rivelano reciprocamente incompatibili se non diametralmente opposti: vd. *infra*, nota successiva e § 3.

⁶⁴ Tale dinamica, che pare sostanzialmente estranea alle fonti “antiche”, risulta invece, anche se solo parzialmente, operante in ambito bizantino, probabilmente in quanto prodotto della sostanziale assimilazione di tutte le forme di esgesi “sovrinterpretativa” in quanto strumenti di “cura del mito” (vd. *infra*), nonché in alcuni studi moderni: cfr. e.g. Ramelli-Lucchetta 2004, 56-57; 72-78; 205-231.

Entrambi i metodi esegetici infatti consistono nella *sostituzione* degli elementi del mito e/o della narrazione poetico-letteraria con aspetti, personaggi e fasi di un evento “storico-reale”. Nell’esegesi storico-realistica, così detta evemeristica e/o palefatea (vd. *infra*), però l’evento reale si colloca all’*origine* del mito, costituisce cioè la base fattuale a partire dalla quale, per mezzo della successiva aggiunta di elementi di natura fantastico-soprannaturale sarebbe stata “plasmata” la narrazione mitica.

Tale creazione è concepita sia come prodotto “popolare”, cioè come frutto della trasmissione orale del racconto, di volta in volta caricato di nuovi significati frutto di suggestione⁶⁵, oppure parto del genio creativo del poeta (animato da uno scopo estetico-educativo)⁶⁶. Compito di chi applica questa forma di interpretazione è percorrere a ritroso tale processo, per ricostruire, attraverso associazioni metaforico-etimologiche, l’evento reale all’origine del mito. L’allegoresi storico-realistica riconosce invece, nella narrazione mitica e/o poetica, la *menzione in forma nascosta* da parte del poeta o degli antichi che hanno elaborato il mito di un evento o circostanza “storico-reali” (vd. *supra*, § 1.3.1.3).

Di esegesi storico-realistica (non allegorica) si possono dunque riconoscere due “tipi”, assimilabili sul piano strettamente tecnico-esegetico, ma diversi sotto il profilo dei presupposti e talvolta dell’applicazione. Il punto risiede nell’intenzionalità del poeta: analogamente a quanto è possibile riscontrare in relazione all’allegoresi stoica (vd. *infra*, § 4), anche per questo tipo di esegesi, è necessario distinguere fra il fatto/personaggio “storico” (ossia avvenuto/vissuto *realmente* in tempi remoti) concepito in quanto *origine* (fatto alla base) della narrazione mitica *oppure* in quanto spunto della composizione poetica.

Nel primo caso si tratta infatti di un processo del tutto indipendente dalla volontà del poeta, che si limita a riportare la *vulgata*, ossia la narrazione mitico-fantastica, la quale si è formata *col tempo* come prodotto della successiva aggiunta di elementi fantastici nelle diverse fasi di trasmissione orale del fatto/avvenimento: quest’ultimo ha finito così per trasformarsi nel mito che si legge nelle opere dei poeti, della cui origine “storica” il poeta, come i propri contemporanei, può anche aver perso completamente coscienza/memoria. Nel secondo caso è il poeta stesso che ha *plasmato* il mito, ossia l’episodio che narra, trasponendo poeticamente un fatto storico/reale in una narrazione fantastica⁶⁷.

⁶⁵ Vd. e.g. Palaeph. *De incred.* 3, 1-27 Festa: (...) ταῦτα ἔλεγον οἱ πολῖται (...) τούτου τοῦ πράγματος ἀληθινοῦ γενομένου ὁ μῦθος προσανεπλάσθη.

⁶⁶ Vd. e.g. Palaeph. *De incred.* 6, 8-10 Festa: τοὺς δὲ μύθους τούτους συνέθεσαν οἱ ποιηταί, ἵνα οἱ ἀκροώμενοι μὴ ὑβρίζοιεν εἰς τὸ θεῖον.

⁶⁷ Vd. *supra* e nota precedente per l’esplicita considerazione di questo tipo di dinamica nell’opera di Palefato, una delle principali testimonianze superstiti di applicazione sistematica dell’esegesi storico-realistica (vd. *infra*). Questa specifica concezione dell’esegesi evemeristico-palefatea, in quanto strumento per risalire allo spunto storico-reale, noto al poeta e a partire dal quale egli avrebbe plasmato la narrazione mitico-fantastica, è chiaramente contemplata nonché investita di una certa rilevanza in termini di riflessione teorica sul processo di composizione poetica e di sua interpretazione (con tutta probabilità frutto autonomo della visione bizantina: vd. *infra*) nella concezione eustaziana dell’esegesi omerica: vd. e.g. Eustath. *ad Il.* 128, 14-16: τοῦτο γοῦν, φασίν, εἰδὼς ὁ ποιητής, οἷα καὶ τοιούτων

Questo tipo di interpretazione del mito, in quanto narrazione tradizionale e/o in quanto prodotto poetico-letterario, pur essendo stata associata nella storia degli studi segnatamente all'attività di Evemero di Messene/Messina (IV-III sec. a.C.) e per questo spesso definita come esegesi evemeristica⁶⁸, risulta pratica già diffusa e consolidata ai tempi di Platone. Nel *Fedro* il personaggio di Socrate menziona infatti un tipico esempio di esegesi storico-realistica della narrazione mitica tradizionale: l'episodio del rapimento di Orizia, figlia di Eretteo, ad opera di Borea, sarebbe interpretato da alcuni in quanto frutto della rielaborazione in forma mitico-fantastica, occorsa nella trasmissione orale della notizia, della morte della giovane, caduta da una rupe a causa di un forte colpo di vento di origine settentrionale (~ Borea)⁶⁹.

ἐθῶν ἔμπειρος, ὄνγε καὶ Αἰγύπτιον γενεαλογοῦσί τινες, πλάττει ἐνταῦθα δωδεκαήμερον ἀποδημίαν Διὸς ἐξ ἱστορικῆς ἀφορμῆς καὶ νῦν εἰς τὸ πλάσμα ἐλθόν. ἕτεροι δὲ ἀλληγορίαν τινὰ καὶ εἰς τοῦτο φασι λέγοντες Δία μὲν τὸν ἥλιον (...).

⁶⁸ Sull'attività storiografica di Evemero e la sua particolare e specifica declinazione dell'esegesi storico-realistica del mito, limitata nelle testimonianze superstiti all'interpretazione degli dei in quanto sovrani o uomini potenti, storicamente soggetti a un processo di divinizzazione "popolare" vd. Vallauri 1956; Spyridakis 1968; Winiarczyk 1991; De Angelis-Garstad 2006.

⁶⁹ Pl. *Phdr.* 229b 4-230a 4: ΦΑΙ. εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἐνθὲνδε μέντοι ποθὲν ἀπὸ τοῦ Ἰλισοῦ λέγεται ὁ Βορέας τὴν Ὠρείθυιαν ἀρπάσαι; ΣΩ. λέγεται γάρ. ΦΑΙ. ἄρ' οὖν ἐνθὲνδε; χαρίεντα γοῦν καὶ καθαρὰ καὶ διαφανῆ τὰ ὑδάτια φαίνεται, καὶ ἐπιτήδεια κόραις παίζειν παρ' αὐτά. ΣΩ. οὐκ, ἀλλὰ κάτωθεν ὅσον δὴ ἢ τρία στάδια, ἢ πρὸς τὸ ἐν Ἀγρας διαβαίνομεν· καὶ ποῦ τίς ἐστι βωμὸς αὐτόθι Βορέου. ΦΑΙ. οὐ πάνυ νενόηκα· ἀλλ' εἰπέ πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πεῖθῃ ἀληθὲς εἶναι; ΣΩ. ἀλλ' εἰ ἀπιστοῖν, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην, εἴτα σοφίζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσιν ὥσαι, καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγονέναι—ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου· λέγεται γάρ αὖ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἐκεῖθεν ἀλλ' οὐκ ἐνθὲνδε ἡρπάσθη. ἐγὼ δέ, ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα χαρίεντα ἡγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ' αὐτῷ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἱπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὖθις τὸ τῆς Χιμαίρας, καὶ ἐπιπρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμυγάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπία τερατολόγων τινῶν φύσεων· αἷς εἰ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἅτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφία χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει. ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστὶ σχολή· τὸ δὲ αἴτιον, ὦ φίλε, τοῦτου τόδε. οὐ δύναμαί πο κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτόν· γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο εἶτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν (cfr. Santoni 2000, 24-25; Hawes 2014, 13-17). Nell'*ottica platonica* questo tipo di esegesi del mito, in quanto strumento per aggiornarlo e adattarlo a nuove necessità di natura scientifico-filosofica e didattica (vd. *infra*), è considerato in modo del tutto analogo all'allegoresi, ossia in quanto inutile perdita di tempo (vd. *infra*, § 4 sul giudizio platonico della poesia epica arcaica e del mito in essa narrato, nonché delle diverse forme di loro sovrinterpretazione ed aggiornamento scientifico-filosofici, in quanto strumenti inefficaci sul piano gnoseologico-didattico). L'interpretazione menzionata dal personaggio di Socrate era evidentemente finalizzata al superamento dei contenuti mitici tradizionali, ossia del principio di autorità e della portata educativa a questi socialmente riconosciuti, attraverso un loro "aggiornamento", cioè una rilettura che consentisse, seppur secondo specificità di volta in volta differenti, di ridurre tali contenuti mitico-fantastici a prodotto dell'invenzione umana, salvandone al contempo, sul piano ontologico-veritativo, il fondamento originario, individuato in fatti e personaggi *reali* che appartengono esclusivamente alla sfera "materialista" della storia, dell'esistenza e della società *umane*. La scelta di Platone rispetto ad un bisogno del tutto analogo, ossia rispetto alla rivendicazione di emancipazione della ricerca scientifico-filosofica dalle credenze tradizionali, si realizza invece nel sostanziale rifiuto di ogni forma di aggiornamento e/o conciliazione in quanto pratiche "antieconomiche", che distrarebbero il filosofo dal suo unico e specifico obiettivo, ossia la stessa ricerca scientifico-filosofica (οὐ δύναμαί πο κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτόν· γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο εἶτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν), la quale deve essere concepita secondo uno statuto epistemologico "nuovo" e totalmente autonomo

Anche l'esegesi storico-realistica, basata *strutturalmente* su schemi di corrispondenze analoghi a quelli impiegati nell'allegoresi sostitutiva, si rivela al pari di questa particolarmente versatile, in quanto consente di rintracciare nel mito la testimonianza "storica" di fatti, pratiche e più in generale di realtà dalla natura disparata: essa infatti risulta, al pari dell'allegoresi scientifico-filosofica, impiegata in contesti e con finalità specifiche fra loro molto differenziati.

Una delle testimonianze più significative di questo tipo di esegesi è certamente il *Περὶ ἀπίστων* di Palefato, autore la cui attività va con ogni probabilità collocata fra gli ultimi decenni del IV e i primi del III sec. a.C., forse allievo diretto di Aristotele e quasi di sicuro direttamente influenzato dal pensiero peripatetico⁷⁰. Si tratta infatti di opera d'autore (vd. *infra*) a noi nota per tradizione diretta, per quanto in forma epitomata, nella quale è raccolto, seppur secondo finalità di natura storico-scientifica piuttosto definite, un ampio campionario di interpretazioni storico-realistiche dai contenuti variegati: si tratta soprattutto di storie di uomini di potere o di fatti bellici (analoghe a quelle associate dalle fonti al nome di Evemero) e dell'originaria invenzione di strumenti tecnici o pratiche alle quali è riconosciuta una particolare rilevanza nel progresso della civiltà⁷¹.

La tradizione restituisce però altre raccolte "autoriali" di simili materiali⁷², che insieme alle numerose occorrenze di questo tipo di esegesi nelle compilazioni medievali⁷³ (meccaniche o "autoriali": vd. *infra* e cfr. § 4) ne testimoniano una volta di più la diffusione; l'applicazione di analoghe interpretazioni è inoltre attestata in contesti scientifici e/o filosofici, dove queste

rispetto al tradizionale ed ascientifico sistema di valori e di conoscenze basato sul mito e i poemi dei grandi poeti antichi (vd. *infra*, § 4 nn. 55; 92; 97).

⁷⁰ Per l'identificazione dell'autore del *Περὶ ἀπίστων* con il Palefato originario di Pario o Abido, vissuto fra IV e III sec. a.C., forse allievo diretto di Aristotele o comunque appartenente alla scuola peripatetica vd. Santoni 2000, 38-41; Ippolito 2016. L'appartenenza di Palefato al Peripato è testimoniata da Elio Teone (*RhG* 2, 96, 4-6 Spengel) e da Tzetze (*Hist.* 1, 561 Leone: ὁ δὲ σοφὸς Παλαίφατος ἀνὴρ ἐκ Περιπάτου). Per l'origine della definizione di Palefato da parte di Tzetze *anche* come "filosofo stoico" (vd. in appendice, § 3 Tz. *Hist.* 9, 398-437; 10, 415-433 Leone) vd. *infra*, § 4, n. 88.

⁷¹ Sull'opera di Palefato (ed. Festa 1902 [vd. pp. V-XXXIII per lo stato della tradizione]), in termini di impostazione e contenuti, e i problemi d'identificazione dell'autore vd. Santoni 2000, 9-43; Hawes 2014, 37-92; 227-238; Ippolito 2007; e nota precedente. Sulla circolazione e la notorietà dell'opera di Palefato negli ambienti eruditi di età comnena vd. comm. T 2 e appendice, § 3. Come esempi di esegesi palefatea cfr. *e.g.* le due interpretazioni proposte da Palefato nel *Περὶ ἀπίστων* rispettivamente a proposito dei Centauri (vd. Palaeph. *De incred.* 1, 1-47 Festa) e degli Sparti (vd. Palaeph. *De incred.* 3, 1-27 Festa) affrontate in appendice, § 3 in relazione al trattamento delle fonti da parte di Tzetze.

⁷² Si considerino in particolare i testi trasmessi dal ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 305, ossia il *Περὶ ἀπίστων*, attribuito nel ms. ad un certo Eraclito, da non confondersi con l'Eraclito autore delle *Questioni omeriche* (vd. Pontani 2005a, 8-9), e la raccolta anepigrafe *strutturalmente* analoga, che Festa (1902) denomina *Excerpta Vaticana*: sul contenuto delle due opere, entrambe edita da Festa (1902), vd. Hawes 2014, 93-118; 119-132.

⁷³ Per la presenza di questo tipo di esegesi nei *corpora* scolastici cfr. *e.g.* le interpretazioni del mito dell'imprigionamento di Ares ad opera di Oto ed Efialte (vd. *Il.* 5, 381-391) trattate in comm. F 4; per le opere di Tzetze e i *Commentari* eustaziani vd. *infra*.

risultano impiegate talora come strumento di ricerca storico-scientifica e talora in quanto mezzo gnoseologico-didattico e/o teologico-etico-filosofico⁷⁴.

Questa forma di esegesi si rivela, come accennato, inevitabilmente molto simile all'allegoresi, soprattutto formalmente, in quanto si realizza nella medesima individuazione di corrispondenze, tipica dell'allegoresi sostitutiva (vd. *supra*, § 1.3.1), fra elemento o aspetto della narrazione mitico-poetica e suo referente originario nel fatto o personaggio storico che ne costituisce l'origine tradizionale o lo spunto narrativo (corrispondenza che nell'allegoresi s'identifica nei vari aspetti del fenomeno o della nozione di cui s'intende rintracciare una sottesa allusione nel passo poetico, o nel mito in esso narrato vd. *supra*, §§ 1.2-1.3).

Una tendenziale confusione e/o assimilazione fra esegesi evemeristico-palefatea e allegoresi si registra frequentemente nelle fonti bizantine, in particolare negli esegeti omerici di età comnena, Tzetze ed Eustazio, anche se proprio nelle riflessioni di quest'ultimo permangono evidenti testimonianze dell'originaria distinzione fra i due metodi interpretativi, rilevabile *in primis* nella differenziazione terminologica fra ἀλληγορία ("contenuto allegorico") e ἱστορία ("contenuto storico-realistico"), quasi sistematicamente rispettata da Eustazio⁷⁵.

L'aspetto che soprattutto preme qui rilevare è che, nel quadro della concezione del mito e dei poemi omerici (e più in generale della poesia epica arcaica), nella loro dimensione culturale-"sapienziale" da un lato e in quella poetico-letteraria dall'altro, l'elemento sostanziale che accomuna, almeno alla loro origine (vd. *supra* e § 1.2), l'allegoresi e l'esegesi storico-

⁷⁴ Per l'impiego di questo tipo di esegesi del mito e delle divinità tradizionali, in quanto "oggetti" utili all'esistenza umana e benefattori che nella tradizione popolare avrebbero subito un processo di "divinizzazione", da parte di alcuni Sofisti, Prodicò in particolare, vd. Richardson 1975; Ramelli-Lucchetta 2004, 60-63; Domaradzki 2015; per l'esegesi storico-realistica del mito che le fonti associano al nome del cinico Diogene di Sinope vd. Ramelli-Lucchetta 2004, 76-78. L'interpretazione storico-evemeristica risulta inoltre menzionata fra gli strumenti di esegesi del mito e della divinità tradizionale impiegati, in un'ottica eminentemente teologico-filosofica (vd. *infra*, § 4), dalla scuola stoica nello pseudo-plutarco *De placitis philosophorum* (879c-880d: cfr. Long 1992, 51-52), ossia in una fonte relativamente tarda e di natura dossografico-compilativa la cui attendibilità su questo punto specifico, che non pare trovare significativi riscontri nel complesso della tradizione superstite, soprattutto in relazione alla speculazione dei vetero-stoici, potrebbe forse essere dubbia, ma che comunque rivela la notorietà e la diffusione di questo tipo di esegesi in epoche e contesti fra loro differenti. Per la natura affatto peculiare dell'interpretazione storico-realistica (forse concepita in senso propriamente allegorico: cfr. *supra* e *infra* e § 1.3.1.3) dell'episodio odissiacò che vede protagonisti Odisseo ed Eufione (vd. *Od.* 11, 305-320) trasmessa sotto il nome Demò, declinata in termini tecnico-scientifici e di storia della ricerca astronomica vd. comm. F 8.

⁷⁵ Sulla concezione dell'allegoresi in quanto "cura del mito" in ambito bizantino, con particolare riferimento alle riflessioni di Tzetze ed Eustazio vd. *supra*, § 1.2. Su come Tzetze si riferisca all'esegesi di Palefato, tipico esempio di interpretazione evemeristica (vd. *supra*), con i termini ἀλληγορία e derivati vd. e.g. T 2a-b con comm. T 2a-b e in appendice, § 3 Tz. *Hist.* 9, 398-437 Leone; 10, 415-433 Leone; sulle oscillazioni mostrate da Eustazio nella considerazione di questo tipo di esegesi, indicata dall'autore dei *Commentarii* con il termine ἱστορία (e derivati), per lo più distinta dall'allegoresi (vd. *supra* ed e.g. Eustath. *ad Il.* 128, 14-16), ma talvolta ad essa sovrapposta cfr. e.g. Eustath. *ad Il.* 426, 10-13 (καὶ τοῦτο μὲν τοῦ μύθου, ἡ δὲ καθ' ἱστορίαν ἀλληγορία βούλεται συνωμότας τινὰς ἐταίρους ἡλικιώτας τῷ Ἀλεξάνδρῳ συνασπίσαντας λάθρα ὡς ἐν ἡέρι, ἡγουν ἀορασίᾳ, ἐκ μέσου θεῖναι αὐτὸν συνεπιλαβομένης Ἀφροδίτης, ὃ ἐστὶ τοῦ περὶ τὴν Ἑλένην ἐπαφροδίτου κοινοῦ φίλτρου καὶ ἡμέρου) e vd. Cesaretti 1991, 248-251.

evemeristica (che andranno comunque considerate in quanto fenomeni distinti: vd. *supra*) risiede nella natura assolutamente extra-letteraria ed extra-poetica di entrambe (vd. *supra*, § 1.2 e *infra*, § 4).

L'esegesi evemeristico-palefatea infatti o si gioca sulla ricostruzione dell'origine di narrazioni tradizionali, ossia di un processo di cui il poeta non ha alcuna consapevolezza all'atto della creazione poetica e che pertanto non può in alcun modo rientrare fra gli strumenti critico-letterari atti a giudicare e valutare il processo di ποίησις, oppure essa individua niente più che lo *spunto* da cui il poeta è partito per comporre/inventare una porzione della narrazione epica. Tale spunto è totalmente sganciato dall'economia poetico-narrativa: non serve a comprendere il testo nella sua dimensione tecnico-poetica⁷⁶.

Come l'allegoresi scientifico-filosofica dunque anche l'esegesi storico-evemeristica affronta i poemi nella loro dimensione prettamente culturale, ossia in relazione alla natura e all'origine storico-culturale dei contenuti in essi narrati, interrogandosi sulla veridicità di tali contenuti e sul loro rapporto con la realtà, *altra* rispetto a quella rappresentata nei poemi o nel mito in sé (vd. *supra*, § 1.2 e *infra*, § 4). Questo tipo di interpretazione pertanto entra in gioco in contesti in cui l'esegesi del passo poetico o del mito è solo lo *strumento* di elaborazione di riflessioni di carattere filosofico-culturale (teologico, etico e scientifico) e non il *fine*.

3. Razionalizzazione "interna" del mito

La tradizione restituisce una serie di *interpretamenta* dedicati alla "correzione" di singoli elementi e/o episodi della narrazione mitico-poetica, ispirati al principio di coerenza *interna*, i quali per il proprio carattere "razionalistico" nella storia degli studi sono stati più o meno direttamente associati all'allegoresi, nonché sostanzialmente assimilati all'esegesi storico-realistica (vd. *supra*, § 2) e collocati insieme a quest'ultima sotto la comune etichetta di "razionalizzazione del mito"⁷⁷, laddove si tratta invece di riflessioni basate su presupposti e animate da finalità del tutto diversi e fra loro pressoché opposti.

Per quanto riguarda l'allegoresi, basterà notare come quest'ultima si realizzi nell'individuazione di un messaggio appartenente a un piano *altro* rispetto a quello della narrazione mitico-poetica e dall'economia di quest'ultima del tutto autonomo, mentre questo tipo di razionalizzazione *interna* al mito e alla narrazione poetica contempla e considera un *unico* piano, appunto quello della narrazione mitico-poetica, che esso si propone di "aggiustare" per restituirle quella coerenza interna che si presuppone essa possedesse in origine e che si ritiene perduta a causa di successive modifiche occorse nel processo di

⁷⁶ Diversa è, come già rilevato (vd. nota precedente e *supra*, § 1.2), la considerazione di questo tipo di esegesi in ambito bizantino, dove la necessità di "curare/aggiustare il mito" in ultima istanza prevale su ogni distinzione "antica", di cui pure restano tracce evidenti (vd. *supra*), e porta ad accomunare, in quanto tutti strumenti ugualmente funzionali alla θεραπεία τοῦ μύθου, sia allegoria-allegoresi retorico-letteraria, sia allegoria-allegoresi scientifico-filosofica, sia tutti i tipi di esegesi storico-evemeristica.

⁷⁷ Cfr. e.g. Ramelli-Lucchetta 2004, 175-176; 202-203; Broggiato 2013, 45-46; 74-77.

trasmissione della narrazione mitica tradizionale o del testo poetico: tali riflessioni infatti risultano anche impiegate in quanto argomentazione per specifiche scelte di natura critico-testuale di emendamento del testo omerico⁷⁸.

Relativamente all'esegesi storico-realistica di stampo evemeristico-palefateo si potrà invece facilmente notare come essa trovi il proprio presupposto primario e fondamentale nella negazione della "verità" e della consistenza reale della narrazione mitico-poetica nella sua forma "tradizionale", in particolare di tutti gli elementi "soprannaturali" in essa contenuti (e che anzi ne costituiscono il tratto distintivo), elementi che questo tipo di interpretazione mira a *superare* completamente ritenendoli il frutto della suggestione popolare o della fantasia del poeta (vd. *supra*, § 2).

Al contrario, il principio di coerenza *interna* applicato nel tipo di "razionalizzazione" in questione, non solo non si richiama a dimensioni *altre* rispetto a quella della dinamica narrativa del mito e/o della narrazione poetica, riferendosi esclusivamente ai contenuti della narrazione stessa, ma chiama in causa segnatamente proprio gli elementi soprannaturali di quest'ultima, dei quali non si discute l'eventuale veridicità o consistenza ontologica ma che all'*opposto* costituiscono l'argomento principe di questo tipo di riflessioni. Queste ultime infatti si realizzano proprio nell'adeguamento di specifici passaggi della narrazione mitico-poetica alle caratteristiche soprannaturali, sovrumane e divine che nell'economia complessiva della narrazione sono normalmente attribuite alle divinità, ai personaggi ad esse direttamente connessi, come indovini ed eroi, o agli oggetti da esse prodotti e/o impiegati.

Come esempi di questo tipo di considerazioni si possono citare:

1. La proposta di emendamento del testo di *Il.* 12, 25 trasmessa sotto l'*auctoritas* di Cratete di Mallo⁷⁹. Questi avrebbe ritenuto di correggere la lezione ἐννῆμαρ, "per nove giorni", in ἕν ἡμαρ, "un giorno", da intendersi con il significato "*in* un giorno". Il contesto è quello della distruzione del muro costruito dagli Achei a protezione delle navi: in apertura del XII canto dell'*Iliade* si anticipa che, una volta conquistata Troia e partiti gli Achei superstiti, Apollo e Poseidone, con la collaborazione di Zeus, abatteranno il muro deviando il corso di tutti i fiumi della regione contro di esso, per nove giorni (ἐννῆμαρ). Cratete avrebbe proposto la correzione di ἐννῆμαρ in ἕν ἡμαρ per ragioni di coerenza interna alla narrazione mitico-iliadica: com'è possibile infatti che tre divinità (dotate di potenza sovrumana) abbiano

⁷⁸ Vd. nota successiva.

⁷⁹ Vd. *Sch. ex. Il.* 12, 25: ἐννῆμαρ: οἱ μὲν «ἐν ἡμαρ»· οἱ δὲ ὅτι εὐεπίφορός ἐστιν εἰς τὰ ἐννέα· οἱ δὲ πρὸς παντελῇ ἀπόλειαν. ~ *Sch. D Il.* 12, 25: ἐννῆμαρ δ' ἐς τεῖχος: ἔνιοι δὲ δασέως καὶ διὰ τοῦ ἐνὸς ν ἀναγινώσκουσιν «ἐν ἡμαρ», ἵν' ἡ «μῦθ' ἡμέρα», ὥστε μὴ μειοῦσθαι τὴν τῶν θεῶν δύναμιν, μὴ δυνηθέντων καταστρέψαι λόγου θάττον τὸ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων ἐν μῦθ' ἡμέρα γεγονός. οἱ δὲ φασιν ὅτι διὰ τοῦτο ποταμοὺς ὁ ποιητὴς εἰσάγει καὶ θεοὺς παρίστησιν, οὐχ ἵνα μόνον ἀφανίσῃ τὸ τεῖχος, ἀλλὰ καὶ τὸν τόπον πρὸς τὸ μηδὲ ἵχνος φανῆναι. ~ Eustath. *ad. Il.* 890, 34: τὸ δὲ «ἐννῆμαρ» τινὲς δι' ἐνὸς γράφουσιν νῦν καὶ δασύνουσιν. ὧν καὶ ὁ Μαλλώτης ἐστίν, ἡγουν ὁ ἀπὸ Μαλλοῦ πόλεως, ὡς ἄτοπον ὄν, φησίν, Ἑλλήνας μὲν τὸ τεῖχος ἡμέρα μῦθ' κτίσαι, ὡς προϊστόρηται, Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ποσειδῶνα καὶ Δία δι' ἐννέα ἡμερῶν ἀφανίσαι αὐτό. = Cratete fr. 16 B.

necessitato di nove giorni per distruggere il muro che gli Achei, semplici mortali, avevano costruito in un solo giorno (vd. *Il.* 7, 433-466)? Il testo in origine concepito dal poeta doveva “necessariamente” indicare in non più di un giorno la durata della *divina* opera di distruzione, ossia in un tempo non maggiore di quello richiesto dall’*umana* opera di costruzione⁸⁰.

2. La riflessione sulla durata della guerra di Troia trasmessa nelle *Questioni omeriche* di Eraclito e qui attribuita all’allievo di Cratete, Erodico di Babilonia⁸¹. Secondo quest’ultimo gli Achei sarebbero giunti a Troia solo al decimo anno dalla partenza della spedizione: non avrebbe avuto infatti alcun senso che essi si recassero direttamente a Ilio dopo aver saputo da Calcante, della cui capacità divinatoria, frutto dell’ispirazione divina, evidentemente non si dubita, che la città sarebbe stata conquistata solo nel decimo anno (vd. *Il.* 2, 329: τῷ δεκάτῳ πόλιν αἰρήσομεν εὐρύαγριαν)⁸².

3. L’interpretazione di *Il.* 1, 593 in *Sch. ex. Il.* 1, 593b⁸³. Relativamente alla narrazione della caduta di Efesto dall’Olimpo (vd. *Il.* 1, 590-594) lo scolio esegetico spiega cosa intendesse il poeta nel dire che ad Efesto, atterrato su Lemno, restava ormai solo “un filo di vita”

⁸⁰ Cfr. Ramelli-Lucchetta 2004, 176-177 (dove la riflessione cratetea è associata, sotto la comune definizione di “razionalizzazione del mito” all’allegoresi e all’esegesi storico-realistica [vd. *supra*]); Broggiato 2001, 171.

⁸¹ Vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 11, 2-4 = Erodico fr. 5 Broggiato: σφόδρα γοῦν πιθανῶς Ἡρόδικος ἀποφαίνεται μηδ’ ὅλην τὴν δεκαετίαν ἐν Ἰλίῳ μεμενηκέναι τοὺς Ἕλληνας, ἀλλ’ ἐπὶ τέλει τοῦ καθειμαρμένου χρόνου τῆς ἀλώσεως ἐληλυθέναι. καὶ γὰρ ἦν ἄλογον εἰδότας ἐξ ὧν προείπεν ὁ Κάλχας, ὅτι «τῷ δεκάτῳ πόλιν αἰρήσουσιν εὐρύαγριαν» (vd. *Il.* 2, 329), ἐπ’ οὐδενὶ χρησίμῳ τοσούτων ἐτῶν ἀργίαν ἀναλίσκειν, ἀλλ’ εἰκὸς ἐν τοῖς μεταξὺ καιροῖς περιπλέοντας ἄνω καὶ κάτω τὴν Ἀσίαν ἅμα τὰς τε πολεμιστηρίους ἀσκήσεις ὑπογυμνάζειν καὶ λαφύρων τὸ στρατόπεδον ἐμπιπλάναι, τοῦ δεκάτου δ’ ἐνστάντος ἔτους, ἐν ᾧ πεπρωμένον ἦν τὸ τῆς ἀλώσεως τέλος, ἀθρόους καταθῆναι. Su Erodico vd. Broggiato 2013, 41-106.

⁸² Questa riflessione connessa alla “fabula” della narrazione iliadica e che consiste nel superamento di una supposta incoerenza interna alla stessa narrazione letteraria è quanto della complessiva considerazione di Eraclito, che coinvolge anche osservazioni di natura allegorica, risulta effettivamente associato dall’autore all’*auctoritas* di Erodico (cfr. Pontani 2005a, 189 nn. 34-36 e Broggiato 2013, 45-46; 74-77). Tale esegesi riguarda appunto la narrazione poetica, la cui complessiva “consistenza” (fosse solo poetico-letteraria o anche “reale”) non è in alcun modo messa in dubbio ma anzi costituisce il presupposto fondamentale della riflessione, e la sua coerenza interna. Essa si rivela pertanto drasticamente *distinta* (cfr. Ramelli-Lucchetta 2004, 202-203; Broggiato 2013, 45-46; 74-77) dall’esegesi tipicamente evemeristico-palefatea del mito tradizionale (vd. *supra*, § 2), secondo cui Zeus sarebbe stato in realtà il sovrano di un regno comprendente la penisola italiana, la Sicilia e l’Africa settentrionale, il quale dopo aver cacciato dal regno il crudele padre Crono avrebbe subito un processo di divinizzazione popolare, e che Giovanni Lido riferisce sotto l’autorità di un Cratete, comunemente identificato con il mallota (vd. fr. 129 B.; Broggiato 2001, 277; Ramelli-Lucchetta 2004, 202-203), ma che pare più verosimilmente riconoscibile nel cinico Cratete di Tebe, allievo di Diogene di Sinope, il cui impiego del medesimo strumento di interpretazione del mito tradizionale, piuttosto che della narrazione poetica, è ben attestato (vd. *supra*, § 2 n. 74). Se così fosse, si tratterebbe di un pensatore appartenente ad una scuola in cui la critica e il superamento della religione (e della morale) tradizionale in senso tendenzialmente materialista, cui è finalizzato l’impiego dell’esegesi storico-realistica da parte di Diogene, ha ricoperto un ruolo di primaria rilevanza (la discussione relativa all’attribuzione del frammento richiede certamente un approfondimento per il quale si rimanda ad altra sede).

⁸³ Vd. *Sch. ex. Il.* 1, 593b: ὀλίγος δ’ ἔτι θυμὸς ἐνῆεν: ὀλίγη δὲ ἰσχὺς ἐνῆν μοι. εἰ ἐλασσοῦται, φασί, τὸ θεῖον, καὶ τέλεον ἐπιλείψει. ἄγνοοῦσι δὲ ὅτι πολλαὶ ἐν τῷ κόσμῳ φύσεις μειοῦσθαι μὲν πεφύκασιν, οὐκ ἐκλείπουσι δὲ τέλεον: καὶ γὰρ καὶ αὐχμῶν πλεοναζόντων μειοῦται τὸ ὕγρον, ἀλλ’ οὐκ ἐπιλείπει, καὶ Ἄρης «μόγισ δ’ ἐσαγείρατο θυμόν» (*Il.* 21, 417).

(κάππεσον ἐν Λήμνῳ, ὀλίγος δ' ἔτι θυμὸς ἐνῆεν). Si risponde qui all'obiezione (effettiva o potenziale) sull'incompatibilità fra l'immortalità di Efesto (in quanto divinità) e il fatto che il poeta lo rappresenti "in fin di vita": potrebbe sembrare un paradosso che un dio, cioè un immortale, rimanga con un filo di vita come se fosse sul punto di morire, ma il paradosso non c'è se si considera che nel cosmo ci sono entità che possono diminuire senza però mai esaurirsi del tutto: come nella più grande siccità una piccola umidità resiste sempre, così anche la vitalità degli dei può scemare, non essendo però mai possibile che si esaurisca. Allo stesso modo si spiegherebbe infatti il passo di *Il.* 21, 417 in cui Omero dice che Ares, ferito, trae a stento il respiro.

4. L'osservazione relativa alla natura delle armi forgiate da Efesto per Achille in *Sch. ex. Il.* 18, 483-606⁸⁴. È evidente che nella narrazione mitico-poetica le armi forgiate da Efesto non sono considerate indistruttibili: come sarebbe possibile infatti ammettere la possibilità che siano soggette a ferimento le divinità (esseri immortali), ma che gli oggetti da queste prodotti ed usati non possano essere scalfiti o danneggiati? Ciò è inoltre dimostrato dal fatto che lo scudo fabbricato da Efesto è composto da cinque strati, di cui non ci sarebbe stato bisogno se l'arma fosse stata "intrinsecamente" indistruttibile.

4. Letture allegoriche dei poemi omerici (e del mito) e divulgazione scientifica

L'interpretazione allegorica o allegoresi (vd. *supra*, §§ 1.1-1.2) del mito e/o del testo poetico, omerico ed esiodeo in particolare, è stata certamente un fenomeno diffuso e variegato, nonché longevo: nato già in età arcaica, esso risulta praticato in tutte le fasi storico-culturali della grecità, fino al medioevo bizantino (vd. *supra*, §§ 1.2-1.3 e *infra*).

Proprio all'eccezionale funzionalità riconosciuta all'allegoresi in ambito bizantino, in quanto più efficace strumento per "disinnescare" la pericolosità e/o inopportunità dei contenuti mitici, aspetto inaggirabile nella fruizione e nello studio dei grandi "classici" della letteratura pagana, si deve senza dubbio l'abbondanza dei materiali allegorici restituiti dai codici medievali (vd. *infra*, §§ 5.2, 5.3.1-5.3.2). Se da un lato tale abbondanza di materiali, dall'origine variegata e per la stragrande maggioranza antica, testimonia l'estrema ricchezza del fenomeno allegorico, dall'altro la forma in cui questi materiali ci sono restituiti dalla tradizione medievale, ossia una massa indistinta di *interpretamenta*, per la grandissima maggioranza anonimi (in quanto per lo più frutto di una drastica e secolare opera di selezione, rimaneggiamento e compilazione) rende certamente complesso e problematico un tentativo di ricostruzione della loro storia⁸⁵.

⁸⁴ Vd. *Sch. ex. Il.* 18, 483-606 trasmesso dal solo ms. T: ἄρα δὲ ἄτρωτα τὰ Ἡφαιστότευκτα, καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον τοὺς μὲν θεοὺς τιτρώσκεσθαι, τὰ δὲ ἔργα αὐτῶν μὴ; οὐ γὰρ ἂν ἐδέησε πεντάπτυχον ποιῆσαι τὴν ἄσπίδα.

⁸⁵ Per la definizione di alcuni dei principali passaggi di tale processo di trasmissione vd. *infra*, §§ 5.2, 5.3.1-5.3.2.

La drastica e più o meno meccanica compilazione medievale, certamente connessa alla concezione eminentemente strumentale (apologetico-letteraria) del materiale allegorico, costituisce inoltre solo il capitolo finale di un processo di selezione, compilazione e rimaneggiamento, spesso anche radicale, che ha accompagnato la trasmissione del materiale allegorico con ogni probabilità fin dalle sue origini (vd. *infra*). Ciò si deve verosimilmente, come già accennato (vd. *supra*, § 1.3), alla natura stessa dell'allegoresi: trattandosi infatti di uno *strumento* interpretativo che si realizza nell'individuazione di *schemi* di corrispondenze fra elementi della narrazione mitica e/o del testo poetico ed elementi di riflessioni, principi e fenomeni che possono afferire alle più diverse branche del pensiero e dell'indagine scientifico-filosofica (vd. *supra*, §§ 1.2-1.3), un medesimo o analogo schema di corrispondenze, in quanto impalcatura o ossatura in cui si possono inserire specifici contenuti via via differenti, può essere di volta in volta riadattato a finalità e a riflessioni anche drasticamente diverse fra loro.

Questo processo di rielaborazione e risemantizzazione di schemi allegorici dall'origine eterogenea sembra potersi riconoscere già nella ricca serie di corrispondenze sfruttate nel commentario trasmesso dal Papiro di Derveni, con ogni probabilità composto nella seconda metà del V o nei primi decenni del IV sec. a.C.⁸⁶, e caratterizzava senz'altro le fonti da cui hanno attinto le opere allegoriche, nonché la composizione di queste stesse opere, di natura compilativa per quanto connotate in senso autoriale e monografico, prodotte nella prima età imperiale e a noi note per tradizione diretta⁸⁷.

⁸⁶ Sul commentario, la sua natura e collocazione cronologico-culturale vd. *supra*, § 1.3.1; sulla ricchezza e la natura eterogenea delle fonti e degli spunti rielaborati dall'autore del commentario, nonché sul carattere "eclettico" del sistema cosmologico-filosofico ad esso sotteso, che pur rivelando una chiara connessione con le riflessioni cosmologico-filosofiche dei "filosofi della natura" di età arcaico-classica e di alcuni sofisti, non risulta assimilabile a nessun personaggio o "scuola" in particolare, vd. Bernabé 2002; Bernabé 2007; Bernabé 2013; Piano 2016, 138-190; 264-269; con specifico riferimento all'allegoresi filosofico-teologica del commentario 277-347.

⁸⁷ Si tratta del *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto (vd. Ramelli 2003) e delle *Questioni omeriche* di Eraclito (vd. Pontani 2005a; Russell-Konstan 2005), cui vanno aggiunti gli abbondanti e variegati *interpretamenta* allegorici riferiti nel *De Homero* dello Ps.-Plutarco (vd. Kindstrand 1990; con particolare riferimento all'originaria varietà, in termini di fonti e "scuole", dei materiali compilati nell'opera pseudo-plutarcea vd. Kindstrand 1990, IX-X) e delle *Questioni omeriche* porfiriane (vd. Schrader 1880-1890; sulla derivazione degli *interpretamenta* allegorici da una raccolta di materiali dall'origine eterogenea complessivamente rielaborati in senso stoico/stoicheggiante vd. in particolare Schrader 1880-1890, 396-397). Per la raccolta (o raccolte) di materiali allegorici più antichi e dall'origine variegata (e.g. presocratica e peripatetica), complessivamente reinterpretati/rifunzionalizzati in un'ottica stoico/stoicheggiante, fonti comuni delle opere appena citate e dell'*Anthologium* di Stobeeo (vd. Diels 1879, 88-99; Schrader 1880-1890, 396-397; Reinhardt 1910, 1-21; Ramelli 2003, 42-43; Pontani 2005a, 25-26), nonché per l'ulteriore rielaborazione e contaminazione di queste ed altre fonti realizzata dagli autori delle opere in questione, in relazione alle specifiche finalità e agli interessi di ciascuno, vd. *infra*, §§ 5.2, 5.3.2-5.3.3; comm. F 1; F 3; F 5; F 6, §§ 2 e 4.5; F 7; F 3*. Sulla natura pesantemente "interventista", soprattutto in termini di reinterpretazione/rifunzionalizzazione, dell'attività di compilazione che ha prodotto questo genere di opere "compilative" etimologico-allegoriche e che ha caratterizzato la trasmissione di questo tipo di materiali fin dalle sue fasi più antiche cfr. inoltre e.g. Filoni 2014.

Alla “forma” della tradizione a nostra disposizione si deve certamente (almeno in buona parte) la considerazione dell’allegoresi nella storia degli studi come fenomeno eminentemente, se non esclusivamente, filosofico-teologico e/o come strumento apologetico⁸⁸, caratteri che, già maggioritari nelle opere compilative, più o meno autoriali, giunte al medioevo bizantino (vd. *supra* e *infra*), si sono poi certamente rivelati in quest’ultimo contesto particolarmente congeniali (vd. *supra*), anche in quanto meglio

⁸⁸ Per la concezione, ad oggi ancora diffusa per quanto riconsiderata e superata in diversi contributi, dell’allegoresi *nel suo complesso* come strumento segnatamente apologetico-letterario, funzione caratteristica invece solo di un certo tipo di allegoresi che pare anche piuttosto ben “circoscrivibile” in termini cronologico-culturali vd. *supra*, § 1.3.2. Ancor più diffusa e sostanzialmente invalsa, anche in studi molto recenti, risulta la considerazione dell’allegoresi come strumento squisitamente teologico-filosofico (coniugato in senso cosmologico e/o etico): vd. gli studi citati *infra*. Tale considerazione è scaturita, soprattutto negli studi più antichi, dall’idea (a sua volta motivata dallo stato della tradizione superstita: vd. *supra* e *infra*) che l’allegoresi fosse un fenomeno tipicamente stoico-neoplatonico e fosse stata coltivata pressoché esclusivamente in contesti più o meno direttamente influenzati da queste due “scuole” (vd. e.g. Reinhardt 1910; Wehrli 1928; Mette 1936, VII, 33-34; 34 n. 1 [il quale sovrappone completamente allegoresi e allegoresi stoica, riconoscendo giustamente come tratto intrinsecamente caratterizzante quest’ultima, ma anche transitivamente l’interpretazione allegorica *tout court*, il carattere etico-teologico]; cfr. inoltre *infra*, § 5, *passim*), ma risulta sostanzialmente condivisa e riproposta anche in lavori, (relativamente) più recenti, che pure contemplano la diffusione, chiaramente testimoniata dalle fonti (vd. *infra*), dell’interpretazione allegorica in fasi storico-culturali precedenti l’avvento dello stoicismo (vd. e.g. Pfeiffer 1968, in particolare 243; Buffière 1973; Lamberton 2002; Ramelli 2003, 31-42; Radice 2004; Ramelli-Lucchetta 2004 [sarà certamente notevole il fatto che nonostante il titolo del volume sia *Allegoria*, Volume I: *L’età classica*, esso sia di fatto concepito come un manuale sull’allegoresi stoica (o una sua “storia”), etichetta applicata quasi indistintamente a qualunque forma di allegoresi successiva alla nascita dello stoicismo, mentre la pur ricca ed ampiamente documentata serie di *interpretamenta* allegorici che l’esplicita attribuzione ad autori specifici o altri elementi datanti non consentono di etichettare come “stoici” è relegata nel volume nel primo capitolo, dal titolo rivelatore, *Tracce di esegesi allegorica prima dello stoicismo*]; Most 2010; Vergados 2010; Pontani 2014; cfr. inoltre *infra*, § 5, *passim*), nell’ambito delle quali l’interpretazione allegorica del mito e/o del testo poetico ha certamente trovato il proprio scopo primario se non esclusivo nella formulazione di riflessioni di natura prettamente teologico-filosofica (vd. *supra* per l’allegoresi neoplatonica e *infra* per quella stoica). L’effetto (in termini di tendenza alla sovrapposizione stoicismo/allegoresi) della netta preponderanza, nella tradizione, di materiali influenzati più o meno direttamente dallo stoicismo, a sua volta strettamente connessa al ruolo giocato dall’attività di compilazione e rifunzionalizzazione di tali materiali svolta in contesti stoico-stoiceggianti (vd. *infra*), potrebbe rivelarsi operante già in epoca bizantina, ossia in una fase in cui una parte importante di tale processo risulta già completata. Potrebbe infatti esserci una sostanziale identificazione sinonimica stoicismo ~ allegoresi e stoico ~ allegorista alla base del trattamento riservato da Tzetze (che in ogni caso, come i suoi contemporanei, non è estraneo a questo tipo di “confusioni”: vd. e.g. Tz. *Exeg. Il.* 3, 6-5, 12 Papatomopoulos, in cui vengono sovrapposte nella menzione di Eraclito ὁ δεινός, le due figure del grammatico del II sec. d.C., autore delle *Questioni omeriche*, e del filosofo presocratico [vd. Cesaretti 1991, 129; 141 n. 20]) all’*auctoritas* del Palefato autore del *Περὶ ἀπίστων* (per la figura di Palefato e per l’esegesi evemeristico-palefatea e la sua parziale confusione in ambito bizantino con l’allegoresi vd. *supra*, § 2): Tzetze infatti, che conosce Palefato come studioso di appartenenza peripatetica (testimoniata anche da fonti diverse [vd. *supra*, § 2]: vd. *Hist.* 1, 561 Leone: ὁ δὲ σοφὸς Παλαίφατος ἀνὴρ ἐκ Περιπάτου), lo cita poi, sempre in relazione a estratti del *Περὶ ἀπίστων* e sempre nelle *Chiliades*, forse anche con una connotazione ironico-dispregiativa (vd. appendice, § 3), come φιλόσοφος ἐκ Στωϊκῶν τοῦ γένους e φιλόσοφος Στωϊκός (vd. Tz. *Hist.* 9, 398-437; 10, 415-433 Leone).

potevano avvicinarsi alla sensibilità monoteistica e trascendente cristiana, nonché prestarsi a più o meno drastiche riletture in chiave cristiana⁸⁹.

I principali *collettori* del processo di trasmissione, infine approdato nei testi bizantini, si riconoscono infatti senza dubbio nelle scuole stoica e neoplatonica⁹⁰, che hanno naturalmente impresso ai materiali trasmessi una complessiva rilettura più o meno nettamente connotata secondo i principi dei loro sistemi di pensiero e le specifiche finalità per cui hanno impiegato l'allegoresi: si consideri, in particolare, la funzione eminentemente teologico-filosofica dell'allegoresi in ambito stoico, come strumento di conciliazione fra la religione tradizionale e il sistema teologico stoico incentrato sull'unica divinità ilozoista⁹¹; in ambito neoplatonico si

⁸⁹ Vd. e.g. gli esempi trattati *infra*, in § 5.2; la produzione allegorica dieretico-neoplatonica rielaborata in chiave cristiana di Psello (vd. Cesaretti 1991, 29-123) e cfr. Turner 2010.

⁹⁰ Per quanto riguarda la tendenza, riscontrabile nei materiali allegorici che la tradizione trasmette sotto l'autorità degli Stoici o in cui si riconoscono segnali certi di una più o meno diretta influenza stoica, alla riproposizione e rifunzionalizzazione in chiave eminentemente etico-teologica (vd. *infra*) di schemi di corrispondenze allegoriche o interi *interpretamenta* elaborati in origine in altri contesti e, almeno in parte, con altri significati specifici e altre finalità vd. i casi trattati *infra*, in §§ 5.2 e 5.3.2; in comm. F 1; F 3; F 5; F 6, §§ 2 e 4.5; F 7; F 1*; F 3*; la natura compilativa "stoico-stoicheggiante" della/e fonte/i di Cornuto, Eraclito, Ps.-Plutarco e Porfirio (vd. *supra* e *infra*, §§ 5.2 e 5.3.2), nonché la compilazione operata dallo stesso Cornuto, di fonti, compilative o meno, accompagnata dal complessivo adattamento al sistema teologico-cosmologico stoico di *interpretamenta* e associazioni etimologico-allegoriche certamente anche, e forse in una significativa percentuale, non concepite in origine in simili contesti e con simili finalità (cfr. Ramelli 2003, 42-52; Pontani 2005a, 31-32; Filoni 2014, in particolare 67-68). Sul verosimile debito contratto in termini di spunti e schemi di corrispondenze nei confronti dell'interpretazione allegorica elaborata dai presocratici, con particolare riferimento a Metrodoro (vd. *infra*), da parte dell'allegoresi stoica cfr. anche Lanata 1963, 247. Più in generale sulla duttilità dello strumento allegorico che consente di riadattare a "nuovi" e differenti propositi precedenti allegoresi vd. Tate 1929, 143-144. Per come tale processo di compilazione/rifunzionalizzazione sia poi proseguito, proprio a partire dalle raccolte di più o meno diretta ispirazione stoica, in ambito neoplatonico, secondo le specifiche finalità dell'allegoresi praticata da tale scuola (vd. *supra*, § 1.3.2), vd. gli esempi in § 5.2; in comm. F 3; F 1* e F 3*; nonché le considerazioni di Schrader (1880-1890, 396-397), sull'origine stoico/stoicheggiante di buona parte degli *interpretamenta* allegorici riferiti nelle *Questioni omeriche* di Porfirio. Sul ruolo del neoplatonismo nel processo di trasmissione dei materiali allegorici confluiti nei mss. medievali si potranno considerare i casi trattati *infra*, in §§ 5.2 e 5.3.2; la pervasiva influenza del pensiero neoplatonico, nonché la sostanziale coincidenza (almeno nelle fonti superstiti) fra allegoresi e allegoresi neoplatonica (vd. Bernard 1990, *passim*), in età tardoantica (vd. i lavori raccolti in Chiaradonna 2012b), ossia nella congiuntura storica in cui si è realizzato uno dei principali, nonché l'ultimo in termini cronologici, processi di selezione, raccolta e compilazione dei testi poi giunti al medioevo bizantino (vd. *infra*, in § 5.4, Montanari 1993a, 239; 278-281 e Matthaios 2015 con bibliografia); infine. e.g. la presenza e il peso degli *excerpta* procliani nei materiali esegetici dedicati al testo esiodico noti in ambito bizantino (vd. appendice, § 3).

⁹¹ Gli *interpretamenta* proposti in opere di autori stoici o direttamente influenzati dal pensiero stoico, i testi frammentari trasmessi sotto l'*auctoritas* di uno specifico pensatore stoico e quelli in cui si rintracciano segni evidenti di un influsso stoico, più o meno diretto, risultano nel loro complesso e in modo decisamente omogeneo, anche tenuto conto della varietà delle fonti che li trasmettono, accomunati da alcuni tratti distintivi che riguardano sia i contenuti specifici dell'allegoresi sia la forma dell'esegesi, in termini di presupposti e finalità. Tali caratteristiche non solo si rivelano connotanti la ricchissima congerie di materiali allegorici che è possibile associare in via diretta o mediata all'attività della Stoà, ma consentono anche di distinguere questi ultimi da altre forme di allegoresi, chiaramente differenti in termini di struttura, concezioni, presupposti e finalità. In questo senso si rivelano particolarmente rilevanti i lavori di Steinmetz (1986) e Long (1992), i quali hanno messo in luce come i vetero-stoici (ma si tratta di una tendenza riconoscibile nell'allegoresi stoico-stoicheggiante nel suo

complesso, seppur con diverse sfumature), sottoponessero ad allegoresi non tanto il testo poetico (omerico ed esiodeo in particolare), quanto piuttosto il mito, che sarebbe stato prodotto come racconto allegorico dagli “antichi” e “semplicemente” trasmesso dai poeti. Scopo primario, se non esclusivo, di questo tipo di allegoresi, e delle riflessioni paretimologiche che essa sfrutta o con le quali spesso s’identifica, che si potrebbe in qualche modo definire anche come “eziologia del mito tradizionale”, è quello di ripercorrere a ritroso il processo che avrebbe portato gli antichi a rappresentare sotto forma di narrazione “favolosa” e a “personificare” i fenomeni della natura e del pensiero e comportamento umani, che essi in qualche modo già percepivano come manifestazioni del *logos* divino. In questo senso il dettato poetico, quando è in qualche modo considerato, è sempre comunque subordinato al contenuto mitico che esso trasmette. La funzione, squisitamente teologico-filosofica, di tale interpretazione è in ultima istanza quella di conciliare la religiosità tradizionale e la nuova concezione della divinità stoica, trasformando la prima in una versione “narrativa” della seconda. Tale “progetto” si connette ulteriormente alla connotazione eminentemente etica della speculazione stoica, in quanto è, anche o soprattutto, finalizzato a garantire il rispetto del divino, e delle pratiche religiose tradizionali, sul quale si fonda solidamente la morale stoica, in quella connessione biunivoca fra discorso etico e teologico che caratterizza tutta la speculazione stoico-stoicheggiante, a sua volta associata alla concezione del *logos* umano come manifestazione dello stesso *logos* divino in cui s’identifica l’intero ordine naturale (cfr. e.g. Reale 1996, 350-354; 366-368; Meijer 2007, in particolare 140-148; comm. F 6, § 1.3). La concezione squisitamente teologico-filosofica dell’allegoresi stoica delle divinità e del mito tradizionali (su cui vd., oltre ai già citati Steinmetz 1986 e Long 1992, in particolare Domaradzki 2012 e, in relazione all’allegoresi teologico-filosofica, in particolare di tipo fisico-cosmologico, impiegata dall’autore del commentario trasmesso dal Papiro di Derveni, di cui molto condivide l’allegoresi stoica sotto questo profilo specifico, Piano 2016, 309-347) si esprime in alcuni tratti, formali e contenutistici, che sembrano decisamente condivisi da tutto il materiale allegorico superstite in qualche modo riconducibile ad un’ispirazione o influenza stoica. In particolare si riconosce in tali materiali la tendenza a limitare la riflessione di natura allegorica all’identificazione della divinità con un tratto più o meno specifico della natura e/o del carattere umano, e a risolvere dunque la riflessione allegorica in questione in tale identificazione e non nell’eventuale trattazione del fenomeno naturale o etico-psicologico in sé e per sé, che è invece possibile rintracciare in altro tipo di allegoresi di natura evidentemente argomentativo-espositiva (vd. *infra*). Con particolare riferimento all’allegoresi di tipo “fisico”, si deve inoltre tener presente che l’allegoresi stoico-stoicheggiante si distingue in modo piuttosto evidente da quell’allegoresi che abbiamo definito “tecnico-scientifica” (vd. *supra*, § 1.3.1.1), in cui i fenomeni sono trattati esclusivamente in una dimensione tecnica e priva di ulteriori connotazioni teologico-filosofiche, la quale pare inoltre associata ad uno scopo primariamente argomentativo e/o divulgativo, ossia alla specifica trattazione del fenomeno e/o del principio scientifici in sé (vd. *infra* e §§ 5.1, 5.4). Nell’allegoresi “fisica” stoico-stoicheggiante, che si connota ancora una volta in senso eminentemente teologico-filosofico (al pari della stessa speculazione in campo fisico-“scientifico” realizzata in contesti stoici o influenzati dallo stoicismo: vd. *infra*), i fenomeni naturali e i principi connessi allo studio della natura sono tendenzialmente menzionati solo in forma cursoria, in quanto “anello di congiunzione” fra la divinità del *pantheon* tradizionale e uno specifico aspetto o “porzione” della natura, che coincide con l’unica divinità immanente alla natura stessa o che rappresenta la diretta emanazione di quest’ultima. Gli elementi naturali e i fenomeni che la natura, così teologicamente intesa, produce, e che, in quanto frutto della divinità *intelligente* e dotata di specifica volontà, subiscono una sorta di processo di “psicologizzazione”, sono ricondotti sul piano allegorico alle relazioni, in termini di scontri e/o unioni, che nel mito tradizionale coinvolgono le divinità, “rappresentazioni” dei singoli elementi e/o aspetti della divina natura. Sarà infine rilevante il fatto che tutto quanto finora osservato a proposito dell’allegoresi stoico-stoicheggiante non solo emerge in modo pressoché omogeneo dall’abbondantissimo materiale frammentario superstite (vd. l’ampia serie di testi trattati *infra*, in §§ 5.2; 5.3.2; in comm. F 1; F 3; F 4; F 5; F 6, §§ 1.1, 1.3, 2.1-2.2; F 7; F 1*; F 2*; F 3*) ma trova piena e specifica conferma anche nell’unica opera di allegoresi stoica di natura monografico-autoriale a noi nota per tradizione diretta, ossia il *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto. L’opera, prodotta nel I sec. d.C. da un personaggio il cui profilo si può definire come quello di “filosofo stoico” (vd. Ramelli 2003, 7-30), pur con le cautele che necessita l’impiego di simili etichette, è concepita come una complessiva “rilettura” del *pantheon* tradizionale in quanto *molteplice* rappresentazione, prodotta dagli “antichi” che hanno plasmato il mito, del divino di cui è diretta manifestazione e con cui sostanzialmente coincide sul piano ontologico ogni realtà umana e naturale.

ricosce del resto un'analogia funzione, ulteriormente riconsiderata in senso trascendente (vd. *supra*, § 1.3.2 e *infra*, §§ 5.2 e 5.4), insieme a una concezione esegetico-letteraria dell'allegoresi, come strumento apologetico del testo poetico (soprattutto omerico ed esiodeo), reazione al *revival* della critica platonica alla poesia, che ha accompagnato la rifioritura del platonismo e la nascita del neoplatonismo (vd. *supra*, § 1.3.2).

Esiste però una serie di testimonianze, quantitativamente minoritaria ma significativa, che parrebbe suggerire uno scenario ben diverso da quello restituito dallo specchio distorto della tradizione superstite (cfr. *supra*, § 1.3.2 e vd. *infra*). Dall'analisi di tali fonti il fenomeno dell'allegoresi emerge infatti come assai più variegato e soprattutto privo, almeno in molti ambiti e con ogni probabilità alla sua origine, di quella connotazione eminentemente teologico-filosofica o apologetica che caratterizza la maggioranza della tradizione e che per ciò è stata spesso biunivocamente associata al fenomeno allegorico nel suo complesso (vd. *supra*).

Come già accennato (vd. *supra*, § 1.2), l'allegoresi infatti parrebbe piuttosto connotarsi alla sua origine e successivamente in contesti diversi da quelli più o meno direttamente influenzati dal pensiero stoico e neoplatonico come uno strumento argomentativo e/o didattico, che pur presupponendo una forma d'interpretazione del testo omerico, non ha nell'esegesi del testo poetico, filologicamente e tecnicamente concepita, il proprio scopo, e che piuttosto considera e in qualche modo "sfrutta", in un'ottica tendenzialmente strumentale, il testo poetico, omerico in particolare (seguito a ruota da quello esiodeo), in quanto base condivisa di ogni percorso di formazione, patrimonio comune di narrazioni, espressioni ed immagini, che chiunque avesse una cultura, anche elementare, aveva appreso "fin dall'inizio" (vd. *infra*).

Questo tipo di allegoresi ed altre forme di "sovrinterpretazione" del dettato omerico sembrerebbero, in alcuni specifici contesti, sostanzialmente concepiti come mezzo per sfruttare il testo che tutti conoscono e su cui tutti si formano (vd. *infra*), nonché quello dell'*auctoritas*

Nell'opera si registra inoltre una totale mancanza d'interesse specifico da parte di Cornuto nei confronti del testo omerico, impiegato alla stregua di altri testi poetici (quello esiodeo in particolare), esclusivamente come fonte che trasmette i miti oggetto d'indagine: cfr. Pontani 2005, 31-32. Non si tratta di "svalutare" il ruolo dell'allegoresi nella speculazione stoica, né il ruolo dello stoicismo nella storia dell'allegoresi antica (come polemicamente sostenuto in merito al contributo di Steinmetz [vd. *supra*] dalla Ramelli [2003, 31], la cui visione dell'allegoresi si rivela sostanzialmente influenzata dall'"antica" *vulgata* "olostolica" [vd. *supra*, Ramelli-Lucchetta 2004], che la porta tra le altre cose a indicare nelle *Questioni omeriche* di Eraclito un'opera sostanzialmente affine a quella di Cornuto [vd. Ramelli 2003, 31; 42-52; Ramelli-Lucchetta 2004, 403-445], laddove è stato chiaramente messo in luce nei più recenti lavori ad essa dedicati [vd. Pontani 2005a, 12-32; Russell-Konstan 2005, xxiv-xxix] che la sicura componente stoico-stoicheggiante dei materiali inseriti nello scritto eracliteo e la loro parziale compresenza nell'opera di Cornuto si devono all'impiego di fonti comuni da parte dei due autori, di natura compilativa e complessivamente connotate da un chiaro influsso stoico [vd. *supra* e *infra*, §§ 5.2, 5.3.2-5.3.3], ma che l'opera di Eraclito, di natura essenzialmente retorico-letteraria [vd. *supra*, § 1.3.2], si discosta radicalmente, in termini di struttura, presupposti e finalità, da quella teologico-filosofica di Cornuto), bensì di definire questi ruoli e di riconoscerne le specifiche peculiarità, nel tentativo di orientarsi nel *mare magnum* dei testi allegorici restituiti dalla tradizione, la cui varietà e complessità tende certo a scoraggiare questo tipo di tentativi, facilitando invece tendenze omologanti (vd. *supra* e *infra*).

per eccellenza, alla quale è riconosciuto unanime e universale prestigio (che trova decisiva conferma proprio nei suoi “detrattori”, i quali hanno sempre evidentemente costituito un “partito minoritario”, come Senofane, Eraclito, Zoilo e Platone⁹²) a fini argomentativi e/o didattici. Parrebbe cioè trattarsi dell’impiego del testo omerico in quanto prestigiosa citazione a sostegno di un’argomentazione o come base a tutti nota, partendo dalla quale è possibile esporre principi e riflessioni nuovi e complessi, spiegando cioè l’ignoto a partire dal noto⁹³, il tutto attraverso l’individuazione di puntuali coincidenze allegoriche fra elementi del testo e quelli dell’argomentazione e/o spiegazione in questione, nel caso dell’allegoresi, o per mezzo di una particolare interpretazione pseudo-letterale volta a “piegare” le parole del poeta all’individuazione di specifici contenuti: entrambi i procedimenti si basano sul presupposto che Omero, nella sua straordinaria saggezza, avesse già in qualche modo precorso successive scoperte nei più diversi campi d’indagine⁹⁴.

Tale concezione gnoseologico-didattica dell’allegoresi, sfruttata anche a scopi argomentativi, non solo emerge piuttosto chiaramente in riflessioni di natura teorico-generale sul metodo d’interpretazione allegorica⁹⁵, ma è anche riconoscibile con una certa evidenza in alcuni esempi (vd. *infra*) d’impiego autoriale dello strumento in questione, sopravvissuti all’opera di drastica compilazione e rielaborazione di cui si è detto (vd. *supra*). Tra questi andrà certamente annoverato, pur nella sua “singolarità”, il commentario trasmesso dal Papiro di Derveni (vd. *supra*), nel quale è innegabile la concezione gnoseologico-didattica, nonché argomentativa, dell’allegoresi, seppur declinata in un contesto al contempo, nettamente e

⁹² Vd. in particolare Xenoph. *Sil.* fr. 21 B 10-12 D.-K.; Heraclit. fr. 22 B 56 D.-K.: ἐξηπάτηνται, φησὶν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρον, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. Su Zoilo, ὁ Ὀμηρομάστιξ, vd. (ed.) Spindler 1888; Matthaios 2002 con bibliografia. Sull’accesa polemica platonica contro la “saggezza/sapienza universale” di Omero (e più in generale dei grandi poeti “antichi”: vd. in particolare le riflessioni proposte nello *Ione* e nell’*Ippia Minore*), componente fondamentale della critica di Platone alla poesia, in quanto reazione, concepita, analogamente a quella senofanea ed eraclitea (vd. *supra*), in senso eminentemente didattico-epistemologico, all’“universalità” del prestigio riconosciuto all’*auctoritas* dei poeti e di Omero *in primis*, reazione animata primariamente, se non esclusivamente, dalla necessità di creare un sistema epistemologico autonomo per la ricerca scientifico-filosofica, emancipandola dal “principio di autorità” connesso ai testi degli “antichi poeti”; per la natura in ultima istanza essenzialmente didattico-pedagogica della critica platonica dell’allegoresi o di altre forme di sovrinterpretazione del dettato omerico, a fini didattico-argomentativi, prodotte in contesti scientifico-filosofici (vd. *infra*) e su come proprio tali polemiche rivelino per contrasto la pervasiva diffusione e condivisione del prestigio e dell’autorevolezza riconosciuti ai poeti nonché dell’impiego delle forme esegetiche appena menzionate vd. in particolare Richardson 1975 e Tulli 1987 e cfr. Reale 2001; cfr. inoltre *infra* per analoghe dinamiche riconoscibili in simili considerazioni sulle effettive “conoscenze” possedute dal poeta.

⁹³ Vd. *infra*, e cfr. in particolare Arist. *Metaph.* 994b 32-995a 20.

⁹⁴ Sulla πολυμάθεια/πολυμαθία omerica, in quanto concetto estremamente diffuso, nei più svariati contesti storico-culturali della “grecoità”, in quanto intrinsecamente connesso alla “portata culturale” pervasiva del testo omerico, spesso considerato nella storia degli studi secondo schematismi che non sembrano corrispondere all’effettiva complessità e diffusione del fenomeno, anche a causa della tendenza ad una sua biunivoca associazione al fenomeno dell’allegoresi, vd. *infra*.

⁹⁵ Vd. *supra*, in § 1.2 e *infra*, anche più in generale sul potenziale didattico-gnoseologico della poesia, specialmente epico-omerica, in quanto codice condiviso e familiare, e della sua interpretazione, in particolare Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 92 (vd. *supra*, § 1.2 e *infra*) e Arist. *Metaph.* 994b 32-995a 20.

complessivamente, connotato in senso teologico-religioso, piuttosto che propriamente filosofico-scientifico. Pur essendo dunque applicata anche in altri settori d'indagine (vd. *supra* e *infra*), questo tipo di allegoresi risulta particolarmente impiegata in ambito fisico-scientifico (vd. *infra*).

Di natura argomentativo-didattica è con tutta probabilità l'uso dell'allegoresi dei presocratici⁹⁶, ai quali si deve la sua stessa introduzione (vd. *infra*): costoro hanno quasi certamente elaborato l'allegoresi, anche o primariamente, come strumento per riconoscere nel testo alla base di ogni cultura, nonché nel mito in esso narrato, un'originaria elaborazione delle proprie *nuove* concezioni scientifiche della natura, spesso più o meno nettamente connotate in senso materialistico, o comunque in contrasto con la concezione religiosa tradizionale, le quali potevano così avvalersi del supporto dell'*auctoritas* per eccellenza, sia a fini dimostrativi sia didattico-divulgativi⁹⁷, e probabilmente "conciliativi" rispetto alle

⁹⁶ Sul ruolo dell'allegoresi nella riflessione dei presocratici vd. Tate 1929; Lanata 1963, 104-111; 240-247; Richardson 1975; Ford 1999, 38-42; Ford 2002, 72-89; Janko 2002-2003; Ramelli-Lucchetta 2004, 58-63; 69-76; Pontani 2005b, 27-33; Biondi 2015; Domaradzki 2015; Novokhatko 2015, 31; 36-41; 48; Piano 2016, 281-297; *infra*. In specifica relazione all'interpretazione del mito e delle divinità tradizionali, forse più decisamente connotata in senso evemeristico-eziologico che non propriamente allegorico (vd. *supra*, § 2), che le fonti associano ai nomi di alcuni Sofisti, vd. Richardson 1975; Ramelli-Lucchetta 2004, 60-63; Domaradzki 2015.

⁹⁷ Se un'eventuale funzione apologetica dell'interpretazione allegorica praticata dai presocratici, cioè all'origine dell'allegoresi (e probabilmente fino alla piena età imperiale), pare decisamente improbabile (vd. *supra*, § 1.3.2 e i lavori citati *infra*); una funzione primariamente didattico-gnoseologica, nonché argomentativo-divulgativa, risulta altrettanto decisamente riconoscibile in questo tipo di esegesi del testo omerico che le fonti testimoniano come pratica diffusa in età arcaica e classica: vd. in particolare Tate 1929; Lanata 1963, 104-111; 240-247; Janko 2002-2003. Inoltre andrà forse ridimensionata l'idea della declinazione in senso eminentemente teologico-religioso di tale strumento didattico-gnoseologico, sostenuta in particolare da Tate (1929; 1934): essa caratterizza certo un testo come il commentario trasmesso dal Papiro di Derveni, che ha proprio in una riflessione di natura teologico-religiosa il proprio scopo primario (vd. *supra*), e forse si potrà associare, in termini di "riduzione" delle divinità del *pantheon* tradizionale ad un unico principio divino, in quanto fondamento ontologico di tutto quanto esiste, alla riflessione di alcuni presocratici, ma non può certo attribuirsi alla speculazione di un filosofo-scienziato materialista come Democrito (vd. *infra*) o alle riflessioni sui fenomeni naturali, di impostazione tendenzialmente tecnico-scientifica e sostanzialmente "materialista", nonché alla riduzione del divino ad un principio essenzialmente dinamico-meccanicistico, di Anassagora e dei suoi allievi (vd. *infra*). In questi ultimi casi l'impiego dell'interpretazione allegorica del testo omerico, o del mito, risulta infatti piuttosto chiaramente finalizzato e subordinato all'esposizione/trattazione di specifici principi e fenomeni, afferenti a diversi campi dell'indagine scientifico-filosofica, come all'etica (vd. e.g. l'allegoresi paretimologica dell'epiteto Tritogenia di Atena, considerato allusione alle tre "dimensioni" [pensiero-parola-azione] in cui si realizza la razionalità [φρόνησις], allegoricamente identificata in Atena [cfr. Pl. *Cra.* 407a 8-b 6], trasmessa dalle fonti sotto l'*auctoritas* di Democrito: vd. Democr. fr. 68 B 2 D.-K.: *Etym. Orion.* p. 153, 4-7 Sturz: Τριτογένεια ἢ Ἀθηνᾶ κατὰ Δημόκριτον φρόνησις νομίζεται. γίνεται δὲ ἐκ τοῦ φρονεῖν τρία ταῦτα· βουλευεσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ. ~ *Sch. ex. Il.* 39a, 38-40; cfr. Pl. *Cra.* 407a8-b6: εἰκάσι δὴ καὶ οἱ παλαιοὶ τὴν Ἀθηνᾶν νομίζειν ὥσπερ οἱ νῦν περὶ Ὀμηρον δεινοί. καὶ γὰρ τούτων οἱ πολλοὶ ἐξηγούμενοι τὸν ποιητὴν φασὶ τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦν [cfr. *infra*] τε καὶ διάνοιαν πεποιηκέναι, καὶ ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν εἰκε τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς διανοεῖσθαι, ἔτι δὲ μειζόνως λέγων θεοῦ νόησιν ὥσπερ εἰ λέγει ὅτι "ἄ θεονόα" ἐστὶν αὕτη, τῷ ἄλφα ξενικῶς ἀντὶ τοῦ ἦτα χρησάμενος καὶ τὸ ἰῶτα καὶ τὸ σῆμα ἀφελών), ma in particolare all'indagine sulla natura, soprattutto intesa come ricerca "scientifica" delle cause dei fenomeni e dei meccanismi che soggiacciono al funzionamento dell'ordine naturale (vd. *infra*). Per quanto riguarda il potenziale "pedagogico-educativo" riconosciuto alla poesia omerica in questi

credenze tradizionali, che potevano così essere al contempo superate, in quanto reinterpretate a supporto delle nuove teorie⁹⁸.

contesti cfr. *e.g.*, oltre ai testi citati *infra*, Anaxag. fr. 59 A 1, 11 D-K. (= D.L. 2, 11): δοκεῖ (scil. Anassagora) δὲ πρῶτος, καθά φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ τὴν Ὀμήρου ποιήσιν ἀποφύνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης. La portata essenzialmente pedagogico-didattica, nonché argomentativo-espositiva, dell'allegoresi, così come di altre forme di sovrinterpretazione del dettato poetico (vd. *infra*), praticata dagli scienziati-filosofi (vd. *infra* per le eventuali connessioni con contesti rapsodici) di età arcaica e classica, pare inoltre ulteriormente confermata proprio dalla natura della critica platonica a questo tipo di pratiche, la quale si sviluppa su un piano eminentemente, se non esclusivamente, pedagogico-didattico. La condanna della lettura allegorica dei poemi epici sostenuta da Platone non riguarda affatto la liceità del metodo esegetico, bensì la sua utilità, principalmente a fini educativi. I poemi omerici e, in generale, quanto narrato dai poeti non vanno interpretati allegoricamente, non perché si neghi la presenza di un significato sotteso al dettato poetico, concepito dal poeta stesso per esprimere concetti etici, fisici o filosofici in senso più generale (significato che anzi Platone ammette chiaramente possa esistere: vd. *infra*), ma perché secondo Platone i giovani non comprendono il significato allegorico e/o “più profondo”, bensì esclusivamente quello letterale, che Platone considera diseducativo soprattutto per quanto riguarda i miti e più in generale in relazione al raggiungimento della *vera conoscenza*, ossia quella che è possibile ottenere solo attraverso l'indagine scientifico-filosofica: pertanto l'esegesi allegorica è sostanzialmente una perdita di tempo (vd. Richardson 1975, 66-67; Tulli 1987, 260; Ford 2002, 72-73; 86; Novokhatko 2015, 46-47; e cfr. anche Tate 1929): vd. Pl. *Resp.* 378d-e: Ἦρας δὲ δεσμούς ὑπὸ ὕεος καὶ Ἥφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὀμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἀνεῖν ὑπονοίων. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῆ, ἀλλ' ἃ ἂν τηλικούτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίνεσθαι· ὧν δὴ ἴσως ἔνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν; un concetto simile emerge anche in Pl. *Phdr.* 229b-230a [vd. *supra*, § 2]. Sull'allegoresi praticata dall'allievo di Platone Senocrate vd. comm. F 6, § 4, in particolare 4.5. Per quanto riguarda la natura, allegorica o meno, della ricerca delle ὑπόνοιαi nel testo omerico e più in generale dell'esegesi dei poemi associata dalle fonti alle figure di Stesimbrotto, Antistene e Glauco(-ne) (vd. in particolare Pl. *Ion* 530c 7-d 3; Xen. *Symp.* 3, 6), il dibattito resta ad oggi ancora aperto (vd. Lanata 1963, 240-243; 271-281; Richardson 1975, in particolare 71-81; Ramelli-Lucchetta 2004, 72-76; Pontani 2005b, 27-31; Piano 2016, 289-292). Sembra però tendenzialmente sconsigliabile l'attribuzione, non necessaria, a queste figure di un tipo di esegesi connotata in senso propriamente allegorico, laddove il termine ὑπόνοια, se non meglio specificato, può riferirsi in termini più generici ad interpretazioni del significato profondo (ma non necessariamente “altro”) del testo omerico; esso inoltre non è mai abbinato al nome di Glauco(-ne), di cui le fonti trasmettono considerazioni di natura critico-letteraria e che coinvolgono la ricostruzione dei *Realien* (cfr. [anche in relazione alla presunta elaborazione da parte di Glauco(-ne), esclusivo frutto di una suggestione di Buffière (1973, 160-163) e che non trova conferma nelle fonti, di un nucleo originario cui si sarebbero ispirate le allegoresi dello scudo di Achille in senso fisico-astronomico e/o filosofico a noi note: vd. comm. F 6] Lanata 1963, 271-281; Richardson 1975, 76-77; Pontani 2005a, 212 n. 131; 218 n. 157 e Pontani 2005b, 27 n. 16 con ulteriore bibliografia; Ucciardello 2005 con bibliografia).

⁹⁸ Vd. in particolare Janko 2002-2003. Per quanto infatti si tenda spesso a valorizzare, e talvolta forse a sovrastimare, l'apertura del mondo greco, anche in età arcaica e classica, a riflessioni scientifiche di tipo tendenzialmente materialistico o tali da porre radicalmente in dubbio la concezione tradizionale della divinità (cfr. *e.g.* Whitmarsh 2015), i processi per ἁσέβεια intentati ad Anassagora e ad altri filosofi-scienziati, soprattutto “naturalisti” (vd. Derenne 1930, *passim*; in particolare 9-55), o la satira aristofanea (vd. *e.g.* Piano 2016, 297-304 con bibliografia) ci testimoniano piuttosto un clima di diffidenza e talvolta di radicale censura, certo spesso strumentalizzata e fomentata a fini politici, nei confronti degli scienziati/intellettuali: in questo senso l'impiego dell'allegoresi poteva davvero rivelarsi strumento congeniale, in quanto capace di “aggiornare” il sistema di credenze e valori tradizionali di cui gli “antichi poeti”, e Omero prima di tutti, erano considerati depositari, trasformando le parole del poeta in citazioni a sostegno delle “nuove teorie” scientifico-filosofiche.

Questo è verosimilmente il caso dell'allegoresi praticata in età arcaica e classica (la cui introduzione è attribuita da Porfirio a Teagene di Reggio⁹⁹) dagli allievi di Eraclito e forse dal loro stesso maestro¹⁰⁰, da Metrodoro di Lampsaco¹⁰¹ e con buona probabilità dal suo maestro Anassagora¹⁰².

⁹⁹ Vd. *supra* (in § 1.3.2) Porph. *Quaest. Hom. ad Il.* 20, 67, pp. 240-241 Schrader = Theag. fr. 8 A 2 D.-K. Per quanto non ci sia motivo di dubitare della notizia relativa all'impiego (anche se non proprio all'invenzione: vd. in particolare Lanata 1963, 109 con bibliografia) dell'allegoresi da parte di Teagene (sul quale vd. Biondi 2015), la concezione del metodo d'interpretazione allegorica, declinata in quanto strumento zetematico-apologetico, nonché la catalogica serie di associazioni allegoriche qui proposte da Porfirio sono connotate secondo categorie che dipendono senza dubbio dalla visione porfiriana del fenomeno e sono per lo meno contaminate dal già secolare processo di trasmissione dei materiali allegorici, influenzato dallo stoicismo (vd. *supra*, § 1.3.2; Lanata 1963, 107-109; Biondi 2015, 57-105; sul carattere estremamente diffuso e variegato, nonché esemplificativo, delle associazioni allegoriche riportate da Porfirio, il quale comunque attribuisce a Teagene l'introduzione del metodo allegorico in generale e non le specifiche associazioni [οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὡς πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ρηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου], cfr. anche comm. F 5; F 8). Soprattutto di recente è stata sostenuta l'ipotesi della nascita e della pratica di questo tipo di esegesi del testo omerico in contesti rapsodici specialmente in relazione alle figure di Teagene e Stesimbrotto (vd. in particolare Biondi 2015; Piano 2016, 289-292 con bibliografia). La connessione fra l'attività dei rapsodi e quella di personaggi come Stesimbrotto, Metrodoro di Lampsaco, Glauc(-ne) e Antistene è certamente testimoniata dalle fonti: vd. in particolare Pl. *Ion* 530c 7-d 3: ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες· ἐμοὶ γοῦν τοῦτο πλεῖστον ἔργον παρέσχεν τῆς τέχνης, καὶ οἶμαι κάλλιστα ἀνθρώπων λέγειν περὶ Ὀμήρου, ὡς οὔτε Μητρόδωρος ὁ Λαμψακηνὸς οὔτε Στησιμβρότος ὁ Θάσιος οὔτε Γλαύκων οὔτε ἄλλος οὐδεὶς τῶν πόποτε γενομένων ἔσχεν εἰπεῖν οὕτω πολλὰς καὶ καλὰς διανοίας περὶ Ὀμήρου ὅσας ἐγώ; Xen. *Symp.* 3, 6: (...) ἔφη ὁ Ἀντισθένης, λέληθέ σε, ὅτι καὶ οἱ ῥαψωδοὶ πάντες ἐπίστανται ταῦτα τὰ ἔπη; καὶ πῶς ἄν, ἔφη, λελήθοι ἀκροώμενόν γε αὐτῶν ὀλίγον ἂν' ἐκάστην ἡμέραν; οἷσθά τι οὖν ἔθνος, ἔφη, ἡλιθιώτερον ῥαψωδῶν; οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη ὁ Νικήρατος, οὐκ οἶμαι δοκῶ. δῆλον γάρ, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὅτι τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται. σὺ δὲ Στησιμβρότῳ τε καὶ Ἀναξιμάνδρῳ καὶ ἄλλοις πολλοῖς πολλὰ δέδωκας ἀργύριον, ὥστε οὐδὲν σε τῶν πολλοῦ ἄξιον λέληθε. Dalle medesime fonti però emerge anche una sostanziale distinzione fra la figura del rapsodo e quella dello scienziato-filosofo: entrambi "parlano di Omero", ma lo fanno evidentemente su piani, e soprattutto con finalità, diversi. È decisamente probabile che i rapsodi di età arcaica e classica inserissero nelle loro disquisizioni sui poemi anche riflessioni, di natura allegorica o meno, elaborate in contesti scientifico-filosofici, ma sembra improbabile che interpretazioni allegoriche di natura scientifico-filosofica, atte a riconoscere nei poemi omerici sottese allusioni a specifici fenomeni e/o principi di natura "specialistica" (vd. *supra* e *infra*), siano state originariamente concepite da figure, come quelle dei rapsodi, che non avevano verosimilmente nei confronti di tali discipline un interesse specifico, né probabilmente una particolare preparazione. Sulla possibile connessione fra l'allegoresi elaborata, o solo riproposta (vd. *supra*), da Teagene e la ricerca scientifico-filosofica dei "naturalisti" ionic vd. Lanata 1963, 107-108.

¹⁰⁰ Vd. in comm. F 1* l'esegesi riportata da Platone nel *Teeteto* sotto l'*auctoritas* degli Eraclitei [vd. Pl. *Tht.* 153c-d], secondo la quale Omero avrebbe inteso celare, nell'immagine della catena d'oro con cui Zeus sfida gli altri dei a smuoverlo (vd. *Il.* 8, 18-22), l'allusione al Sole (ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει) e alla funzione di garante dell'unità e della stabilità del cosmo riconosciuta al suo moto costante (δηλοῖ ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται); cfr. anche, sempre nel *Teeteto* platonico, la riflessione del personaggio di Socrate, su come il "parlare per enigmi" per essere compresi solo dai propri allievi sia un uso che Protagora ed Eraclito avrebbero derivato da Omero.

¹⁰¹ Di Metrodoro si dice che fu il primo ad occuparsi nello specifico di Omero in relazione all'indagine e ai principi della fisica e allo studio della natura: vd. D.L. 2, 11 (= Metrod. fr. 61 A 2 D.-K.): (...) ἐπὶ πλεῖον δὲ προστῆναι τοῦ λόγου Μητρόδωρον τὸν Λαμψακηνόν, γνώριμον ὄντα αὐτοῦ (*scil.* Ἀναξαγόρου), ὃν καὶ πρῶτον σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν, πρῶτος δὲ Ἀναξαγόρας καὶ βιβλίον ἐξέδωκε συγγραφῆς. φησὶ δὲ Σιληνὸς ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἱστοριῶν ἐπὶ

Certamente di natura didattico-argomentativa si dovrà considerare la riflessione dell'astronomo Enopide di Chio (vd. *infra*), attivo nel V sec. a.C., al quale le fonti attribuiscono, oltre ad altri calcoli ed osservazioni di natura tecnico-astronomica, le prime considerazioni di natura tecnico-matematica sullo ζῳδιακὸς κύκλος, in quanto fascia zodiacale, entro la quale avviene il moto di rivoluzione dei pianeti, e in quanto eclittica (vd. comm. F 6, § 1.2.2), nonché un tentativo di calcolo matematico della durata del “grande anno” astronomico (vd. comm. F 3, in particolare n. 39)¹⁰³. Secondo la testimonianza di Macrobio¹⁰⁴, il quale si serve di una fonte greca di cui riporta una porzione *verbatim*, Enopide avrebbe ricondotto l'epiteto Λοξίας di Apollo, quest'ultimo allegoricamente associato al Sole, all'inclinazione dell'eclittica, ossia dell'orbita lungo cui il Sole compie il proprio moto zodiacale (vd. comm. F 6, § 1.2.2), specificando come tale moto avvenga da occidente ad oriente (ossia in direzione contraria a quella del moto giornaliero del cielo delle stelle fisse/sfera celeste: vd. *infra*). Enopide sarebbe quindi ricorso ad un'associazione di natura etimologico-allegorica per indicare nel mito, e forse nella narrazione omerica¹⁰⁵, una sottesa allusione, e così un'antica e “familiare” testimonianza, dei due tratti del moto zodiacale del Sole (e degli altri pianeti), cui risulta attribuita capitale importanza in tutta la produzione scientifico-astronomica a noi nota, in particolare in contesti manualistico-divulgativi¹⁰⁶.

ἄρχοντος; sotto il suo nome è inoltre tramandata una serie di associazioni allegoriche fra personaggi iliadici ed elementi/corpi fisici, certamente “influenzata” da concezioni dell'interpretazione allegorica ben più tarde dell'allievo di Anassagora, ma che conferma il suo specifico interesse di natura fisico-scientifica, al quale il “momento” puramente esegetico-letterario pare del tutto subordinato, nel trattamento del testo omerico: Tat. *Or.* 21, 3 (= *Metrod.* fr. 61 A 3 D.-K.): καὶ Μητρόδωρος δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ Περὶ Ὁμήρου λῖαν εὐήθως διείλεκται πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετὰ γων. οὐτε γὰρ Ἦραν οὐτε Ἀθηνᾶν οὐτε Δία—τοῦτ' εἶναι φησιν ὅπερ οἱ τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τεμένη καθιδρύσαντες νομίζουσιν, φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις. καὶ τὸν Ἑκτορα δὲ καὶ τὸν Ἀχιλλέα δηλαδὴ καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα καὶ πάντας ἀπαξ ἀπλῶς Ἑλληνάς τε καὶ βαρβάρους σὺν τῇ Ἑλένῃ καὶ τῷ Πάριδι τῆς αὐτῆς φύσεως ὑπάρχοντας χάριν οἰκονομίας ἐρεῖτε παρεισῆχθαι οὐδενὸς ὄντος τῶν προειρημένων ἀνθρώπων ~ Hesych. α 299, s.v. ἀγαμέμνονα, I p. 13, 101-102 Latte: ἀγαμέμνονα· τὸν αἰθέρα Μητρόδωρος εἶπεν ἀλληγορικῶς (cfr. *supra*, in § 1.2, *Philod.*, *Poëm.* 2, *PHerc.* 1676 fr. 2, 20 ss. + *PHerc.* 1081b, fr. 12, 1 ss.). Sulla concezione “strumentale” dell'allegoresi di Metrodoro, in quanto mezzo per piegare il testo omerico alla riflessione sulle “nuove” teorie scientifico-filosofiche vd. Lanata 1963, 247.

¹⁰² Vd. *infra* (in § 5.2) Tz. *Exeg. Il.* 102, 2-9 Papatthomopoulos: Ζεὺς (...) Ἀναξαγόρας δὲ καὶ ὁ κωμῶδός Μένανδρος νοῦν εἶναι τοῦτον ἐνόμισαν; cfr. *supra* Anaxag. fr. 59 A 1, 11 D.-K. (= D.L. 2, 11). Sull'impiego dell'allegoresi da parte di Anassagora e Metrodoro, anche se con specifico riferimento ai suoi eventuali echi nel commentario del Papiro di Derveni, vd. Piano 2016, 292-295 con bibliografia.

¹⁰³ Sull'attività scientifica di Enopide vd. Heath Thomas 1959, 130-133; Bulmer-Thomas 1974; Bodnár 2007.

¹⁰⁴ Vd. *Macr. Sat.* I 30-31: *nunc ex aliis quoque huius dei nominibus eundem esse Apollinem et solem probemus. Λοξίας cognominatur, ut ait Oenopides, ὅτι ἐκπορεύεται τὸν λοξὸν κύκλον ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς κινούμενος, id est quod obliquum circum ab occasu ad orientem pergit (...).*

¹⁰⁵ Sul possibile riferimento di Enopide a *Il.* 18, 239-240 (Ἡέλιον δ' ἀκάμαντα βοῶπις πότνια Ἥρη / πέμπεν ἐπ' Ὀκεανοῖο ῥοὰς ἀέκοντα νέεσθαι) vd. *infra*.

¹⁰⁶ Per lo ζῳδιακὸς κύκλος e la sua inclinazione vd. comm. F 6, § 1.2.2; per la direzione del moto di rivoluzione zodiacale dei pianeti vd. *infra*.

Chiaramente questa risulta la funzione dell'allegoresi¹⁰⁷, e più in generale del ripetuto ricorso alle citazioni omeriche¹⁰⁸, impiegati da Aristotele (e con ogni probabilità dalla sua scuola¹⁰⁹), in contesti *non* critico-letterari, in cui il testo omerico è considerato nella sua dimensione *culturale* e *non* tecnico-poetica ed è sfruttato a fini argomentativi e didattici (in campo fisico-astronomico e non solo). In questo meccanismo si riconosce il principio, esplicitamente

¹⁰⁷ Vd. in comm. F 1* Arist. *De mot. an.* 699b 32-700a 6: nella rappresentazione di Zeus legato a una catena d'oro, il quale, insieme alla catena, non potrebbe in alcun modo essere smosso, nemmeno se a tirare la catena con ogni forza ci fossero tutte le divinità (vd. *Il.* 8, 20-22), Omero avrebbe alluso proprio alla perenne immobilità del motore primo, connesso sul piano simbolico a Zeus e/o alla catena d'oro cui questi sarebbe appeso/legato nell'ipotetica situazione evocata dallo stesso padre degli dei, nonché all'altrettanto perenne e invariabile struttura del cielo e del cosmo; per la citazione del dettato omerico reinterpretato in chiave simbolico-allegorica cfr. anche *EN* 1109a-b *EN* 1109a-b e *infra*. Sul rapporto fra Aristotele e l'allegoresi vd. Montanari 1993a, 260; Struck 1995; West 2001, 24 con bibliografia; Ramelli-Lucchetta 2004, 64-68; Struck 2004, 59-68; Pontani 2014, 87; Bouchard 2016, 47-83 e vd. *infra*.

¹⁰⁸ Vd. e.g. Arist. *Gen. an.* 785a 15; *Hist. an.* 513b 26; 519a 19; 578b 1; 606a 19; 615b 9; 618b 25; 629b 22; *Meteor.* 351b 35; *Rh.* 1378b 26-1379a 16; 1396b 10-18; *An. post.* 97b 15-20.

¹⁰⁹ Vd. l'esegesi di sicuro influsso peripatetico (cfr. Pontani 2005a, 25-26; per l'originaria influenza peripatetica di questo ed altri passi del *De Homero* pseudo-plutarco vd. Kindstrand 1990, IX-X), confluita nella raccolta di materiale allegorico eterogeneo e reinterpretato in un'ottica complessivamente stoicheggiante fonte comune del *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, del *De Homero* dello Ps.-Plutarco e dell'*Anthologium* di Stobeo, nonché delle *Questioni omeriche* porfiriane (vd. *supra* e *infra*, §§ 5.2 e 5.3.2). Si tratta dell'allegoresi dell'assegnazione delle diverse parti dell'universo a Zeus, Posidone e Ade (vd. *Il.* 15, 189-193), riportata nel *De Homero* dello Ps.-Plutarco (Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97-99): cfr. e.g. Arist. *Cael.* 289a 19-35; 296b 21-297a 1; *Meteor.* 340a 19-341a 36; *Mund.* 392b 5-393a 4; 400a 5-9; Arist. *Gen. corr.* 330b 1-7; Theophr. *Ign.* 75. Cfr. inoltre Heracl. *Quaest. Hom.* 23, 12-13 e Heracl. *Quaest. Hom.* 40, 9-13 in comm. F 3*. Vd. inoltre la lettura allegorica o evemeristica del mito dell'età dell'oro nella sua versione esiodea (Hes. *Erg.* 111-126), come rappresentazione delle condizioni materiali degli uomini primitivi, prima dell'avvento delle varie τέχναι che consentono all'uomo di trasformare la natura a proprio vantaggio, attribuita all'allievo di Aristotele Dicearco: vd. Porph. *Abst.* 4, 2: ὁ Περιπατητικὸς Δικαίαρχος, ὃς τὸν ἀρχαῖον βίον τῆς Ἑλλάδος ἀφηγοῦμενος τοὺς παλαιούς καὶ ἐγγὺς θεῶν φησὶ γεγονότας, βελτίστους τε ὄντας φύσει καὶ τὸν ἄριστον ἐξηκότας βίον, ὡς χρυσοῦν γένος νομίζεσθαι παραβαλλομένους πρὸς τοὺς νῦν, κιβδηλοῦ καὶ φαυλοτάτης ὑπάρχοντας ὕλης, μηδὲν φονεῦειν ἔμψυχον. ὁ δὲ καὶ τοὺς ποιητὰς (vd. Hes. *Erg.* 111-126) παριστάντας χρυσοῦν μὲν ἐπονομάζειν γένος (...) ἃ δὲ καὶ ἐξηγοῦμενος ὁ Δικαίαρχος τὸν ἐπὶ Κρόνου βίον τοιοῦτον εἶναι φησὶν. εἰ δὲ λαμβάνειν μὲν αὐτὸν ὡς γεγονότα καὶ μὴ μάτην ἐπιπεφημισμένον, τὸ δὲ λίαν μυθικὸν ἀφέντας εἰς τὸ διὰ τοῦ λόγου φυσικὸν ἀνάγειν. αὐτόματα μὲν γὰρ πάντα ἐφύετο, εἰκότως, οὐ γὰρ αὐτοῖ γε κατεσκεύαζον οὐθὲν διὰ τὸ μήτε τὴν γεωργικὴν ἔχειν πῶ τέχνην μὴθ' ἑτέραν μηδεμίαν ἀπλῶς (...). L'esegesi di Dicearco è riferita da Porfirio all'interno di un elogio di natura moraleggiante della vita primitiva, che con tutta probabilità non costituiva l'interesse originario (per lo meno non principale) della riflessione del peripatetico. Quella di Dicearco parrebbe una riflessione orientata piuttosto in senso storico-scientifico, finalizzata cioè alla ricostruzione delle fasi di sviluppo della società umana, già adombrate dagli antichi poeti sotto l'involucro della narrazione mitica; da qui l'impiego dell'allegoresi o dell'esegesi evemeristica del mito (vd. *supra*, § 2: non è possibile capire quali fossero contesto e presupposti originari dell'esegesi di Dicearco) al fine di citare il testo esiodeo o il mito in esso narrato in quanto fonte a supporto della ricostruzione storica proposta. Il fatto che gli uomini primitivi siano definiti come i migliori (βέλτιστοι) potrebbe essere stato connesso, nell'ottica di Dicearco, al fatto che questi uomini sopravvivevano in condizioni più difficili di quella degli uomini "moderni", in quanto appunto potevano contare per la sopravvivenza sulle loro esclusive forze: il fatto che siano sopravvissuti comporta e prova la loro eccezionalità naturale (φύσις); altro vantaggio che quasi certamente Dicearco riconosceva agli uomini primitivi è il fatto di non avere ragioni oggettive che li spingessero alla guerra fra diverse comunità o all'interno di ciascuna con la conseguenza che vivevano in pace (cfr. comm. F 6, § 1.3).

formulato e sostenuto da Aristotele, della spiegazione dell'ignoto per mezzo del noto e dell'efficacia didattico-divulgativa ed argomentativa del riferimento alla prestigiosa *auctoritas* dei poeti¹¹⁰, e *in primis* di Omero in quanto poeta “universalmente” (vd. *supra* e *infra*) riconosciuto come antico e sapiente per eccellenza, nonché più in generale alla sapienza degli “antichi”, nascosta nel mito¹¹¹.

L'allegoresi del testo omerico e dei contenuti mitici tradizionali, al pari delle citazioni omeriche e dell'invocazione della sapienza degli antichi, occorre nelle opere aristoteliche di natura “scientifico-speculativa” all'interno di specifiche argomentazioni e con l'inequivocabile funzione di citazione o di argomento a supporto della tesi sostenuta dallo Stagirita. In questi contesti risulta del tutto evidente la funzione *strumentale* della “citazione” omerica, in quanto invocazione di un'*auctoritas* prestigiosa intesa a rendere più convincente l'argomentazione, ma anche in quanto strumento per ricondurre

¹¹⁰ Vd. *Metaph.* 994b 32-995a 17: αἱ δ' ἀκροάσεις κατὰ τὰ ἔθη συμβαίνουσιν· ὥς γὰρ εἰώθαμεν οὕτως ἀξιοῦμεν λέγεσθαι, καὶ τὰ παρὰ ταῦτα οὐχ ὅμοια φαίνεται ἀλλὰ διὰ τὴν ἀσυνήθειαν ἀγνωστότερα καὶ ξενικώτερα· τὸ γὰρ σὺνήθες γινώριμον. ἡλικὴν δὲ ἰσχὺν ἔχει τὸ σὺνήθες οἱ νόμοι δηλοῦσιν, ἐν οἷς τὰ μυθώδη καὶ παιδαριώδη μείζον ἰσχύει τοῦ γινώσκειν περὶ αὐτῶν διὰ τὸ ἔθος. οἱ μὲν οὖν ἐὰν μὴ μαθηματικῶς λέγῃ τις οὐκ ἀποδέχονται τῶν λεγόντων, οἱ δ' ἂν μὴ παραδειγματικῶς, οἱ δὲ μάρτυρα ἀξιοῦσιν ἐπάγεσθαι ποιητὴν. καὶ οἱ μὲν πάντα ἀκριβῶς, τοὺς δὲ λυπεῖ τὸ ἀκριβές ἢ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι συνείρειν ἢ διὰ τὴν μικρολογίαν· ἔχει γάρ τι τὸ ἀκριβές τοιοῦτον, ὥστε, καθάπερ ἐπὶ τῶν συμβολαίων, καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἀνελεύθερον εἶναι τισι δοκεῖ. διὸ δεῖ πεπαιδευῆσθαι πῶς ἕκαστα ἀποδεκτέον, ὥς ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην καὶ τρόπον ἐπιστήμης· ἔστι δ' οὐδὲ θάτερον ῥάδιον λαβεῖν. τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην. διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος· ἅπαντα γὰρ ἴσως ἢ φύσις ἔχει ὕλην.

¹¹¹ Vd. la riflessione sui “corsi e ricorsi” della conoscenza umana invocata a supporto dell'individuazione nel termine αἰθήρ di un'allusione degli antichi alla reale natura dell'etere, ossia al suo “correre sempre”, αἰετῆν (vd. comm. F 6, § 1.1, in particolare n. 28 e comm. F 5): Arist. *Cael.* 270b 13-31: ἐν ἅπαντι γὰρ τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ κατὰ τὴν παραδεδομένην ἀλλήλοισι μνήμην οὐθὲν φαίνεται μεταβεβληκὸς οὔτε καθ' ὅλον τὸν ἔσχατον οὐρανὸν οὔτε κατὰ μόριον αὐτοῦ τῶν οἰκείων οὐθὲν. ἔοικε δὲ καὶ τοῦνομα παρὰ τῶν ἀρχαίων παραδεδοῦσθαι μέχρι καὶ τοῦ νῦν χρόνου, τοῦτον τὸν τρόπον ὑπολαμβάνόντων ὥνπερ καὶ ἡμεῖς λέγομεν. οὐ γὰρ ἅπαξ οὐδὲ δις ἀλλ' ἀπειράκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς. διόπερ ὥς ἐτέρου τινὸς ὄντος τοῦ πρώτου σώματος παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον, ἀπὸ τοῦ θεῖν αἰετῶν ἄϊδιον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῷ. Ἀναξαγόρας δὲ καταχρῆται τῷ ὀνόματι τοῦτω οὐ καλῶς (...). Vd. l'analogia considerazione associata alla conoscenza da parte degli antichi della natura dello θεῖον in quanto motore primo immobile (sulla concezione essenzialmente fisico-scientifica, meccanico-finalistica, del τὸ θεῖον aristotelico vd. comm. F 6, § 1.1 n. 24) e della rappresentazione delle divinità tradizionali in quanto invenzioni mitico-fantastiche funzionali all'educazione del “popolo”: Arist. *Metaph.* 1074a 29-b 14: (...) τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἅρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινεῖται ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἅρα αἰετῶς καὶ συνεχῶς· εἰς ἅρα οὐρανὸς μόνος. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων ἐν μύθῳ σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν. ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τοὺς καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τοῦτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις, ὧν εἰ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾧοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θεῖως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλὰκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατόν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερά μόνον. Vd. inoltre Arist. *Meteor.* 347a 5-8: Aristotele sostiene che l'Ὠκεανὸς degli antichi si debba considerare allusione alle correnti convettive delle due esalazioni, umida e secca, che circolano nell'atmosfera (vd. comm. F 5 [e F 1]).

riflessioni di natura tecnico-scientifica complesse e “nuove” al contesto a tutti familiare del mito e della poesia omerica¹¹².

In quest’ottica, al pari di quanto si può riconoscere nell’interpretazione allegorica impiegata almeno da alcuni presocratici e certamente nella riflessione dell’astronomo Enopide (vd. *supra*), l’allegoresi è sfruttata in quanto mezzo per individuare nei contenuti mitici tradizionali o nel testo omerico una sottesa allusione, del tutto avulsa e indipendente dal piano poetico-letterario e dall’economia poetico-narrativa dell’opera (vd. *supra*, § 1.2 e *infra*), ad uno specifico fenomeno e/o principio di natura scientifico-filosofica (individuazione possibile solo allo specialista della disciplina cui afferisce il fenomeno e/o principio in questione). Questi ultimi risultano così ricondotti, in modo del tutto funzionale all’argomentazione scientifico-filosofica all’interno della quale vengono trattati, al prestigio e all’antichità dell’*auctoritas* omerica nonché alle familiari parole e immagini del testo “a tutti noto” (vd. *infra*).

Data la natura squisitamente didattico-argomentativa di questo tipo di riflessioni è possibile, se non probabile, che Aristotele le abbia impiegate con maggiore frequenza nei lavori destinati alla pubblicazione¹¹³ rispetto a quanto riscontrabile nelle opere a noi note. Questa ipotesi potrebbe trovare riscontro nella testimonianza di Dione Crisostomo¹¹⁴, il quale menziona Aristotele fra coloro che avrebbero riconosciuto a Omero la conoscenza di svariate nozioni, afferenti al campo d’indagine della fisica e di altre discipline, che il poeta avrebbe trasmesso, celate dietro il piano della narrazione mitico-poetica, e riferisce che tali riflessioni sarebbero state inserite da Aristotele “in molti dialoghi”¹¹⁵.

La sostanziale e stringente analogia con simili, per quanto rare, associazioni allegoriche invocate da Aristotele all’interno di argomentazioni proposte nelle opere note per tradizione diretta (vd. *supra*) suggerisce di inserire nel novero di questo tipo di *interpretamenta* (che non solo è ragionevole pensare fossero presenti anche nelle opere aristoteliche oggi perdute, ma che forse proprio in queste ultime erano più assiduamente impiegati: vd. *supra*), e non fra i frammenti degli *Ομηρικὰ προβλήματα* (vd. *infra*), anche l’interpretazione allegorica delle colombe che recano l’ambrosia a Zeus in *Od.* 12, 62-65 come allusione alle esalazioni atmosferiche¹¹⁶, nonché l’allegoresi, testimoniata dagli

¹¹² Sul carattere essenzialmente strumentale (didattico-argomentativo) di questo tipo di “citazioni” nelle opere scientifiche di Aristotele cfr. anche Pepe 2003, 221 n. 12 con bibliografia.

¹¹³ Sulla storia del *corpus* aristotelico vd. *infra*, § 5.4.

¹¹⁴ Vd. Dio Chrys. *Or.* 53, 1-3, p. 110, 3-22 von Arnim: καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης, (...) ἐν πολλοῖς διαλόγοις περὶ τοῦ ποιητοῦ διέξεισι, θαυμάζων αὐτὸν ὡς τὸ πολὺ καὶ τιμῶν (...). Ὅμηρος (...) φυσικὸς τις ἐνόντας ἐν τοῖς μύθοις λόγους κατὰ τὴν τότε συνήθειαν παρεδίδου τοῖς ἀνθρώποις.

¹¹⁵ Su come ancora all’epoca del sofista (II sec. d.C.) fossero note e circolanti anche le opere essoteriche, cui si riferisce con ogni probabilità l’espressione διάλογοι impiegata da Dione, vd. Chiaradonna 2012, 101 con bibliografia.

¹¹⁶ Vd. Eustath. *ad Od.* 1713, 9-11: Ἀριστοτέλης δὲ φασιν ἀλληγορικῶς εἶπε δηλοῦν Ὅμηρον ἐξ ἀναθυμιάσεως τρέφεσθαι τοὺς θεοὺς ἥτοι τὰ ἄνω σώματα, ἀεροπόρον ζῶον παραλαβόντα εἰς

scolì all'*Odissea* e dai *Commentari all'Odissea* di Eustazio¹¹⁷, delle 7 mandrie di vacche sacre del Sole (vd. *Od.* 12, 127-133), ciascuna costituita da 50 capi, in quanto sottesa allusione ai giorni che compongono i mesi e l'anno lunare, e del fatto che esse né

ἐνδεικνύν τῆς τοιαύτης τροφῆς. τὸ δὲ ἀφαιρεῖσθαι τι ὑπὸ τῆς πέτρας δηλοῦν ἔφη ὥς καὶ ἡ γῆ ἔλκει ἐκ τῆς τοιαύτης ἀναθυμιάσεως. La formulazione eustaziana, effettivamente incompatibile con la concezione fisico-meteorologica aristotelica, che non prevede alcun “nutrimento”/assorbimento di materia necessario ai corpi celesti composti di etere (combustibile di cui necessita invece l'etere igneo del “sistema” stoico [vd. Pagani 2007, 165 n. 185 con testi e Eustath. *ad Il.* 695, 12-15 in comm. F 1*]), ossia del quinto elemento non soggetto ad alcun tipo di trasformazione e/o scambio con gli elementi del mondo sublunare (vd. Pagani 2007, 165 n. 185 e i numerosi testi ivi citati; sulla natura dell'etere nella concezione aristotelica e in quella stoica, anche in relazione allo specifico campo della meteorologia vd. comm. F 5; F 6, § 1.1), è facilmente riconducibile alla “contaminazione” di un nucleo originario con elementi stoico-stoicheggianti, a sua volta probabilmente facilitata da un'interferenza fra dettato poetico e sua allegoresi. Il riferimento al nutrimento degli dei (l'ambrosia) è infatti già presente nel testo omerico (vd. *Od.* 12, 63): è possibile, se non probabile, che nell'*originaria* formulazione aristotelica (della cui autenticità non è necessario dubitare data la stringente connessione fra buona parte del testo eustaziano e la riflessione tecnico-meteorologica aristotelica [vd. *infra*]) l'intera immagine delle colombe, animali “aerei”, che trasportano l'ambrosia fosse ricondotta sul piano allegorico alle esalazioni, che con i propri moti convettivi (di cui è possibile si cogliesse un'allusione nel riferimento omerico al fatto che Zeus rimpiazzava subito ogni colomba che veniva colpita da uno degli scogli erranti [vd. *Od.* 12, 64-65]) riempiono l'atmosfera, la cui interazione è alla base di tutti i fenomeni atmosferici e la cui definizione costituisce il principio fondante di tutta l'elaborazione meteorologica di Aristotele (vd. comm. F 5). Tali esalazioni si devono all'attrito con la materia del mondo sublunare causato dal moto delle sfere dell'etere che trascinano gli astri (τὰ ἄνω σώματα), a sua volta impresso dal motore primo immobile (τὸ θεῖον: vd. comm. F 5; *supra* Arist. *Metaph.* 1074a 29-b 14 e cfr. Pl. *Cra.* 397c 8-d 6 [τοιόνδε τοίνυν ἔγωγε ὑποπεύω· φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους [τοὺς θεοὺς] ἡγεῖσθαι οὐσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτε οὖν αὐτὰ ὁρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν “θεοῦς” αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἤδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν. εἰσὶν οἱ δὲ λέγω τῷ ἀληθεῖ ἢ οὐδέν] ~ Arist. *Cael.* 270b 13-31 (vd. *supra*) e *Meteor.* 339b 16-30), associato da Aristotele allegoricamente a Zeus nell'interpretazione di *Il.* 8, 20-22 (vd. in comm. F 1* Arist. *De mot. an.* 699b 32-700a 6 [cfr. *supra*]). La combinazione del concetto di esalazione atmosferica in quanto nutrimento per l'etere/astri di natura ignea, diffusa in ambito stoico, e la menzione dell'ambrosia (τροφή degli dei) nel dettato poetico potrebbe facilmente aver prodotto quanto riferito da Eustazio come rielaborazione dell'ipotetico nucleo originario, il quale poteva “limitarsi” all'associazione fra le colombe che salgono attraverso l'aria a Zeus e vengono inviate giù da quest'ultimo quando scompaiono “sotto” uno degli scogli erranti da una parte, e le esalazioni (umida e terrosa) che salgono verso il limite dell'atmosfera, ossia la sfera del così detto fuoco, al confine con l'etere/sfere degli astri, e da qui discendono nuovamente, seguendo il percorso inverso dell'esalazione secca e calda che a contatto con la superficie terrestre disgrega la terra trasformandola in “nuova” esalazione terrosa dall'altra (ὥς καὶ ἡ γῆ ἔλκει [ἔλκεται] ἐκ τῆς τοιαύτης ἀναθυμιάσεως: vd. comm. F 5). Questo processo di confusione/rielaborazione potrebbe essere frutto dell'intervento eustaziano, spesso caratterizzato da operazioni del tutto analoghe (vd. *infra*, § 5.3.2 e comm. F 2*; F 3*: a questo proposito va considerato il fatto che l'autore dei *Commentari* cita altrove riflessioni di natura allegorica, di chiaro influsso stoico, all'interno delle quali è esplicitamente menzionato il principio dell'esalazione in quanto nutrimento degli astri: vd. Eustath. *ad Il.* 695, 12-15 in comm. F 1* e cfr. Eustath. *ad Il.* 159, 33-35) o essere occorsa nel processo di trasmissione precedente alla citazione di Eustazio, al quale il testo era comunque noto per tradizione indiretta (Αριστοτέλης δὲ φασιν ἀλληγορικῶς εἶπε): sul ruolo di “collettore”, anche in termini di complessiva rilettura in chiave stoico-stoicheggiante, di materiali allegorici in origine eterogenei svolto dalle raccolte prodotte in contesti più o meno direttamente influenzati dallo stoicismo vd. *supra*.

¹¹⁷ Per i rapporti fra le due fonti e la loro natura cfr. *infra*, §§ 5.2, 5.3.2; comm. F 1; F 2; F 5; F 7.

nascano né muoiano in quanto nascosto riferimento alla regolarità della durata dei mesi e dell'anno (dovuta alla sostanziale regolarità del moto lunare¹¹⁸)¹¹⁹.

Sembra del tutto probabile che questi *interpretamenta* siano stati elaborati, o solo riproposti, da Aristotele all'interno di riflessioni che coinvolgessero considerazioni rispettivamente sulle esalazioni atmosferiche e sulla connessione fra moto planetario (lunare [e solare]) e scansione/misurazione del tempo¹²⁰, al fine di citare l'autorità del poeta in quanto antica testimonianza del principio alla base dell'intero sistema meteorologico aristotelico (vd. comm. F 5) e della composizione/scansione dell'anno lunare¹²¹. Una tale funzione della riflessione trasmessa sotto il nome di Aristotele sembra inoltre suggerita dallo sbilanciamento che in essa si riscontra fra attenzione specificamente dedicata al testo poetico e trattazione del fenomeno/principio astronomico-“cronografico”, alla quale l'esegesi parrebbe sostanzialmente subordinata, nonostante le fonti che trasmettono il testo siano lavori specificamente dedicati all'esegesi letteraria dei poemi, che esclusivamente a tal fine ripropongono la considerazione aristotelica. A questo proposito va poi osservato come il fatto che tali siano le fonti dei frammenti aristotelici in questione non implica in alcun modo che la riflessione dello Stagirita fosse stata da questi originariamente formulata in un'opera di natura critico-letteraria (vd. *infra*), data l'estrema varietà ed eterogeneità delle fonti che come noto sono confluite negli apparati scolastici e nei *Commentari* eustaziani attraverso un secolare, anzi millenario, e pluriramificato processo di selezione e compilazione.

¹¹⁸ Cfr. comm. F 4, n. 11.

¹¹⁹ Vd. *Sch. Od.* 12, 129: ἐπτά βοῶν ἀγέλαι] Ἀριστοτέλης φυσικῶς τὰς κατὰ σελήνην ἡμέρας αὐτὸν λέγειν φησὶ τν' οὐσας, τὸν γὰρ πενήκοντα ἀριθμὸν ἐπαπλασιάσας εἰς τὸν τριακοσιοστὸν (τριακοστὸν ms. Wien, ÖNB, phil. gr. 56 in Dindorf 1855, II 542, 10) πενήκοντον περιεστάναι εὐρήσεις + *Sch. Od.* 12, 128: ἡελίοιο βόες] ἥλιον ἐνταῦθα τὸν χρόνον λέγουσιν εἶναι, βόας καὶ μῆλα τὰς ἡμέρας. αἱ ἐπτά γὰρ ἀγέλαι, ὧν ἐκάστη ν', τν' γίνονται. γόνος δὲ οὐ γίνεται αὐτῶν. καὶ γὰρ αἱ ἡμέραι τοῦ χρόνου οὔτε πλείονες γίνονται οὔτε ἐλάττωες, ἀλλ' αἰεὶ αἱ αὐταί) ~ Eustath. *ad Od.* 1717, 31-35: ἰστέον δὲ ὅτι τὰς ἀγέλας ταύτας καὶ μάλιστα τὰς τῶν βοῶν φασὶ τὸν Ἀριστοτέλην ἀλληγορεῖν εἰς τὰς κατὰ δωδεκάδα τῶν σελήνιακῶν μηνῶν ἡμέρας, γινομένας πενήκοντα πρὸς ταῖς τριακοσίαις, ὅσος καὶ ὁ ἀριθμὸς ταῖς ἐπτά ἀγέλαις, ἐχούσαις ἀνὰ πενήκοντα ζῶα. διὸ οὔτε γόνον αὐτῶν γίνεσθαι Ὅμηρος λέγει οὔτε φθοράν. τὸ γὰρ αὐτὸ ποσὸν αἰεὶ ταῖς τοιαύταις ἡμέραις μένει. = fr. 175 Rose.

¹²⁰ Sulla ricorrenza del tema nei testi scientifici, anche di natura divulgativa vd. comm. F 2 e cfr. anche comm. F 3. Sul rapporto fra speculazione aristotelica e disciplina astronomico-matematica vd. *infra*, §§ 5.1, 5.4.

¹²¹ La discrepanza fra il numero di 350 capi ~ giorni e i circa 354 giorni “effettivi” dell'anno lunare non comporta alcun tipo di problema (cfr. Bouchard 2016, 67). Quelle rintracciate nel testo omerico o nel mito e nelle credenze degli antichi infatti sono invocate da Aristotele, e più in generale in questo tipo di riflessioni, come *allusioni* a principi e nozioni scientifici in contesti mitico-poetici, espressi tramite e “dietro” le forme di quest'ultimo codice espressivo, e non in quanto puntuali trattazioni tecnico-scientifiche: l'attribuzione agli antichi e al poeta di specifiche conoscenze, che essi avrebbero celato “qua e là” nel testo poetico (riconoscimento strumentale alla possibilità di invocare l'autorità di questi ultimi a fini argomentativi), non comporta affatto una confusione e tanto meno una piena sovrapposizione fra questi e la figura “professionale” dello scienziato-filosofo, al quale è imposto statutariamente ben altro rigore (cfr. Bouchard 2016, 55-56).

D'altra parte è proprio nella teoria poetico-letteraria di Aristotele, la cui speculazione segna lo spartiacque fondamentale nella definizione della poetica in quanto τέχνη autonoma, disciplina scientifica dotata di un proprio specifico statuto epistemologico, che si può senza dubbio riconoscere la più evidente prova di incompatibilità, all'interno della produzione aristotelica, fra un contesto di critica tecnico-letteraria e questo tipo di riflessioni (vd. *supra* e *infra*), di natura allegorica o meno, in cui la "finzione poetica" è in qualche modo ricondotta a principi e fenomeni che riguardano il comportamento della natura e dell'uomo analizzato in senso scientifico-razionale, ossia a considerazioni che esulano completamente da quello che è lo specifico campo d'azione della τέχνη ποιητική, sia in termini compositivi sia esegetici¹²².

Come già osservato (vd. *supra*, § 1.2), l'allegoresi in quanto mezzo per rintracciare nel testo dei poeti antichi, Omero in particolare, o nella narrazione mitica, nascoste allusioni a fenomeni e/o principi scientifico-filosofici del tutto avulsi dalla dinamica poetico-narrativa dell'opera è un fenomeno intrinsecamente connesso alla considerazione del testo poetico (omerico) in una dimensione squisitamente culturale e "sapienziale", cioè in relazione ai "contenuti di verità" dell'*epos* omerico ed esiodeo, in quanto uno dei principali fondamenti culturali, nel senso più ampio del termine, del mondo greco. Se questo piano e quello della composizione poetica, in quanto produzione artistica (e della sua interpretazione-critica in quanto tale) potevano essere parzialmente confusi, anche se forse meno di quanto si sia talvolta ritenuto (vd. *supra*), nelle riflessioni dei presocratici e in generale prima della speculazione aristotelica, tale confusione non si potrà certo attribuire a colui che ha concepito come scienza autonoma e forse ha creato in quanto tale la τέχνη ποιητική.

Che l'eventuale verità scientifico-razionale del contenuto dell'opera letteraria non rientri nell'orizzonte della critica poetico-letteraria, ossia del trattamento e della considerazione del testo secondo gli specifici principi della ποιητική, emerge in modo inequivocabile nella *Poetica* aristotelica¹²³. D'altra parte che l'allegoria, in quanto ricerca delle ὑπόνοιαι

¹²² Vd. in particolare Struck 1995; Struck 2004, 59-68; Pontani 2014, 87; Bouchard 2016, 47-68.

¹²³ Il tipo di allegoresi in questione, che procede in modo del tutto indipendente dal messaggio/piano poetico, e/o la considerazione dell'eventuale portata "sapienziale" dei contenuti del testo poetico, infatti, esulano totalmente dalla riflessione sulle norme che regolano la produzione poetica, tecnicamente intesa. Unico fine di quest'ultima (rispetto al pieno raggiungimento del quale si istituiscono le regole della poetica e si valuta la bontà del prodotto poetico-letterario) è l'opera stessa nella sua dimensione esclusivamente poetico-narrativa. In tale raggiungimento il contenuto in sé e per sé *non* ha un valore autonomo (tanto meno potrà averlo un contenuto nascosto che solo alcuni specialisti sono in grado di decifrare), ciò che conta è se la realizzazione poetica di quel contenuto raggiunge in pieno il rispetto delle norme che fanno di ciò che ha composto il poeta *poesia* nella forma "tecnicamente" e "ontologicamente" più piena del termine. Una delle imprese in cui si rivela il vero poeta è quella di rendere credibile e poeticamente convincente anche il contenuto più assurdo. Vd. l'esempio proposto nel cap. 25 di un cavallo con due zampe destre in avanti e, più avanti, di una cerva con le corna: entrambi non sono considerati errori in relazione all'arte poetica, mentre in relazione alla zoologia lo sarebbero; cfr. anche il cap. 9 sul fatto che l'*arte poetica* non prevede l'obbligo di descrivere fatti reali ma solo possibili e verosimili.

scientifico-filosofiche nascoste dal poeta “sotto” il piano della narrazione mitico-letteraria, e l’allegoresi, in quanto mezzo per rintracciare tali contenuti, appartengano ad una dimensione chiaramente distinta da quella della disciplina poetica in termini compositivi e di fruizione dell’opera poetico-letteraria, è esplicitamente affermato anche nell’ambito di considerazioni atte a definire in termini “teorico-programmatici” il fenomeno dell’allegoria e dell’interpretazione allegorica in quanto strumento didattico-gnoseologico, specifico appannaggio dell’indagine scientifico-filosofica¹²⁴.

Tale distinzione fra piano culturale-“sapienziale” del testo dei grandi poeti antichi, e specificamente di Omero (e Esiodo) e piano poetico-letterario, più o meno tecnicamente inteso, come già osservato (vd. *supra*, § 1.2), rappresenta uno dei presupposti fondamentali dell’interpretazione allegorica, per quanto la sua ricostruzione all’interno delle fonti sia certo complicata da una parziale “confusione” terminologica (vd. *supra*, §§ 1.1-1.2, 1.3.2). Quanto osservato finora naturalmente non si applica all’ἀλληγορία intesa in quanto *metafora* continuata e complessa, ossia in quanto τρόπος, pura figura retorica e, come tale, fenomeno che rientra a pieno nell’orizzonte della tecnica poetico-letteraria e della sua critica (vd. *supra*, § 1.2), né all’evoluzione dell’allegoresi in senso zetematico-apologetico come λύσις ἀπὸ τῆς λέξεως e dieretico, che risulta fundamentalmente collocabile in età imperiale e in stretta connessione con il *revival* della critica platonica alla poesia (vd. *supra*, § 1.3.2) e che non pare certo compatibile con la teoria poetico-letteraria aristotelica (vd. *supra*).

Proprio alla confusione fra dimensione culturale e tecnico-poetica del testo omerico, ossia fra due piani che, pur parzialmente o completamente sovrapposti in alcuni contesti (vd. *supra*), risultano del tutto autonomi nella concezione aristotelica e più in generale nella definizione e nell’impiego dell’interpretazione allegorica in quanto strumento didattico-argomentativo, risultano sostanzialmente riconducibili sia la “sovrinterpretazione” in senso allegorico di riflessioni aristoteliche di natura squisitamente critico-letteraria, in particolare connesse all’impiego omerico della metafora¹²⁵, sia l’attribuzione *tout court* dell’allegoresi di *Od.* 12, 127-133 (vd. *supra*) alle *Questioni omeriche*¹²⁶, sia la negazione, decisamente contraddetta dalle fonti, in particolare da ciò che emerge dalle opere aristoteliche restituite dalla tradizione (vd. *supra*), della possibilità di un uso (in contesti scientifico-filosofici e *non* critico-letterari)

¹²⁴ Vd. e.g. la chiara distinzione fra piano *poetico* e ὑπόνοια in Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 92: (...) εἰ δὲ δι’ αἰνιγματῶν καὶ μυθικῶν λόγων τινῶν ἐμφαίνεται τὰ νοήματα, οὐ γὰρ ἀπὸ παραδόξου ἡγεῖσθαι· τοῦτο γὰρ αἴτιον <ή> ποιητικῇ καὶ <τὸ> τῶν ἀρχαίων ἥθος, ὅπως οἱ μὲν φιλομαθοῦντες μετὰ τινος εὐμουσίας ψυχαγωγούμενοι ῥᾶον ζητῶσι τε καὶ εὐρίσκωσι τὴν ἀλήθειαν, οἱ δὲ ἀμαθεῖς μὴ καταφρονῶσι τούτων ὧν οὐ δύνανται συνιέναι. καὶ γὰρ ἐστὶ πῶς τὸ μὲν δι’ ὑπονοίας σημαινόμενον ἄγωγόν, τὸ δὲ φανερώς λεγόμενον εὐτελέες; vd. inoltre testi e osservazioni *infra*, in § 5.1.

¹²⁵ Vd. Lamberton-Keaney 1992, xiii-xv con Bouchard 2016, 58-65.

¹²⁶ Vd. Rose 1967, 135; Bouchard 2016, 66-68 con bibliografia.

strumentale e didattico-argomentativo dell'allegoresi e più in generale dell'invocazione dell'*auctoritas* omerica¹²⁷.

Tale sembrerebbe il tipo di allegoresi elaborata o solo riproposta da Agatocle di Cizico, attivo ad Alessandria nel III sec. a.C., allievo di Zenodoto e contemporaneo di Arato¹²⁸.

Gli scolî iliadici trasmettono, in compilazioni diverse, la cui comparazione rivela una parziale sovrapposizione e confusione delle fonti in alcune formulazioni¹²⁹, una serie di interpretazioni del βηλός menzionato in *Il.* 1, 591 (ῥῖνε ποδὸς τεταγὼν ἀπὸ **βηλοῦ** θεσπεσίοιο; cfr. anche *Il.* 15, 23), da cui Efesto rammenta di essere stato scaraventato giù dal padre Zeus (vd. comm. F 1), nelle quali il significato del termine è ricondotto per diverse vie al “cielo”, variamente inteso¹³⁰, e che rappresentano una delle tante testimonianze dell'estrema fortuna e diffusione, in contesti di diversa natura, dell'associazione più o meno diretta fra l'Olimpo (e/o le sue “parti”) e il cielo, inteso secondo diverse accezioni, poetico-“comuni”, fisico-cosmologiche e/o astronomiche¹³¹.

¹²⁷ Vd. in particolare Struck 1995; Struck 2004, 59-68; Bouchard 2016, 47-83 (con bibliografia) e cfr. Pontani 2014, 87.

¹²⁸ Su Agatocle vd. Montanari 1988, in particolare 15-24; Montana 2015, 106-107.

¹²⁹ Chiara testimonianza di un'originaria pluralità di *interpretamenta* e fonti diversi di cui, nel secolare e pluriramificato processo di trasmissione/compilazione che ha prodotto i *corpora* scolastici a noi noti, si è evidentemente tentata per *diverse* vie una più o meno drastica riduzione *ad unum*.

¹³⁰ Vd. Agathocl. fr. 9 Montanari (= *Sch. D Il.* | *Porph.?* *Il.* 1, 591¹³⁰): **βηλός ἐστιν ὁ ἀνωτάτω τόπος τοῦ οὐρανοῦ. ἀπὸ γὰρ τοῦ βεβηκέναι** – ὁδεύεσθαι (vd. *infra Sch. D Il.* 1, 591). καὶ Πανύασις δὲ πέδιλα ἱβήλατ' λέγει. | Παρμενίων δὲ ὁ γλωσσογράφος φησὶν Ἀχαιοὺς καὶ Δρύοπας καλεῖν τὸν οὐρανὸν βηλόν. Κράτης (fr. 21 Broggiato) δὲ περισπῶν τὴν πρώτην συλλαβὴν Χαλδαϊκὴν εἶναι τὴν λέξιν ἀποδίδωσιν. **Ἀγαθοκλῆς δὲ τὴν πάντων περιοχὴν καὶ βεβηκότας φέρειν τοὺς ἀπλανεῖς ἀστέρας** (unico testimone dello scolio è *B, ossia il testo vergato da una mano *recentior* [XII-XIII sec.] sul margine esterno del ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 453 [XI sec.], frutto della compilazione di scolî D, materiali lessicografici, Epimerismi, estratti delle *Questioni omeriche* di Porfirio e di Eraclito [vd. Erbse 1969, XVII]; per la proposta di individuazione di un estratto porfiriano nella seconda porzione dello scolio vd. Montanari 1988, 36); cfr. *Sch. D Il.* 1, 591: ἀπὸ βηλοῦ: ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. ἀπὸ γὰρ τοῦ βεβηκέναι τοὺς θεοὺς ἐπ' αὐτῷ καὶ τοὺς ἀστέρας κείθι βαίνειν εἴρηται (cfr. *supra* Pl. *Cra.* 397c 8-d 6). τῷ δὲ τόνῳ, καθάπερ οἱ Ἀριστάρχαιοι βηλὸν ὡς χωλὸν προφερόμενοι, ἀποδιδόντες τὸν τῶν θεῶν βαθμόν. ἕτεροι δὲ βηλὸν εἶπον τὸν ἀνωτάτω πάγον καὶ περιέχοντα τὸν πάντα ἀέρα. ἄλλοι δὲ τὴν περίοδον τοῦ αἰθέρος καὶ τῶν ἄστρον. κοινῶς δὲ σημαίνει ὁ βηλός τὸν οὐδὸν τῆς θύρας, ὃν καλοῦσι φλιάν· ὁ γὰρ ποιητὴς ὑποτίθεται τὸν οὐρανὸν πύλας ἔχοντα. εἴρηται δὲ βηλός ἀπὸ τοῦ βαίνεσθαι, ὡς καὶ ὁδός ἀπὸ τοῦ διοδεύεσθαι. καὶ ὁ Πανύασις δὲ τὰ πέδιλα ἱβήλατ' λέγει; cfr. *Sch. ex. Il.* 1, 591c: ἀπὸ βηλοῦ: βηλόν τινες κατὰ Χαλδαίους τὴν ἀνωτάτω τοῦ οὐρανοῦ περιφέρειαν, οἱ δὲ κατὰ Δρύοπας τὸν Ὀλυμπον. ἄμεινον δὲ τὸν βατήρα λέγειν; cfr. infine Eustath. *ad Il.* 156, 35, frutto della sostanziale riproduzione di una o più delle fonti scolastiche appena citate.

¹³¹ Per la fortuna dell'associazione poetico-*metaforica* (non allegorica) Olimpo ~ cielo o la *collocazione* in cielo dell'Olimpo, in quanto dimora degli dei, nella produzione poetica post-omerica, nonché per il dibattito critico-letterario, rispetto al quale le fonti testimoniano un particolare attivismo da parte di Aristarco, relativo all'eventuale impiego omerico della *metafora* o dell'eventuale *collocazione* in cielo della dimora degli dei da parte del poeta vd. Schmidt 1976, 85-86; Schironi 2001; Vergados 2010, 416-419; cfr. anche Funghi 1983 (va rilevato come la ricostruzione del dibattito in questione nei lavori appena citati rientri a pieno titolo nel novero dei “casi di studio” il cui trattamento si è chiaramente ispirato, se non ridotto, alla schematica e storicamente appiattita riduzione della produzione ellenistica [non solo prettamente filologica] alla diade antitetica Aristarco [~ Alessandria] vs. Cratete [~ Pergamo]: vd. *infra*, § 5.4). Per quanto riguarda *invece* riflessioni di natura allegorica le fonti testimoniano l'associazione, di certa produzione/ispirazione peripatetica (cfr. *supra*), fra l'Olimpo

Fra queste interpretazioni quanto è effettivamente associato all'*auctoritas* di Agatocle, rappresenta la riflessione che più decisamente si connota in senso astronomico.

Agatocle avrebbe infatti associato il termine βηλός, quasi certamente¹³² sulla base dell'associazione paretimologica βηλός ~ βαίνω, alla sfera celeste in movimento/cielo delle stelle fisse (βεβηκότας φέρειν τοὺς ἀπλανεῖς ἀστέρας)/estremo involucro dell'universo (τὴν πάντων περιοχὴν). Tale interpretazione individua pertanto in un termine omerico un sotteso riferimento ad un "elemento" che costituisce il fondamento cardinale tanto dell'astronomia scientifico-matematica quanto della tradizione fisico-astronomica aristotelica¹³³. Nell'elaborazione del modello della sfera (celeste) in

mitico-omerico e l'etere in quanto quinto elemento, *distinto* dal fuoco, non soggetto ad alcun processo di trasformazione fisica e totalmente privo di alcuna impurità (sulla concezione aristotelica dell'etere, anche relativamente alla contrapposizione su questo specifico punto fra sistema peripatetico e [anassagereo-]stoico vd. comm. F 5; F 6, § 1.1), di cui si rintraccia una sottesa allusione nel nome Olimpo sulla base del suo essere ὁλοαμπής: cfr. testi e considerazioni in comm. F 5 n. 74; F 2* n. 35, in particolare *Mund.* 400a 5-9 e Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97-99 (per l'originaria influenza peripatetica di questo ed altri *interpretamenta* allegorici riferiti nel *De Homero* pseudo-plutarceo vd. Kindstrand 1990, IX-X; cfr. Pontani 2005a, 25-26).

¹³² Lo stato delle fonti (vd. *supra*) non consente infatti una totalmente pacifica associazione al nome di Agatocle anche della riflessione βηλός ἐστὶν ὁ ἀνωτάτω τόπος τοῦ οὐρανοῦ. ἀπὸ γὰρ τοῦ βεβηκέναι (vd. *supra*) per quanto essa si riveli decisamente probabile.

¹³³ Sulle stringenti connessioni fra ricerca astronomico-matematica e speculazione fisico-astronomico-meteorologica aristotelico-peripatetica vd. *infra*, §§ 5.1-5.4. In merito alle presunte assonanze fra i due *interpretamenta* di natura tecnico-fisico-astronomica associati al nome di Agatocle in questo e in un altro frammento (vd. *infra* fr. 11 M.) e le considerazioni attribuite a Cratete *compile* nei medesimi scolî (vd. *supra* e *infra* fr. 21 e 26 B.), nonché eventuali connessioni più o meno dirette fra l'attività dei due studiosi (cfr. Montanari 1988, 22-24; 36-38; 40-42; Broggiato 2001, lvi; 180-182; 188-189; Ramelli-Lucchetta 2004, 188-189; Montana 2015, 107), andrà in generale rilevato non solo che gli *interpretamenta* in questione sono decisamente differenti sia in termini di specifici contenuti sia di strumenti e tecniche esegetiche, ma anche che lo specifico interesse di natura tecnico-specialistica, fisico-astronomica (vd. *supra* e *infra*) che emerge dalle osservazioni trasmesse sotto il nome di Agatocle, rispetto al quale il momento prettamente esegetico parrebbe strumentalmente subordinato (vd. *infra*), risulta sostanzialmente distinto da quello squisitamente critico-letterario che anima l'attività esegetica di Cratete (cfr. Savio 2017, 252-265 con n. 53). Le riflessioni di Cratete che in qualche modo coinvolgono principi astronomico-geografici non mirano all'elaborazione di nozioni scientifiche, né alla loro specifica e/o puntuale menzione/esposizione, bensì esclusivamente all'esegesi del dettato poetico; egli adatta di volta in volta tali nozioni perché siano strumenti esegetici del testo omerico, non esitando a manipolarle o a stravolgerle per renderle più congeniali al passo di cui sta fornendo un'interpretazione, anche a costo di riproporle in modo parziale e/o "scientificamente scorretto", oppure a mettere insieme nozioni derivate da diverse scuole di pensiero, anche fra loro scientificamente incompatibili (a questo proposito vd. le critiche nel merito mosse da Gemino e Strabone: Gem. 6, 20-21; 16, 23; Strab. I 2, 31). Sotto questo profilo andrà certamente ridimensionata anche la "peculiarità cratetea" che si tende ad attribuire ai termini σφαιροποιία e σφαιρικὸς λόγος (cfr. in particolare Mette 1936), poiché si tratta di due delle forme più antiche, impiegate in ambito specialistico e non, per denominare la scienza astronomico-geografica, in quanto fondata sull'elaborazione del modello della sfera celeste e di quella terrestre come sua proiezione: vd. Repellini 1993, 325-327; Aujac 2007-2008, 6-7; Bianchetti 2007-2008, 26. Per quanto riguarda lo specifico contenuto del frammento in questione si noterà come nell'unica fonte, ossia il probabile estratto porfiriano (vd. *supra* Montanari 1988, 36), che conserva i nomi di Agatocle e Cratete e la distinzione fra le considerazioni dei due personaggi (le quali risultano invece chiaramente rifuse e contaminate nelle formulazioni prodottesi nelle fasi di compilazione-selezione di altre linee tradizionali dei materiali scolastici: vd. *supra* Sch. D II. 1, 591 e Sch. ex. II. 1, 591c) quanto effettivamente associato al nome di

movimento, che è possibile associare alla ricerca eudossiana e agli studi di *sferica* di Autolico di Pitane¹³⁴, si può infatti individuare una sorta di atto fondativo dell'astronomia scientifico-matematica (vd. comm. F 6, § 1.2.1); mentre nella medesima sfera in movimento, in quanto primo motore *non* immobile di tutti i moti planetari ed estremo involucro dell'universo, trova il proprio principio fondante tutta la speculazione fisico-astronomica aristotelica, al quale è interamente dedicata la trattazione del *De caelo*¹³⁵.

Cratete (Κράτης [fr. 21 Broggiato] δὲ περισπῶν τὴν πρώτην συλλαβὴν Χαλδαϊκὴν εἶναι τὴν λέξιν ἀποδίδωσιν) consiste esclusivamente in una riflessione di natura prosodico-dialettologica, piuttosto che propriamente etimologica e tanto meno allegorica. Cratete infatti avrebbe sostenuto che il termine *βῆλος* menzionato da Omero andasse considerato properispomeno (βῆλος) in quanto si trattava di una parola caldea, con ogni probabilità il nome del dio caldeo-babilonese Bel (vd. Broggiato 2001, 181). Se poi, come sembra probabile, anche se lo stato delle fonti non consente di invocarle a supporto di tale ipotesi, Cratete avesse associato alla parola caldea il concetto di “cielo”, egli non avrebbe fatto che inserirsi nella solida e diffusa tradizione di quanti consideravano il cielo, genericamente inteso, dimora degli dei, collocandovi l'Olimpo o identificando in quest'ultimo una metafora del cielo (vd. *supra*). Nulla però connette il nome di Cratete alla specifica interpretazione trasmessa sotto il nome di Agatocle più che alle altre compilate nelle stesse fonti, in cui il termine οὐρανός è di volta in volta concepito in termini diversi (vd. *supra*), o alle varie e diffuse considerazioni restituite dalla tradizione sulla connessione, di varia natura e proposta in diversi contesti, fra l'Olimpo/dimora degli dei e il “cielo” (vd. *supra*): cfr. Montanari 1988, 23; 37; Broggiato 2001, 181-182. Per il fr. 11 M. vd. *infra*.

¹³⁴ Sulla figura dell'astronomo-matematico, con ogni probabilità contemporaneo di Aristotele, in generale vd. Huxley 1970; Aujac 1979, 7-27; sulla *sferica* e la costruzione del modello della sfera celeste e sul rapporto Eudosso-Aristotele-Autolico vd. comm. F 6, § 1.2.1 e comm. F 7.

¹³⁵ Cfr. e.g. Arist. *Cael.* 288a 13-18: περὶ δὲ τῆς κινήσεως αὐτοῦ (scil. cielo delle stelle fisse), ὅτι ὁμαλῆς ἐστὶ καὶ οὐκ ἀνόμαλος, ἐφεξῆς ἂν εἴη τῶν εἰρημένων διελθεῖν. λέγω δὲ τοῦτο περὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ περὶ τῆς πρώτης φορᾶς· ἐν γὰρ τοῖς ὑποκάτω πλείους ἤδη αἱ φοραὶ συνελήλυθασιν εἰς ἓν· εἰ γὰρ ἀνωμόλως κινῆσεται, δῆλον ὅτι ἐπίτασις ἔσται καὶ ἀκμὴ καὶ ἄνεσις τῆς φορᾶς· ἅπαντα γὰρ ἢ ἀνόμαλος φορὰ καὶ ἄνεσις ἔχει καὶ ἐπίτασιν καὶ ἀκμὴν: vd. comm. F 4, in particolare n. 14. A proposito di un'eventuale “connotazione” stoica (cfr. Montanari 1988, 22-23; Broggiato 2001, lvi; 182) del principio del cielo delle stelle fisse in quanto estremo involucro dell'universo e/o del sistema astronomico-matematico basato sulla definizione della sfera celeste in movimento andrà *in primis* osservato che, se una connotazione del principio (specialmente all'altezza cronologica di Agatocle, ma non solo) si deve individuare, essa dovrà essere riconosciuta in ambito peripatetico e/o astronomico-matematico piuttosto che in ambito stoico. Se il principio è infatti alla base di tutta la speculazione fisico-astronomica peripatetica nonché della scienza astronomico-matematica, in ambito stoico esso risulta al più condiviso *anche* in contesti stoici, oltre tutto in fonti che non garantiscono una sua specifica considerazione prima di Posidonio (vd. *infra*). Nelle fonti che trasmettono le dottrine astronomico-geografiche degli Stoici, è immediatamente rintracciabile un'opera di compilazione/rielaborazione di nozioni elaborate *in primis* dai μαθηματικοί, specialisti della scienza astronomico-geografica, e/o in ambito aristotelico, ma anche dai fisici presocratici, come Anassagora. Tali nozioni si rivelano inoltre selezionate sulla base del loro grado di compatibilità con il sistema cosmologico-teologico stoico e sono, laddove necessario, riadattate a tale sistema, primariamente fondato sulla concezione divina, ilozoista, della natura in quanto manifestazione del *logos* divino (sulla concezione della fisica [e della speculazione scientifica] stoica come strumentale alla riflessione etico-teologica vd. e.g. Reale 1996, 350-354.), secondo una dinamica che anche in questi contesti tende ad emergere e a connotare in senso stoico-stoicheggiante riflessioni e nozioni che di per sé sono comuni ad altri contesti di natura scientifica e in questi per lo più decisamente diffuse, trattandosi spesso degli elementi basilari della scienza astronomico-geografica e in quanto tali condivisi da tutti i cultori della materia. Nella speculazione “scientifica” associabile ai nomi di personaggi che la tradizione ci presenta come “filosofi stoici” poi, oltre ad una più o meno evidente subordinazione del discorso scientifico a quello etico-teologico, è possibile osservare come l'aspetto prettamente filosofico-speculativo si

sostituisca completamente ad una qualsiasi forma di rigore nell'analisi dei dati fenomenici e nel loro inserimento nel modello teorico di riferimento. A proposito dell'eclettismo speculativo dell'indagine "scientifica" degli stoici si può citare *e.g.* la posizione eccentrica dello stoico Cleante in merito alla collocazione dell'Oceano e alla zona torrida, ossia due elementi fondamentali della geografia astronomico-matematica almeno a partire da Eudosso e Pitea di Marsiglia (vd. comm. F 6, § 1.2.4-1.2.5), riferita da Gemino come del tutto priva di fondamento astronomico-matematico o fisico-scientifico (vd. Gem. 16, 21-23: ὑπὸ δὲ τὴν διακεκαυμένην ζώνην τινὲς τῶν ἀρχαίων ἀπεφάναντο, ὧν ἐστὶ καὶ **Κλεάνθης ὁ Στωικὸς φιλόσοφος**, ὑποκεχύσθαι μεταξὺ τῶν τροπικῶν τὸν ὠκεανόν. (...) **ἡ δὲ τοιαύτη διάταξις ἄλλοτρία ἐστὶ καὶ τοῦ μαθηματικοῦ καὶ τοῦ φυσικοῦ λόγου καὶ παρ' οὐδενὶ τῶν ἀρχαίων μαθηματικῶν κατακεχωρισμένη**); quanto osservato *infra*, in § 5.4 e in comm. F 8, n. 44 a proposito della natura sostanzialmente aleatoria e discrezionale delle stime delle distanze Terra-Luna-Sole e della lunghezza del meridiano/circonferenza terrestre proposte da Posidonio; l'osservazione di Pfeiffer (1968, 165-166), il quale, pur sopravvalutando decisamente l'originale apporto di Posidonio in campo scientifico (vd. *infra*), sottolinea il fatto che questi è *in primis* un filosofo stoico e che in quest'ottica ha declinato i propri studi anche in ambito geografico. Particolarmente rappresentativo dello scenario finora delineato si rivela l'estratto della sezione dedicata alla "dossografia stoica" da Diogene Laerzio (vd. D.L. 7, 144-155 = *SVF* II fr. 650-651 ~ Posid. fr. 261a; 262-266 Theiler), che cita qui esplicitamente come proprie fonti il Φυσικὸς λόγος e la *Meteorologia* di Posidonio (sullo stretto rapporto fra la *Meteorologia* di Posidonio e l'omonima opera aristotelica vd. comm. F 5 n. 25; più in generale sul sostanziale debito contratto dalla speculazione di Posidonio nei confronti della produzione fisico-meteorologica aristotelico-peripatetica e delle acquisizioni astronomico-matematiche degli scienziati del primo ellenismo vd. *infra*, § 5.4), e il *Περὶ τοῦ ὅλου* di Zenone (forse già citato da Posidonio), quest'ultimo però solo per una sezione ben definita del testo (δοκεῖ δ' αὐτοῖς [*scil.* gli Stoici] σφαιροειδῆ εἶναι καὶ τὰ ἄστρα καὶ τὴν γῆν ἀκίνητον οὖσαν. τὴν δὲ σελήνην οὐκ ἴδιον ἔχειν φῶς, ἀλλὰ παρ' ἡλίου λαμβάνειν ἐπιλαμπομένην. ἐκλείπειν δὲ τὸν μὲν ἥλιον ἐπιπροσθούσης αὐτῷ σελήνης κατὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς μέρος, ὡς Ζήνων ἀναγράφει ἐν τῷ Περὶ τοῦ ὅλου: per la diffusione del principio in ambito astronomico-matematico e fisico-peripatetico vd. comm. F 5, nn. 60-62) che von Arnim colloca nel volume dedicato a Crisippo, ma che nessun elemento testuale consente di collegare al vetero-stoico (nei criteri dell'edizione von Arnim [1905-1924, I p. V] dichiara di aver raccolto ed editato nel volume destinato a Crisippo [II], insieme ai frammenti di certa attribuzione o a quelli attribuibili al filosofo, anche tutti quei testi che, pur non essendo in nessun modo collegati dalle fonti al nome di Crisippo, potrebbero servire a chiarirne il pensiero, in quanto *a giudizio dell'editore* in qualche modo eco degli insegnamenti del filosofo: nonostante ciò, in virtù del valore normativo e paradigmatico che si tende ad assegnare a un'edizione, tutti i frammenti raccolti da von Arnim nel II volume sono normalmente citati come frammenti di Crisippo *tout court*). L'estratto diogeniano, la cui unica attribuzione certificabile è quella agli scritti di Posidonio e solo per una specifica "sentenza" a Zenone (vd. *supra*), è invece integralmente il testo di solito citato come testimonianza delle nozioni astronomiche vetero-stoiche, in quanto pressoché esclusiva attestazione della condivisione in ambito stoico di specifiche nozioni, e, per quanto riguarda il nostro caso particolare, sostanzialmente unica menzione esplicita del cielo delle stelle fisse (**τῶν δ' ἄστρον τὰ μὲν ἀπλανῆ συμπεριφέρεσθαι τῷ ὅλῳ οὐρανῷ**, τὰ δὲ πλανώμενα κατ' ἰδίαν κινεῖσθαι κινήσεις): assai significativamente quello che si riconosce in questo testo, compreso quanto associato al nome di Zenone, è la sostanziale riproposizione di nozioni capillarmente diffuse in contesti tecnico-scientifici (cfr. *e.g.* i testi citati in comm. F 2; F 4; F 5; F 6, §§ 1.2.1-1.2.5; F 7; F 4*) e nelle opere scientifiche aristoteliche (cfr. *e.g.* Arist. *Meteor.* 345b 1-9; *Cael.* 89b 1-90 b1; 93b 8; 293a 9; 296b 21-297a 1; *passim*; e *Mund.* 392a 1-22; oltre ai testi citati in comm. F 2; F 4; F 5; F 6, §§ 1.2.1-1.2.5; F 7; F 4*), accompagnata da alcune parziali, talvolta estemporanee, variazioni e soprattutto da considerazioni sulla natura divina, intelligente e demiurgica del fuoco/*logos* divino e degli astri che esso compone (cfr. comm. F 5 e F 6, § 1.1): vd. D.L. 7, 144-155 = *SVF* II fr. 650-651 ~ Posid. fr. 261a; 262-266 Theiler: (...) **ἡλίου εἰλικρινὲς πῦρ (...) πῦρ μὲν οὖν εἶναι, ὅτι τὰ πυρὸς πάντα ποιεῖ (...) τρέφεσθαι δὲ τὰ ἔμπυρα ταῦτα καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα**, τὸν μὲν ἥλιον ἐκ τῆς μεγάλης θαλάττης νοερὸν ὄντα ἄναμμα. (...) **θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ**.

Un altro frammento¹³⁶, sempre di provenienza scoliastica, trasmette sotto il nome di Agatocle un'ulteriore riflessione di natura allegorica decisamente connotata in senso fisico-astronomico. Secondo quanto testimoniato dal frammento, Agatocle avrebbe individuato nella scena di *Il.* 18, 239-240 (Ἡέλιον δ' ἀκάμαντα βοῶπις πότνια Ἥρη / πέμψεν ἐπ' Ὀκεανοῖο ῥοὰς ἀέκοντα νέεσθαι), alla quale faceva *forse* parziale riferimento anche l'allegoresi dell'astronomo Enopide (vd. *supra*), e in particolare nell'impiego da parte del poeta dell'espressione ἀέκων, la prova della conoscenza da parte di Omero del principio astronomico-fisico del moto zodiacale/annuale del Sole in direzione contraria (Ovest-Est) a quella del moto giornaliero del cielo delle stelle fisse/cosmo (Est-Ovest): συνάγεσθαι ὅτι καθ' Ὅμηρον ἐναντίως τῷ οὐρανῷ φέρεται ὁ ἥλιος. Si tratta, nuovamente, di un principio capitale e di uno degli assunti primari di tutta la scienza astronomica, al quale come tale è inoltre dedicata specifica attenzione e sono riservate apposite trattazioni o sezioni nelle opere didattico-manualistiche prodotte dagli specialisti della disciplina¹³⁷.

¹³⁶ Vd. Agathocl. fr. 11 Montanari (= *Sch. Porph. Il.* 18, 240b [= pp. 224-225 Schrader]): ἀέκοντα: ζητεῖται, διὰ τί ἄκοντά φησι τὸν ἥλιον δῦναι. Κράτης (fr. 26 B.) μὲν τὸν αὐτὸν Ἀπόλλωνα εἶναι καὶ ἥλιον· ἐπιτυγχανόντων οὖν τῶν Τρώων χρονίζειν, ἡδόμενόν τε καὶ μηκύνοντα αὐτοῖς τὸ ἐπίτευγμα, Ἥραν δὲ τὰ ἐναντία βουλομένην ἀναγκάζειν αὐτὸν δύνειν. Ἀγαθοκλῆς δὲ φησιν συνάγεσθαι ὅτι καθ' Ὅμηρον ἐναντίως τῷ οὐρανῷ φέρεται ὁ ἥλιος, τῇ δὲ δίνη αὐτοῦ συνέλκεται. Ἥραν γὰρ εἶναι τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἐκ τοῦ «ἡ οὐ μέμνη ὅτε τ' ἐκρέμω ὑψόθεν» (*Il.* 15, 18), ἔλκεσθαι δὲ ἄκοντα τὸν ἥλιον ὑπὸ τῆς δίνης ὑπὸ τὰς δυσμᾶς.

¹³⁷ Si tratta del dato fenomenico la cui registrazione si colloca alla base di ogni speculazione in merito al moto solare e al moto planetario e di tutti i sistemi teorico-matematici elaborati dagli astronomi per spiegare le irregolarità osservabili in tale moto zodiacale (vd. testi e considerazioni proposte in comm. F 4): vd. *supra* la riflessione di Enopide (vd. Macr. *Sat.* I 30-31: *nunc ex aliis quoque huius dei nominibus eundem esse Apollinem et solem probemus. Λοξίας cognominatur, ut ait Oenopides, ὅτι ἐκπορεύεται τὸν λοξὸν κύκλον ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς κινούμενος, id est quod obliquum circumulum ab occasu ad orientem pergit [...]*); Arist. *Cael.* 291b 1-3: ἕκαστον (πλάνητα) γὰρ ἀντιφέρεται τῷ οὐρανῷ κατὰ τὸν αὐτοῦ κύκλον; vd. l'estratto riportato nei testimoni manoscritti sotto il nome di Ipparco di Nicea (vd. Weinstock 1951, 189 ap. *ad loc.*: Hipp. pp. 189-190 Weinstock: ἐκ τῶν Ἰππάρχου περὶ τῶν ἀστέρων ποσοῦ. (...) πάντα μὲν οὖν τὰ προδεδηλωμένα ἄστρα ὥσπερ εἶπεν προσέπηγε τῷ οὐρανῷ καὶ εἰσιν ἀπλανῆ, κινούμενα οὐκ ἰδίαν κίνησιν ἀλλὰ συμπεριφερόμενα τῷ πόλῳ ἀπ' ἀνατολῆς ἐπὶ δυσμᾶς. ὁ δὲ Ἥλιος καὶ ἡ Σελήνη καὶ οἱ λοιποὶ πλάνητες κινοῦνται κινήσεις δύο, μίαν μὲν ἰδίαν, ἑτέραν δὲ τοῦ πόλου: καὶ αὐτοὶ μὲν ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ ἀνατολὰς ἔρχονται, ἀλλὰ τῇ ταχυτέρᾳ στροφῇ τοῦ πόλου βιαζόμενοι καὶ αὐτοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν εἰς δυσμᾶς δοκοῦσιν ἔρχεσθαι (vd. *infra*); vd. l'ampia e dettagliata sezione specificamente dedicata al moto zodiacale dei pianeti in senso contrario a quello dell'universo/cielo delle stelle fisse e all'interferenza fra tale moto e quello giornaliero del cosmo/cielo delle stelle fisse (vd. Gem. 12, 1-27: Ὅτι τὴν ἐναντίαν τῷ κόσμῳ κίνησιν οἱ πλάνητες ποιοῦνται. [...] ὁ μέντοι γε ἥλιος ἀπὸ δύσεως ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν φέρεται ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ [...]); vd. in comm. F 4, nn. 18 e 27 Vit. *De arch.* 9, 1, 5-6: *ea autem signa cum sint numero XII partesque duodecimas singula possideant mundi versenturque ab oriente ad occidentem continenter, tunc per ea signa contrario cursu luna, stella Mercurii, Veneris, ipse sol itemque Martis et Iovis et Saturni ut per graduum ascensionem percurrentes alius alia circumitionis magnitudine ab occidente ad orientem in mundo pervagantur* (per la varietà e l'antichità delle nozioni tecnico-astronomiche elaborate in ambito greco testimoniate dall'opera vitruviana, unica fonte superstita di molte di queste cfr. e.g. comm. F 4, nn. 18 e 27 o Vit. *De arch.* 9, 8 con Corso-Romano 1997, 1284 n. 250 sull'invenzione della meridiana emisferica, detta σκάφη ο πόλον); Cleom. *Cael.* I 2, 43-46: οὔτοι δὲ πάντες (πλάνητες) τὴν ἐναντίαν τῷ οὐρανῷ κινούμενοι καὶ ἄλλοτε ἐν ἄλλοις ὁρώμενοι, οὔτε ἄτακτον τὴν πορείαν ποιοῦνται, οὔτε δι' ὧν ἐπέτυχε τοῦ κόσμου μερῶν ἴασιν, ἀλλὰ διὰ τοῦ

Nella scena infatti il poeta avrebbe celato nella figura di Era un'allusione alla τοῦ παντὸς φύσις, qui verosimilmente intesa come insieme delle leggi e dei principi fisici che sono alla base di tutti i fenomeni naturali, se non più specificamente al "meccanismo" di funzionamento della sfera celeste¹³⁸, e nel fatto che la dea costringa il Sole a tornare

καλουμένου ζφδιακοῦ κινούνται, μὴ ὑπερβαίνοντες αὐτόν (sulla natura al contempo tecnico-scientifica e didattico-manualistica delle opere di Gemino e Cleomede vd. *infra*, § 5.1). Il principio, sostanzialmente presupposto e cursoriamente evocato (seppur in un'ottica e in un contesto squisitamente cosmologico-filosofico) anche nel *Timeo* platonico, è inoltre menzionato da Giovanni Stobeo, in forma sentenziosa e priva di una qualunque riflessione sul funzionamento meccanico dell'interazione fra i due moti, che invece costituisce il fulcro dell'allegoresi di Agatocle (vd. *supra* e cfr. *infra*), nonché a conclusione di una riflessione di natura prettamente teologica, sul carattere divino, intelligente e demiurgico del πῦρ τεχνικόν (vd. comm. F 6, §§ 1.1, 2.1-2.2), sotto l'autorità di Zenone: vd. Stob., *Flor.* I 25, 5-26, 1 = *SVF* I fr. 120: Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πῦρινον πυρὸς τεχνικοῦ. δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ. τοιούτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρον οὐσίαν· τὸν δὲ ἥλιον καὶ τὴν σελήνην δύο φορὰς φέρεσθαι, τὴν μὲν ὑπὸ τοῦ κόσμου ἀπ' ἀνατολῆς ἐπ' ἀνατολήν, τὴν δὲ ἐναντίαν τῷ κόσμῳ ζώδιον ἐκ ζωδίου μεταβαίνοντας. τὰς δ' ἐκλείψεις τούτων γίνεσθαι διαφόρως, ἡλίου μὲν περὶ τὰς συνόδους, σελήνης δὲ περὶ τὰς πανσελήνους. γίνεσθαι δ' ἐπ' ἀμφοτέρω τὰς ἐκλείψεις καὶ μείζους καὶ ἐλάττους: cfr. Montanari 1988, 41-42. Vd. quanto osservato *supra* a proposito del fr. 9 M. sulla declinazione teologico-cosmologica, nonché eclettica, della *riproposizione* da parte degli Stoici di principi e nozioni scientifici basilari della disciplina fisico-astronomica, derivati dagli studi condotti in ambito astronomico-matematico specialistico e fisico-scientifico peripatetico, che per la loro diffusione in questi ultimi contesti, laddove invocati nella loro dimensione tecnica, come nel caso di Agatocle, non si potranno connotare certamente *tout court* come elementi di "cosmologia stoica" (definizione anzi tendenzialmente sconsigliata laddove manchino specifiche riflessioni di natura teologico-cosmologica).

¹³⁸ L'espressione è impiegata da Aristotele per designare il principio/meccanismo o ancora le qualità intrinseche alla base di una determinata categoria di fenomeni o del funzionamento del cosmo nel suo complesso (cfr. e.g. Arist. *Cael.* 268b 11; *Meteor.* 360a 13). In particolare nella speculazione del *De caelo* il termine τὸ πᾶν è impiegato, analogamente a οὐρανός, per designare sia il cosmo nella sua interezza sia il cielo delle stelle fisse in quanto suo involucro estremo (vd. comm. F 6, § 1.2.3 con n. 62), e la τοῦ παντὸς φύσις (vd. Arist. *Cael.* 268b 11), in quanto insieme delle caratteristiche e dei meccanismi intrinseci all'universo e in particolare al funzionamento del suo estremo involucro, ossia il medesimo cielo delle stelle fisse che, come Era nella narrazione omerica, "costringe" giornalmente il Sole a muoversi da oriente a occidente, trascinandolo con il proprio moto vorticoso (vd. *supra* e *infra*), in quanto primo motore *mobile* di tutto il cosmo, costituisce l'obiettivo fondamentale dell'indagine condotta dallo Stagiritico nell'opera. Tendenzialmente sconsigliabile parrebbe invece l'identificazione, nell'espressione attribuita ad Agatocle, di un riferimento al concetto stoico di κοινὴ πάντων φύσις (cfr. Montanari 1988, 41-42), squisitamente connotato in senso teologico, in quanto definizione dell'unica divinità ilozoista stoica, fuoco/*logos* divino, immanente alla natura. Oltre all'assenza di considerazioni che possano suggerire una declinazione teologica della riflessione associata al nome di Agatocle, che risulta piuttosto connotata in senso eminentemente tecnico-scientifico, si dovrà infatti considerare che l'assenza di testimonianze sull'identificazione fra Era e la κοινὴ πάντων φύσις in ambito stoico non pare affatto un fenomeno casualmente dovuto allo stato della tradizione, ma risulta strettamente connesso sia alla specifica speculazione cosmologica stoica sia alla sua proiezione in termini allegorici sulle divinità del *pantheon* tradizionale (cfr. *supra*). In contesti stoico-stoicheggianti il concetto di κοινὴ πάντων φύσις è infatti ripetutamente associato a Zeus (vd. fr. *SVF* II 937; 1076), sulla base della medesima *ratio* per cui la stessa divinità è allegoricamente sovrapposta alle altre definizioni del fuoco/*logos* divino e all'etere igneo (Zeus ~ διάπυρος αἰθήρ ~ ἔνθερμος οὐσία ~ τὸ θεῖον/ὁ θεός), diretta emanazione del *logos* e ad esso sostanzialmente equivalente sul piano ontologico-teologico (cfr. *supra* e.g. Stob., *Flor.* I 25, 5-26, 1 = *SVF* I fr. 120; D.L. 7, 144-155 = *SVF* II fr. 650-651 ~ Posid. fr. 261a; 262-266 Theiler). Tali identificazioni allegoriche della figura di Zeus risultano intrinsecamente connesse alla definizione del dominio, primato dell'etere/fuoco creatore su tutti gli altri elementi (che

“controvoglia” (ἄεκων) nelle correnti dell’Oceano (cioè a tramontare) un nascosto riferimento al principio fisico-astronomico (~ Era) in ragione del quale il Sole è coinvolto da due moti (annuale/zodiacale e giornaliero) di direzione contraria: il moto “proprio/primario” del Sole, come quello degli altri pianeti, è quello di rivoluzione zodiacale (direzione Ovest-Est), ma esso è (al pari degli altri pianeti) giornalmente coinvolto anche dal moto di rotazione della sfera celeste (Est-Ovest) che, come Era costringe il Sole a tramontare “controvoglia”, lo “trascina” da oriente (levata) a occidente (tramonto) in direzione *contraria* al suo moto primario/zodiacale (~ ἄεκων): ἔλκεσθαι δὲ ἄκοντα τὸν ἥλιον ὑπὸ τῆς δίνης ὑπὸ τὰς δυσμὰς¹³⁹.

di esso sono “semplici” prodotti/emanazioni) e su tutto ciò che esiste in quanto allegoricamente rappresentato dal dominio di Zeus sugli altri dei (a loro volta associati sul piano allegorico agli altri elementi: vd. *infra*, § 5.2 in particolare fr. *SVF* II 1061; 1062; 1063; 1064; 1066; 1067; 1074) e su Era ~ ἡῆρ in particolare, la quale è sorella di Zeus nel mito tradizionale in quanto l’aria è contigua all’etere (vd. comm. F 5 per le diverse concezioni della composizione della parte di cosmo che circonda la Terra), ma è a questi *sottomessa* in quanto sua sposa perché tutti gli elementi ed *in primis* Era ~ ἡῆρ non sono che subordinato prodotto di Zeus ~ *logos* ~ etere (cfr. e.g. *SVF* II fr. 1066, 1072, 1075), dal quale esclusivamente dipendono in ultima istanza la loro creazione e le loro interazioni/trasformazioni. Coerentemente con quanto appena osservato, nell’unico caso in cui il concetto di κοινή πάντων φύσις è in qualche modo connesso, in contesti stoico-stoicheggianti, a una divinità diversa da Zeus, ossia Teti, questa è associata al concetto, *non* perché si *sostituisca* al ruolo di Zeus ~ αἰθήρ/ἔνθερμος οὐσία/ἄκρατος θερμασία, ma esclusivamente in quanto “agente al servizio” di Zeus ~ *logos* ~ etere, ossia allegorica rappresentazione dell’attività demiurgico-produttiva di quest’ultimo, cioè della θέσις/διάθεσις καὶ φύσις/κατὰ φύσιν τοῦ παντός/τῶν ὅλων καὶ ἡ διακόσμησις: si tratta dell’interpretazione allegorica della congiura tramata da Era, Poseidone e Atena ai danni di Zeus, rievocata da Achille in *Il.* 1, 391-406, trasmessaci da diverse fonti di natura compilativa (vd. *infra*, in § 5.2, *Sch. ex. Il.* 399-406 ~ *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 399, pp. 22, 1-23, 20 ~ Eustath. *ad Il.* 122, 46-123, 13 [+ Eustath. *ad Il.* 123, 14-32]). Per tutto quanto osservato a proposito dell’allegoresi stoica di Zeus ed Era e per l’*interpretamentum* appena citato vd. *infra*, § 5.2. Per quanto poi riguarda il rimando a *Il.* 15, 18, come argomento a sostegno dell’identificazione allegorica Era ~ τοῦ παντός φύσις (vd. *supra*: τὴν τοῦ παντός φύσιν **ἐκ τοῦ** «ἢ οὐ μέμνη ὅτε τ’ ἐκρέμω ὑψόθεν»), è chiaro che tale rimando implica necessariamente l’elaborazione o la conoscenza/condivisione di un’interpretazione allegorica anche del solo verso invocato (in cui si potrebbe ipotizzare l’individuazione di un’allusione al cielo delle stelle fisse in quanto parte più “alta” del cosmo) o dell’intero episodio in cui esso s’inserisce, ossia della κόλασις di Era, sospesa in aria da Zeus, con i piedi legati a due incudini e i polsi stretti da un “legame” (δεσμός) d’oro indistruttibile (vd. *Il.* 15, 18-21 in comm. F 3*); cfr. Montanari 1988, 40. A questo proposito però, dato il processo di pluristratificata selezione/compilazione che ha portato il testo a confluire negli apparati scolastici, e soprattutto considerato che il fondamentale passaggio intermedio di tale processo può essere identificato nella citazione dell’*interpretamentum* di Agatocle nelle *Questioni omeriche* porfiriane (vd. *infra*), si dovrà per lo meno contemplare l’ipotesi che il passo parallelo sia stato inserito nella fase di composizione dello ζήτημα porfiriano, in quanto rimando all’estratto fisico-allegorico che fra quelli delle *Questioni omeriche* a noi noti attribuisce maggiore rilievo alla figura di Era, protagonista dell’episodio omerico come della sua allegoresi (vd. Porph. *Quaest. Hom.* ad *Il.* 15, 19, p. 200 Schrader in comm. F 3*).

¹³⁹ Cfr. i testi tecnico-astronomici citati *supra*: in particolare va segnalata la stringente analogia nella descrizione tecnico-meccanica dell’interferenza fra i due moti (primario/zodiacale e giornaliero) con la considerazione attribuita a Ipparco (vd. *supra* Hipp. pp. 189-190 Weinstock: [...] **ὁ δὲ ἥλιος** καὶ ἡ Σελήνη καὶ οἱ λοιποὶ πλάνητες **κινεῖνται κινήσεις δύο, μίαν μὲν ἰδίαν, ἑτέραν δὲ τοῦ πόλου**: καὶ αὐτοὶ μὲν **ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ ἀνατολὰς ἔρχονται**, ἀλλὰ **τῇ ταχύτερα στροφῇ τοῦ πόλου βιάζονται καὶ αὐτοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν εἰς δυσμὰς δοκοῦσιν ἔρχεσθαι**). Qui si osserva che il Sole (al pari della Luna e degli altri pianeti) si muove di “moto proprio” (ἰδία κίνησις) in direzione Ovest-Est seguendo il proprio percorso zodiacale, ma che il moto giornaliero della sfera celeste intorno al proprio asse (τοῦ πόλου

La natura specialistica delle nozioni fisico-astronomiche di cui Agatocle avrebbe rintracciato uno specifico riferimento nel testo omerico, per mezzo di associazioni di natura allegorico-etimologica, e il tipo di definizione/trattazione di tali principi, prettamente tecnico-scientifico, e sostanzialmente privo di ulteriori connotazioni di natura teologico-“filosofica”, suggeriscono che chi ha elaborato tali considerazioni possedesse una certa preparazione in materia e sembrerebbero altresì il frutto di un particolare interesse per i principi della disciplina. Il trattamento delle nozioni in questione infatti, nonostante la forma estremamente sintetica dei testi restituiti dalla tradizione (certamente dovuta almeno in parte al processo di trasmissione/selezione dei materiali infine confluiti negli scolî), non si limita ad una semplice e/o generica menzione di elementi della natura¹⁴⁰, ma consiste nella proposizione(-trattazione) di particolari componenti e meccanismi del sistema astronomico fisico-matematico elaborato in ambito eudossiano-aristotelico, definiti, e nell’ultimo frammento trattati, secondo le formulazioni che ricorrono nei testi scientifici prodotti dagli specialisti della materia (vd. *supra*).

Sarà inoltre significativo che, nonostante il tipo di fonte da cui è stato attinto il fr. 11 (e probabilmente anche il fr. 9¹⁴¹) nella compilazione scoliastica, concordemente

κίνησις), in quanto molto più veloce (ταχύτερα στροφή; cfr. il termine ἡ δίνη, “vorticoso moto circolare”, nel nostro frammento) costringe/forza (βιάζειν) il Sole (come gli altri pianeti) a seguirlo giornalmente nel moto Est (levata)-Ovest (tramonto) contro il suo moto proprio: si noti l’impiego del verbo βιάζειν, che evidenzia l’idea del trascinarsi “involontario” e con resistenza (~ “controvoglia”, ἄεκών). Rispetto a tale interpretazione quanto trasmesso a proposito del medesimo episodio sotto il nome di Cratete (vd. *supra* fr. 26 B.) non solo si distingue in modo inequivocabile in termini di contenuti, ma rivela anche un approccio esegetico tendenzialmente opposto. Se l’esegesi di Agatocle infatti riconduce il testo omerico e la narrazione mitica in esso proposta alla trattazione di un fenomeno astronomico del tutto avulso dalla dinamica poetico-narrativa dell’opera nonché dalla dimensione del mito, individuando nella divinità (Era) un’allusione ad un principio fisico-astronomico, quella di Cratete procede nella direzione inversa, individuando nel testo omerico una metafora della contrapposizione che nella narrazione mitica e nella narrazione poetica dell’*Iliade* coinvolge Era, alleata degli Achei, e Apollo, sostenitore dei Troiani, al quale Cratete avrebbe metaforicamente ricondotto la menzione omerica del Sole, sfruttando la *tradizionale* associazione mitologico-metaforica prima che allegorica Apollo ~ Sole (vd. comm. F 8). Cratete avrebbe pertanto rintracciato in un elemento astronomico-fisico (il Sole) il riferimento metaforico da parte del poeta ad una divinità e ad una dinamica intrinsecamente connessa alla narrazione mitico-poetica: ciò non solo contrappone distintamente la riflessione del filologo pergameno a quella trasmessa sotto l’autorità di Agatocle, ma contraddice completamente il meccanismo alla base dell’allegoresi (cfr. in particolare Ramelli-Lucchetta 2004, 179-182 per come tale evidente contrapposizione sia stata talvolta del tutto ignorata sulla base di una sostanziale confusione fra piano poetico-letterario e culturale-“sapienziale” del testo omerico e dell’attività esegetica ad esso dedicata in diversi contesti e con diverse finalità: vd. *supra*), in quanto strumento per rintracciare nella narrazione mitico-poetica il sotteso riferimento a nozioni afferenti alle più svariate “discipline”, del tutto avulse dal piano della narrazione mitico-poetica e celate dietro la finzione mitico-letteraria (vd. Mette 1936, 58 n. 2; Broggiato 2001, 189).

¹⁴⁰ Tratto che caratterizza invece in modo peculiare l’allegoresi fisico-teologica d’ispirazione stoica, riproposta anche in contesti neoplatonici (vd. *supra*), rispetto alla quale quanto associato dalle fonti al nome di Agatocle sembrerebbe piuttosto chiaramente distinguersi (cfr. Montanari 1988, 22-23; Broggiato 2001, lvi; 182).

¹⁴¹ Vd. *supra* Montanari 1988, 21; 36.

individuata nelle *Questioni omeriche* porfiriane¹⁴², sia in ogni caso di chiara natura zetematica (ζητεῖται, διὰ τί ἄκοντά φησι τὸν ἥλιον δῦναι), la riflessione attribuita ad Agatocle, e riproposta al fine dello scioglimento dello ζήτημα, non parrebbe originariamente ispirata alla medesima finalità. Quanto si attribuisce ad Agatocle è infatti piuttosto l'individuazione nell'episodio omerico della "prova" da cui è possibile dedurre la conoscenza già da parte di Omero della specifica nozione astronomica relativa al moto solare (Ἀγαθοκλῆς δέ φησιν συνάγεσθαι ὅτι καθ' Ὅμηρον ἐναντίως τῷ οὐρανῷ φέρεται ὁ ἥλιος), cui il poeta avrebbe alluso in forma allegorica, prova alla quale si aggancia un'esposizione del principio in questione per mezzo delle parole del poeta. Nella formulazione del frammento, pur trasmesso in un contesto squisitamente critico-letterario (vd. *supra*), il momento prettamente esegetico si pone come funzionale e subordinato all'attribuzione ad Omero della nozione scientifica nonché all'esposizione di quest'ultima.

Quanto osservato finora consente di individuare una sostanziale analogia, in termini di contenuti e impostazione, fra le considerazioni associate all'autorità di Agatocle nei due frammenti presi in esame e le riflessioni di natura etimologico-allegorica inserite, ad evidente scopo didattico-argomentativo, nelle opere aristoteliche¹⁴³ nonché quelle proposte, chiaramente al medesimo scopo, dall'astronomo Enopide (vd. *supra*) e rende decisamente probabile che anche l'*originaria* elaborazione dei due *interpretamenta* trasmessi sotto il nome di Agatocle fosse ispirata a finalità di natura didattico-divulgativa in un contesto di argomentazione/esposizione scientifica.

Le riflessioni trasmesse dai due frammenti potrebbero essere state solo riproposte da Agatocle negli *Ὑπομνήματα*, opera miscellanea di natura antiquario-erudita¹⁴⁴, in quanto testimonianza di nozioni scientifiche note ad Omero. Anche considerato il contesto storico-culturale dell'autore, il medesimo che ha prodotto un'opera come i *Fenomeni* di Arato, sorta di "riscrittura" dei *Fenomeni* eudossiani nel codice poetico-narrativo

¹⁴² Vd. Schrader 1880-1890, 224-225; Montanari 1988, 21; 30, 4; Broggiato 2001, 36, 9.

¹⁴³ In particolare andrà registrata l'affinità anche sul piano del contenuto fra l'associazione etimologica βῆλος ~ βαίνω, sulla base della quale probabilmente (vd. *supra*) Agatocle nel fr. 9 M. connetteva semanticamente il termine βῆλος al cielo delle stelle fisse, in relazione al costante moto di quest'ultimo, e quella αἰθήρ ~ αἰεῖ θεῖν, "correre sempre", sfruttata da Aristotele a fini argomentativi, nella fattispecie per indicare in tale etimologia la testimonianza della conoscenza da parte degli "antichi" della natura dell'etere, in quanto quinto elemento in perenne moto circolare, non soggetto ad alcun tipo di trasformazione fisica e distinto dagli altri quattro elementi, contrapponendo tale etimologia del termine αἰθήρ a quella proposta da coloro che sostenevano, fra i quali Anassagora, che il cielo e gli astri fossero di sostanza ignea, e per ciò avrebbero ricondotto la parola αἰθήρ al suo "ardere" αἰθεσθαι (vd. *supra* Arist. *Cael.* 270b 13-31; *Cael.* 289a 8-35; Arist. *Meteor.* 339b 16-30); per la centralità e la peculiarità della concezione fisica dell'etere nel sistema aristotelico-peripatetico e la sua incompatibilità con la sostanziale rielaborazione di tale sistema realizzata dagli Stoici (cfr. comm. F 5; F 6, § 1.1), con particolare riferimento alla riproposizione in ambito peripatetico (vd. *Mund.* 392a 5-9) e stoico (vd. An. Corn. *Theol. Graec.* 1, 2, 11-15) delle due distinte etimologie vd. comm. F 6, § 1.1 con nn. 28 e 30. Sul potenziale didattico-argomentativo riconosciuto in ambito scientifico-filosofico allo strumento paretimologico cfr. comm. F 3, nn. 19, 43.

¹⁴⁴ Vd. Montanari 1988, 21-24; Montana 2015, 106-107.

dell'*epos*, certamente ispirata (per lo meno anche) alla divulgazione di contenuti scientifici (vd. *infra*, § 5.1), si potrebbe anche ipotizzare che i due frammenti appartenessero ad uno scritto di natura scientifico-divulgativa in cui l'esposizione dei principi capitali del sistema fisico-astronomico eudossiano-aristotelico era svolta per mezzo della rilettura in chiave allegorica di specifici passi dei poemi o era da essa accompagnata/supportata (cfr. *infra*, §§ 5.1, 5.4).

Decisamente questo pare il tipo di allegoresi che con notevole omogeneità emerge dai frammenti che la tradizione restituisce sotto il nome di Demò (vd. *infra*, § 5.1).

Ciò che accomuna gli esempi fin qui citati è l'assenza di ogni riflessione di natura prettamente "filosofica", soprattutto teologica immanente o trascendente, e l'esposizione dei fenomeni e/o dei principi in una dimensione eminentemente tecnico-scientifica (fisico-astronomica), con uno sbilanciamento fra momento esegetico ed esposizione del contenuto tecnico-scientifico a sostanziale favore di quest'ultimo, nel quale il testo omerico pare concepito quasi come una traccia a partire dalla quale, per mezzo dell'allegoresi, realizzare un'argomentazione o esposizione inerente a fenomeni fisico-astronomico-meteorologici, considerati nella loro dimensione tecnica, priva di ulteriori implicazioni di tipo filosofico-teologico (cfr. *infra*, §§ 5.1, 5.4).

A questo proposito sarà bene rilevare come le considerazioni di natura scientifica, astronomico-geografica, invocate in contesti di esegesi letteraria, non solo omerica, da "grammatici" come Cratete e Parmenisco, siano accomunate al tipo di riflessioni fin qui considerate esclusivamente in quanto anch'esse ispirate dal presupposto che gli autori dei testi oggetto della loro attività esegetica, Omero e poeti "più recenti", possedessero una qualche conoscenza delle nozioni scientifiche in questione (vd. *infra*). In relazione alla loro specifica finalità però tali considerazioni si discostano drasticamente dal tipo di impiego didattico-argomentativo del testo omerico e del mito fin qui considerato¹⁴⁵: esse infatti si esprimono nell'impiego strumentale di nozioni scientifiche *finalizzato* all'interpretazione critico-letteraria del dettato poetico, laddove l'allegoresi e/o la sovrinterpretazione del dettato poetico a scopo didattico-argomentativo *sfrutta* invece il testo omerico (nella sua dimensione culturale-"sapienziale") e la sua esegesi in quanto *strumento* all'interno di riflessioni che hanno nel particolare principio e/o nozione scientifici il loro primario se non esclusivo interesse.

¹⁴⁵ Per quanto riguarda le riflessioni di questo tipo associate dalle fonti al nome di Cratete cfr. Savio 2017, 252 n. 53; su Parmenisco (ed. Breithaupt 1915), il quale, pur autore di uno scritto "aristarcho" *Πρὸς Κράτητα* e forse allievo diretto di Aristarco (vd. Blau 1883, 48-49), mostra di sfruttare nell'interpretazione del testo omerico ed euripideo i medesimi strumenti e presupposti esegetici di Cratete, entrando in polemica con quest'ultimo esclusivamente in termini di specifiche *soluzioni* esegetiche e critico-testuali, e rappresentando così uno dei numerosi esempi che hanno consentito di riconsiderare la sostanziale riduzione della storia dell'erudizione in età ellenistica alla schematica contrapposizione di un'"impostazione" aristarchea vs. cratetea (vd. *infra*, § 5.4) vd. Pfeiffer 1968, 405 n. 95; Wendel 1949; Ippolito 2005.

Lo spirito che sembra animare questo tipo di allegoresi può per molti aspetti essere assimilato ad operazioni quali i *Fenomeni* di Arato o l'*Erme* e i *Catasterismi* di Eratostene, nonché ad opere di divulgazione astronomico-meteorologica a partire dall'esegesi del testo letterario come il commentario ai *Fenomeni* di Ipparco di Nicea e l'opuscolo dell'astronomo Achille (vd. *infra*, § 5.1).

D'altra parte un'operazione di questo tipo è perfettamente compatibile con la portata *culturale* (ancor prima che poetico-letteraria e indipendentemente da essa) fondamentale che tutta la greicità, seppur secondo specificità che variano a seconda dei contesti storici, ha sempre riconosciuto al testo omerico (cfr. *supra*), che non solo tutti conoscevano, ma anche sul quale tutti coloro che possedevano una cultura se l'erano almeno in prima battuta formata (vd. *infra*), al testo di colui da cui "tutti hanno appreso fin dal principio"¹⁴⁶, del "più saggio di tutti i Greci" (ὁ σοφώτερος τῶν Ἑλλήνων πάντων¹⁴⁷); del πολυμαθῆς Omero, di Omero il geografo, di Omero l'astronomo¹⁴⁸.

In merito al concetto di πολυμάθεια/πολυμαθία omerica andrà tenuto presente come, nella storia degli studi, anche sulla sua considerazione, in quanto concetto strettamente, benché non biunivocamente¹⁴⁹, associato al fenomeno dell'allegoresi, abbiano influito in

¹⁴⁶ Vd. *supra* Xenoph., Sil. fr. 21 B 10 D.-K.: ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασιν πάντες.

¹⁴⁷ Vd. *supra* Heraclit. fr. 22 B 56 D.-K.

¹⁴⁸ Vd. quanto osservato *supra* a proposito delle critiche di Senofane ed Eraclito ai "contenuti di verità" dei poemi e dell'attacco platonico al concetto di πολυμάθεια/πολυμαθία omerica (fra i temi centrali di interi dialoghi: vd. in particolare lo *Ione* e l'*Ippia Minore*) in quanto chiara reazione alla capillare e "universale" diffusione del concetto. Vd. la testimonianza di Strabone che, dopo aver elencato i nomi dei geografi che l'hanno preceduto, il primo dei quali è Omero (vd. Strab. I 1, 1), afferma come tutti questi (compreso Eratostene che sappiamo aver riconosciuto almeno parziali conoscenze geografiche ad Omero: vd. *infra*), persino il "rigorosissimo" Ipparco (vd. *infra*, § 5.4 e comm. F 6, § 1.2.4, n. 76), abbiano considerato Omero archegeta della disciplina (vd. Strab. I 1, 2: ὑπειλήφαμεν καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν, ὧν ἐστὶ καὶ Ἰππαρχος, ἀρχηγέτην εἶναι τῆς γεωγραφικῆς ἐμπειρίας Ὅμηρον); vd. la riflessione di Achille Astronomo su come l'idea, sostenuta fra gli altri da Cratete e Apione (vd. *infra*, § 5.4), che Omero possedesse una specifica competenza in campo astronomico non debba destare alcuno stupore, considerazione che trova effettivo riscontro nella ripetuta invocazione di citazioni omeriche da parte di Achille a supporto delle riflessioni tecnico-astronomiche e meteorologiche esposte nel suo opuscolo (vd. *infra*, § 5.1): vd. Astr. p. 8, 12-13 Di Maria = Cratete F 76 Broggiato: μαρτυροῦσι δὲ Κράτης καὶ Ἀπίων ὁ Πλειστονίκης, ὅτι ἀστρονόμος Ὅμηρος, οὐδὲν δὲ παράδοξον ὑπ' ἀνθρώπων τοσαύτην εὗρεθῆναι θεωρίαν. Si considerino inoltre e.g. l'elenco proposto da Dione di tutti coloro che (seppur in origine con presupposti e finalità fra loro anche profondamente differenti) in un modo o nell'altro hanno individuato contenuti scientifico-"sapienziali" nei poemi o nel mito in essi narrato, da Democrito ad Aristotele, Zenone e Antistene (vd. *supra*, in § 1.3.2, Dio Chrys. Or. 53, 1-5, pp. 109, 21-111, 1 von Arnim) o l'affermazione riferita nel *De Homero* pseudo-plutarco sulla sostanziale derivazione omerica di tutte le teorie, nei più diversi campi d'indagine, proposte successivamente dalle diverse scuole filosofiche (vd. *supra*, in § 1.2, Ps.-Plut. Vit. Hom. 92: [...] ταῦτα δὲ μετεχειρίσαντο οἱ ἐν φιλοσοφίᾳ διατριψάντες, ἧς ἐστὶ μέρη τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικὸν καὶ διαλεκτικόν, ἐν δὲ πᾶσι τούτοις τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ σπέρματα ἐνδιδόντα Ὅμηρον εἰ καταμάθοιμεν, πῶς οὐκ ἂν εἴη πρὸ πάντων θαυμάζεσθαι ἄξιον; εἰ δὲ δι' αἰνιγμάτων καὶ μυθικῶν λόγων τινῶν ἐμφαίνεται τὰ νοήματα, οὐ χρὴ παράδοξον ἡγεῖσθαι).

¹⁴⁹ L'allegoresi del mito tradizionale, come quella praticata dagli Stoici (vd. *supra*), o l'attribuzione di conoscenze "moderne" agli "antichi", anche se relativa a narrazioni proposte nei poemi ma in assenza di specifiche considerazioni sulla "volontà" del poeta di celare in tali narrazioni le conoscenze in questione, non implicano necessariamente che tali conoscenze si ritenessero possedute anche dal poeta.

modo significativo sia la tendenza alla definizione dell'allegoresi (pre-neoplatonica) in quanto fenomeno prettamente stoico-stoiceggiante (vd. *supra*) sia la *vulgata* e schematica riduzione della storia dell'erudizione in età ellenistica alla netta contrapposizione fra "scuola alessandrina", a sua volta sostanzialmente identificata nella figura di Aristarco, e "scuola pergamena", associata a un "pervasivo" influsso stoico nonché pressoché identificata nella figura di Cratete (vd. *infra*, § 5.4).

È certamente in tali semplificazioni, oggi ampiamente riconsiderate anche se non del tutto superate (vd. *supra* e *infra*, § 5.4), che si dovrà rintracciare una delle principali cause della tendenza, registrabile anche in studi recenti¹⁵⁰, alla considerazione del concetto della multiforme sapienza del poeta e del prestigio associato ai poemi omerici (anche, e talvolta soprattutto) sul piano delle verità in essi contenute come prodotto specifico, se non esclusivo, della scuola stoica e, in ambito ellenistico, della "scuola pergamena ~ cratetea", anche sotto questo profilo polarmente contrapposta alla "scuola alessandrina", dalla quale il concetto della "sapienza" di Omero e della possibilità di rintracciare contenuti "di verità" più o meno profondamente celati nel dettato dei poemi sarebbe stato sostanzialmente bandito¹⁵¹.

D'altra parte le fonti, considerate nel loro complesso e in relazione agli specifici contesti e interessi di cui sono il prodotto, permettono di ricostruire un quadro ben più ricco e variegato e in particolare di riconoscere nel prestigio *culturale*-*"sapienziale"* attribuito ai poemi omerici, in quanto testo alla base di ogni percorso di formazione nonché della "cultura greca", un fenomeno capillarmente diffuso e comunemente condiviso in tutte le fasi della "grecoità", dall'età arcaica al medioevo bizantino (vd. *supra* e *infra*, § 5.2, 5.4, appendice, § 1). Esse inoltre non testimoniano di specifiche riflessioni condotte in ambito stoico sulla πολυμαθία omerica prima di Posidonio¹⁵², e soprattutto suggeriscono una riconsiderazione della *vulgata* relativa alla drastica e totalizzante separazione fra poesia e scienza che si tende ad attribuire ad Eratostene pressoché esclusivamente sulla base del giudizio straboniano (vd. *infra*).

Sono infatti normalmente invocate in questi contesti le celebri proposizioni di Strabone, secondo il quale Eratostene avrebbe affermato che sarebbe stato possibile individuare geograficamente le tappe delle peregrinazioni di Odisseo solo quando si fosse trovato colui che ha cucito l'otre dei venti¹⁵³, e che lo scopo della poesia risiede nella ψυχαγωγία e non nella διδασκαλία¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Vd. nota successiva.

¹⁵¹ Cfr. e.g. Jacob 1993, 399-401 (sulla cui parziale "elasticità" vd. però *infra*); Ramelli-Lucchetta 2004, *passim*, in particolare 79-140; 171-203; Broggiato 2001, li-lxiii.

¹⁵² Cfr. Radice 2004, 8-12; 21-30.

¹⁵³ Vd. Strab. I 2, 15: οὐκ ἐπαινεῖ (*scil.* Πολύβιος) δὲ οὐδὲ τὴν τοιαύτην τοῦ Ἐρατοσθένους ἀπόφασιν, διότι φησὶ τότ' ἂν εὗρεῖν τινα ποῦ Ὀδυσσεὺς πεπλάνηται, ὅταν εὕρῃ τὸν σκυτέα τὸν συρράψαντα τὸν τῶν ἀνέμων ἄσκον.

¹⁵⁴ Vd. *infra* Strab. I 1, 10; I 2, 3.

In primis si dovrà considerare il fatto, di momento non certo trascurabile, che nell'elenco di coloro che avrebbero riconosciuto in Omero l'archegeta della disciplina geografica lo stesso Strabone riporti anche il nome di Eratostene¹⁵⁵ e che le fonti testimonino come quest'ultimo abbia riconosciuto specifiche conoscenze geografiche ad Omero¹⁵⁶. Si dovrà poi tener presente che le riflessioni attribuite a Eratostene, come già rilevato in passato, si spiegano verosimilmente (analogamente a quanto si può riconoscere nelle polemiche di scienziati e/o filosofi come Senofane, Eraclito e Platone: vd. *supra*) in quanto frutto della reazione ad una "situazione dominante" nel contesto storico-culturale in cui Eratostene svolse la propria attività, ossia proprio in quell'ambito alessandrino che si tende a considerare estraneo al tipo di considerazioni sul testo omerico che il Cirenaico avrebbe inteso condannare¹⁵⁷.

D'altra parte la definizione della finzione mitico-fantastica in quanto componente imprescindibile della dimensione estetico-letteraria della produzione poetica, e in particolare dell'*epos*, costituisce uno degli assunti "teorici" di base delle varie forme di interpretazione del testo omerico volte a rintracciare in quest'ultimo la sottesa allusione a principi e nozioni scientifico-filosofici proprio in quanto celati *dietro* al piano poetico-narrativo dell'opera (in particolare alla sua componente mitico-fantastica) e rispetto a quest'ultimo totalmente indipendenti¹⁵⁸.

La riflessione sulle peregrinazioni di Odisseo attribuita ad Eratostene non nega la possibilità, che parrebbe invece assolutamente contemplata dallo stesso Cirenaico (vd. *supra*), che Omero nella composizione dei poemi, in quanto narrazione mitico-fantastica, abbia potuto inserire qua e là, in forma più o meno velata, *anche* alcune nozioni e riferimenti a concrete realtà geografiche, ma intendeva piuttosto, e forse anche con un'energia analoga a quella che le attribuisce Strabone, prendere posizione contro coloro che consideravano il testo omerico alla stregua di un trattato geografico, ritenendo *tout court* attendibili e degne di fede "scientifica" tutte le informazioni in esso riferite, subordinando così la ricerca geografica al principio di autorità "omerica".

Proprio nell'emancipazione della ricerca scientifica in campo geografico (e forse non solo), in quanto disciplina dotata di un proprio ed autonomo statuto epistemologico, sembra potersi rintracciare l'obiettivo primario, se non esclusivo, della "polemica" eratostenica¹⁵⁹, piuttosto che nella radicale negazione di ogni possibile contenuto di

¹⁵⁵ Vd. Strab. I 1, 1 (la "lettura" di Jacob [1993, 399], che associa la testimonianza di Eratostene solo ad Anassimandro ed Ecateo di Mileto non sembra affatto supportata dal testo, ma piuttosto influenzata dalle considerazioni proposte altrove da Strabone); cfr. Strab. I 2, 3 (ὁ Ἐρατοσθένης ἑαυτῷ μάχεται μικρὸν γὰρ πρὸ τῆς λεχθείσης ἀποφάσεως ἐναρχόμενος τοῦ περὶ τῆς γεωγραφίας λόγου φησὶν ἅπαντας κατ' ἀρχὰς φιλοτιμῶς ἔχειν [*scil.* Ὅμηρον]) εἰς τὸ μέσον φέρειν τὴν ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἱστορίαν) con Santoni 2009, 13-14.

¹⁵⁶ Vd. Jacob 1993, 402; Santoni 2009, 13-14.

¹⁵⁷ Vd. Jacob 1993, 400.

¹⁵⁸ Vd. i testi citati *supra*, in § 1.2, e *infra*, in § 5.1.

¹⁵⁹ Vd. Jacob 1993, 400-402.

verità inserito e/o celato nella narrazione poetica dei testi omerici, per quanto nel suo complesso e “statutariamente” improntata alla finzione mitico-fantastica. Che poi Strabone e la sua fonte intermedia, Polibio, abbiano polemicamente assolutizzato la riflessione eratostenica non stupirebbe data la tendenza, soprattutto di Polibio, a considerare i poemi in quanto fonte (storico-geografica) sostanzialmente fededegna, ossia a seguire la tendenza contro cui Eratostene aveva verosimilmente elaborato la propria considerazione (vd. *supra*)¹⁶⁰.

Inoltre la definizione della materia oggetto della narrazione poetica in quanto potenziale miscela di invenzione, verosimile e vero (cfr. quanto osservato *supra* a proposito di Aristotele), non implica affatto l’idea che il poeta ritenga *vere* le cose che racconta, ma piuttosto definisce tecnicamente il mito/racconto in quanto invenzione del poeta, che è del tutto ammissibile possa aver inserito *dietro* o *in mezzo* a tale finzione alcune verità.

Per quanto poi riguarda più in generale il rapporto fra verità scientifica e suo insegnamento da una parte e il codice espressivo della poesia e del mito dall’altra, le testimonianze straboniane¹⁶¹ andranno probabilmente riconsiderate, in particolare in relazione all’accezione specifica con cui nell’originaria riflessione di Eratostene erano intesi i termini ψυχαγωγία e διδασκαλία¹⁶².

Anche in questo caso infatti le considerazioni del Cirenaico dovevano verosimilmente essere ispirate alla definizione degli specifici statuti epistemologici, in termini di finalità e strumenti, della disciplina poetica e di quella scientifica, e animate dalla necessità di considerare l’una autonomamente dall’altra¹⁶³, piuttosto che dall’idea di netta e irriducibile contrapposizione fra i due ambiti, che effettivamente parrebbe emergere dal testo di Strabone, ma che proprio ad una “sovrinterpretazione” polemica realizzata da quest’ultimo sarebbe nel caso riconducibile¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Cfr. Santoni 2009, 13-14.

¹⁶¹ Vd. vd. Strab. I 2, 3: οὐκοῦν ἐχρῆν οὕτως εἰπεῖν, ὅτι ποιητὴς πᾶς τὰ μὲν ψυχαγωγίας χάριν μόνον ἐκφέρει τὰ δὲ διδασκαλίας· ὁ δ’ ἐπὶνεγκεν ὅτι ψυχαγωγίας μόνον, διδασκαλίας δ’ οὐ. καὶ προσεξεργάζεται γε, πυνθανόμενος τί συμβάλλεται πρὸς ἀρετὴν ποιητοῦ πολλῶν ὑπάρχειν τόπων ἔμπειρον ἢ στρατηγίας ἢ γεωργίας ἢ ῥητορικῆς ἢ οἷα δὴ περιποιεῖν αὐτῷ τινες ἐβουλήθησαν; τὸ μὲν οὖν ἅπαντα ζητεῖν περιποιεῖν αὐτῷ προεκπίπτοντος ἂν τις θεῖη τῇ φιλοτιμίᾳ, ὥς ἂν εἴ τις, φησὶν ὁ Ἵππαρχος, Ἀττικῆς εἰρεσιώνης κατηγοροίη καὶ ἃ μὴ δύναται φέρειν μῆλα καὶ ὄγχνας, οὕτως ἐκείνου πᾶν μάθημα καὶ πᾶσαν τέχνην. τοῦτο μὲν δὴ ὀρθῶς ἂν λέγοις, ὃ Ἐρατόσθενης· ἐκεῖνα δ’ οὐκ ὀρθῶς, ἀφαιρούμενος αὐτὸν τὴν τοσαύτην πολυμάθειαν καὶ τὴν ποιητικὴν γραῶδὴ μυθολογίαν ἀποφαίνων (cfr. *supra*, Strab. I 2, 15), ἣ δέδοται πλάττειν, φησὶν, ὃ ἂν αὐτῇ φαίνεται ψυχαγωγίας οἰκεῖον; Strab. I 1, 10: οὐδὲ γὰρ ἀληθές ἐστιν, ὃ φησιν Ἐρατοσθένης, ὅτι ποιητὴς πᾶς στοχάζεται ψυχαγωγίας, οὐ διδασκαλίας.

¹⁶² Cfr. in particolare Cusset 2008, 124-128.

¹⁶³ La riflessione di Eratostene doveva essere sostanzialmente analoga a quella che lo stesso Strabone attribuisce ad Ipparco (vd. *supra* Strab. I 2, 3), distinguendola e per certi versi opponendola a quella di Eratostene proprio sulla base della (verosimilmente scorretta) interpretazione di ψυχαγωγία e διδασκαλία come termini dal significato drasticamente contrapposto.

¹⁶⁴ Sulla portata dell’intervento straboniano nella riproposizione dell’originaria riflessione di Eratostene cfr. Aujac 1966, 54-55; Aujac 2001, 67-70; Cusset 2008, 124-128; Trachsel 2008.

Ciò che *in primis* spinge decisamente in questa direzione è la sostanziale incompatibilità fra l'attività letteraria di Eratostene, che comprende la produzione di opere dall'evidente componente didascalica, in cui nozioni e principi astronomico-geografici di natura tecnico-specialistica sono esposti e trattati per mezzo del codice poetico-narrativo dell'*epos* e del mito, come l'*Ermes* e i *Catasterismi*¹⁶⁵, e quanto Strabone attribuisce ad Eratostene, ossia la decisa negazione di ogni eventuale potenziale didattico-veritativo al codice espressivo poetico, che si gioca sulla contrapposizione “assoluta” fra *ψυχαγωγία*, nell'accezione di “divertimento, piacere disimpegnato”, e *διδασκαλία* nella generica accezione di “insegnamento”.

L'interpretazione dei due termini, e quindi della riflessione eratostenica nel suo complesso, che invece sembra chiaramente suggerita sia dalla produzione poetico-letteraria di Eratostene sia dal confronto con analoghe riflessioni in cui significativamente ricorre la medesima diade di espressioni¹⁶⁶, nonché con il significato che pare verosimilmente attribuibile alla considerazione sulle peregrinazioni di Odisseo (vd. *supra*), non li distingue in relazione alla portata didattica della poesia, bensì in relazione agli specifici strumenti e processi gnoseologici coinvolti in diversi tipi di mezzi espositivi e didattico-argomentativi dei contenuti scientifici¹⁶⁷.

In altri contesti, che risultano pienamente compatibili con la produzione letteraria di Eratostene (se non ad essa strettamente affini), il termine *ψυχαγωγία* è inteso chiaramente come “trasporto dell'animo/coinvolgimento dei sensi” in quanto strumento finalizzato *anche* all'apprendimento, e la sua distinzione rispetto a *διδασκαλία* riguarda la parte dell'uomo che i due processi vanno rispettivamente a coinvolgere in un caso primariamente, nell'altro esclusivamente: ossia i sensi, nel caso della *ψυχαγωγία*, o solo la ragione, nel caso della *διδασκαλία*¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Vd. *infra*, § 5.1 e cfr. Cusset 2008, 124-135; Santoni 2009, 17-19.

¹⁶⁶ Vd. *infra* la riflessione che Filodemo attribuisce a Neottolema di Pario (in Philod., *Poëm.* 5, X 33-XIII 15 Jensen) e Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 92.

¹⁶⁷ A questo proposito varrà la pena per lo meno considerare come la riflessione riferita da Igino (*Astron.* 2, 1) sulla poesia/mito come mezzo che apporta *utilitatem ad scientiam* attraverso il *delectare* sia da questi proposta in apertura della sezione dedicata ai miti di catasterismo la cui fonte è quasi certamente l'opera di Eratostene (vd. Santoni 2009, 15 n. 22).

¹⁶⁸ Questa è chiaramente l'accezione con cui viene concepito il termine *ψυχαγωγία* nella riflessione che Filodemo attribuisce a Neottolema di Pario, con ogni probabilità pressoché contemporaneo di Eratostene (sulla figura di Neottolema e il suo trattamento nell'opera di Filodemo vd. Ascheri 2010): vd. Philod., *Poëm.* 5, X 33-XIII 15 Jensen: ὁ [γε Νεοπ]τόλεμος (...) καὶ πρὸς ἄρε[τ]ὴν δεῖν τ[ῶ]ι τελείῳ ποι[ητῇ] μετὰ τ[ῆς] ψυχαγωγ[ί]α[ς] τοῦ τοῦ[ς] ἀκούοντ[ας] ὠ[φελ]εῖν καὶ χρησι[μ]ο[λ]ογεῖν καὶ τὸν Ὁμη[ρον] τ[έ]ρπειν [τε καὶ ὠφελεῖν] τὸ [πλεῖ]ον. La considerazione di Neottolema è proposta da Pfeiffer (1968, 166-167) come possibile prova di una polemica nei confronti di Eratostene, ma dal momento che tale opposizione non è diversamente testimoniata, quanto attribuito a Neottolema potrà invece più probabilmente suggerire il senso originario di quanto affermato da Eratostene, liberato dalla distorsione o sovrinterpretazione straboniana, un senso originario che in questo modo si rivelerebbe molto più in linea con le scelte poetiche dello stesso Eratostene, la cui incompatibilità con la lettura straboniana della proposizione eratostenica era già segnalata dallo stesso Pfeiffer (che riconosceva il carattere didattico di opere come i *Catasterismi* e l'*Ermes*: vd. Pfeiffer 1968, 168-169 e cfr. *infra*, §

Se la finalità *specific* della poesia è la *ψυχαγωγία*, quella altrettanto peculiare di un trattato scientifico-argomentativo è la *διδασκαλία*; la prima però può essere *anche* impiegata in quanto mezzo facilitatore per l'apprendimento, ossia per una specifica forma di *διδασκαλία*, che non mira all'attivazione del puro ed esclusivo processo razionale ma che procede per una via che presuppone statutariamente il coinvolgimento e l'appagamento dei sensi e quindi il ricorso allo stupore e al meraviglioso, nonché, più in generale, a tutti gli strumenti previsti dalla disciplina tecnico-poetica. D'altra parte tale forma di *διδασκαλία* dovrà essere sempre mediata dal codice tipico dell'opera poetico-letteraria, e non dovrà divenirne componente esclusiva: in questo caso infatti l'opera si trasformerebbe in un trattato e non sarebbe più definibile come opera poetica¹⁶⁹.

L'ipotesi che pare dunque più probabile è che la concezione eratostenica della poesia e del suo rapporto con il sapere scientifico ammettesse, al pari di quanto emerge da analoghe riflessioni (vd. *supra*), la potenziale compresenza, nell'opera poetico-letteraria, di una componente prettamente estetica e di una dimensione gnoseologico-didattica, pur nell'assoluto riconoscimento della totale autonomia dei due specifici campi della tecnica poetica da una parte e della ricerca scientifico-filosofica dall'altra.

Una delle riflessioni che forse più efficacemente permettono di cogliere tale dimensione e portata pedagogico-culturale (pervasiva) del testo omerico in connessione con il fenomeno

5.1), nonché con le considerazioni relative al ruolo di Omero nella storia della scienza geografica che lo stesso Strabone attribuiva al Cirenaico rimproverandogli incoerenza (vd. *supra*). Il medesimo significato si riconosce chiaramente anche nella riflessione riferita nel *De Homero* pseudo-plutarco in relazione ai contenuti scientifico-filosofici (τὰ νοήματα) che Omero avrebbe celato dietro il piano della narrazione poetica, mitico-fantastica, per rendere più semplice e accattivante l'apprendimento di questi ultimi per chi avesse avuto gli strumenti e l'intenzione di cercarli: vd. Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 92: εἰ δὲ δι' αἰνιγμάτων καὶ μυθικῶν λόγων τινῶν ἐμφαίνεται τὰ νοήματα (scil. nei poemi omerici), οὐ γὰρ παράδοξον ἡγεῖσθαι· τοῦτου γὰρ αἴτιον <ή> ποιητικὴ καὶ <τὸ> τῶν ἀρχαίων ἥθος, ὅπως οἱ μὲν φιλομαθοῦντες μετὰ τινος εὐμουσίας ψυχαγωγούμενοι ῥᾶον ζητῶσι τε καὶ εὐρίσκωσι τὴν ἀλήθειαν, οἱ δὲ ἄμαθεῖς μὴ καταφρονῶσι τούτων ὧν οὐ δύνανται συνιέναι. καὶ γὰρ ἐστὶ πῶς τὸ μὲν δι' ὑπονοίας σημαινόμενον ἄγωγόν, τὸ δὲ φανερώς λεγόμενον εὐτελές. D'altra parte già nella speculazione di Platone la *ψυχαγωγία* (vd. Cusset 2008, 126-127) non è ridotta al concetto di puro divertimento “disimpegnato”, anzi essa, intesa come mozione dell'animo e suo coinvolgimento, può fungere da introduzione, da motore per l'apprendimento in ogni campo, anche filosofico, può avere come effetto, o fra i suoi scopi, quello d'insegnare e di trasmettere contenuti in forma accattivante, seducente (questa la posizione sostenuta dal personaggio di Socrate nel *Fedro* platonico: la retorica deve essere intesa come *ψυχαγωγία*, ossia “trasporto dell'animo” per mezzo delle parole ed essa può realizzarsi in qualunque tipo di discorso, compreso quello scientifico e/o filosofico: vd. Pl. *Phdr.* 261a-c; 271c-272b).

¹⁶⁹ Realizzare la *ψυχαγωγία* nel fruitore dell'opera letterario-didascalica comporta il ricorso a tecniche retoriche e a contenuti *non esclusivamente* tecnico-scientifici: *non tutto* quello che è detto dal poeta è “vero”, né deve esserlo, ma per mezzo della poesia possono essere trasmessi anche contenuti veri “addolciti” dall'elemento mitico-poetico, la *διδασκαλία* è invece l'esposizione puntuale e rigorosa di contenuti che si vuole trasmettere ed insegnare per esclusivo mezzo del ragionamento rigoroso: l'affermazione di Eratostene intendeva con ogni probabilità avvertire chi considerava verità indiscutibile qualunque contenuto dei poemi omerici che quello non era un trattato scientifico, ma appunto un'opera poetica, che aveva come fine statuario la mozione dell'animo e non l'esposizione tecnico-trattatistica della realtà. Per riflessioni in parte analoghe sul potenziale educativo della poesia (omerica) nella concezione poetica di Filodemo cfr. Biraschi 2002, in particolare 158-160.

dell'interpretazione allegorica è quella riportata da Eraclito nell'introduzione alle *Questioni omeriche* (Heracl. *Quaest. Hom.* 1, 5-7), opera che pur in un'ottica squisitamente retorica, zetematico-apologetica, ripropone (rifunzionalizzandola in questo senso) una vasta gamma di *interpretamenta* allegorici di antica tradizione e dall'origine eterogenea, in particolare di natura scientifico-filosofica e/o teologico-filosofica (vd. *supra*, §§ 1.2, 1.3.2): “Omero (...). Sin dalla più tenera età i bimbeti che vanno a scuola suggerono insegnamenti dal suo seno¹⁷⁰ (...). Omero è vicino ad ognuno di noi quando entra nella vita, ci segue mentre a poco a poco diventiamo adulti, fiorisce insieme alla nostra maturità, e sino alla vecchiaia non suscita mai sazietà, ma la contrario appena smettiamo di leggerlo abbiamo sete di ricominciare: si può dire che per gli uomini Omero finisce quando finisce la vita” (trad. F. Pontani).

5. Demò

5.1 L'esegesi “scientifica” di Demò: uno strumento didattico-divulgativo?

Il materiale restituito dai frammenti trasmessi sotto il nome di Demò¹⁷¹ risulta notevolmente compatto, sia in termini di tecnica esegetico-allegorica applicata al testo omerico, sia sul fronte del contenuto. Sotto quest'ultimo profilo si registra al contempo una notevole ricchezza di dettagli tecnico-scientifici, afferenti ai campi d'indagine tecnico-specialistici della fisica degli elementi e dei materiali (vd. comm. F 5 e F 6, § 1.1), della meteorologia (vd. comm. F 1 e F 5a-b), dell'astronomia e della geografia matematiche (vd. comm. F 2; F 3; F 4; F 5a; F 6, § 1.2; F 7; F 8), tanto più notevole se si considera che il testo dei frammenti è il prodotto di almeno un passaggio di compilazione, nel caso di Eustazio e Tzetze (vd. *infra*, in particolare § 5.3.1 e vd. F 2, F 4, F 5b, F 6, F 7 e cfr. comm. F 1 e F 6, § 3), o diversi passaggi, nel caso degli scolî iliadici e all'opera di Luciano¹⁷² (vd. F 1, F 3, F 5a, F 8), processi in cui tali dettagli sono solitamente fra i primi elementi sfrondata se non del tutto eliminati.

¹⁷⁰ Per il ruolo di assoluto protagonista nel *curriculum* scolastico, e più in generale nei percorsi di formazione culturale, ricoperto dai poemi omerici, retoricamente enfatizzato in testimonianze come questa, ma ampiamente confermato per l'età ellenistico-imperiale e oltre, in termini qualitativi e quantitativi, dai rinvenimenti papiracei vd. Pontani 2005a, 182 n. 3 con i testi e l'ampia bibliografia ivi citati.

¹⁷¹ Per una specifica riflessione sulle singole fonti delle testimonianze e dei frammenti vd. per T 1 (fonte *Suda*) comm. T 1; per T 2a-b (fonte *Allegoriae Iliadis e Odysseae* di Tzetze) *infra*, § 5.3.1; comm. T 2a-b; comm. F 1; F 6, § 3; F 8; appendice; per T 3 (fonte *Epistole* di Michele Italico) comm. T 3 e cfr. appendice, § 1; per F 1 e F 3 (fonte scolî iliadici della classe D) comm. F 1; per F 2, F 4, F 5b, F 6 (fonte *Commentari all'Iliade* di Eustazio) *infra*, §§ 5.3.1-5.3.2; comm. F 2; introd. a comm. FF*; appendice, § 1; per F 5a (fonte scolî iliadici della classe degli esegetici) comm. F 5; per F 7 (fonte *Commentari all'Odissea* di Eustazio) *infra*, §§ 5.3.1-5.3.2; comm. F 7; introd. a comm. FF*; appendice, § 1; per F 8 (fonte scolî a Luciano) comm. F 8.

¹⁷² Gli scolî all'opera di Luciano sono la fonte di F 8: è però da escludersi decisamente che l'*interpretamentum* lì trasmesso sotto il nome di Demò si riferisse e fosse stato in origine concepito in relazione al testo luciano. L'esegesi ha infatti come oggetto esclusivo un passo odissiaco evocato nell'*Icaromenippo* e come riflessione dedicata al passo omerico era senz'altro stata elaborata in origine: per l'approfondimento della questione vd. comm. F 8.

Le allegoresi trasmesse sotto il nome di Demò mantengono invece, nella maggior parte dei casi (vd. in particolare F 4, F 5a-b, F 6 e F 8 e cfr. comm. F 1 per il probabile contenuto dell'*interpretamentum* menzionato da F 1), una decisa complessità sul piano delle corrispondenze allegoriche, che pare concepita per adeguarsi alla complessità del fenomeno o della nozione scientifico-teorica trattati (vd. *infra*). Tale dinamica si accompagna al netto sbilanciamento fra momento esegetico del testo omerico e riflessione tecnico-scientifica, a pieno vantaggio di quest'ultima, rispetto alla quale l'esegesi parrebbe essenzialmente concepita in senso strumentale, quasi "propedeutico" all'esposizione del fenomeno e/o principio scientifici (vd. *infra*).

Il testo omerico e le sue singole componenti parrebbero sfruttate, in modo organico e senza sovrapposizioni o interferenze fra riflessioni inseribili in sistemi di pensiero eterogenei, come base didattico-esemplificativa o spunto per la spiegazione del fenomeno o della teoria scientifici che s'intende trattare, per mezzo dell'impiego puntuale e sistematico dell'allegoresi sostitutiva (vd. *supra*, § 1.3.1 e *infra*), ossia dell'individuazione di una complessa rete di corrispondenze allegoriche fra le singole componenti lessicali del testo poetico e i singoli passaggi, aspetti o elementi del contenuto scientifico al quale Omero avrebbe inteso alludere nascostamente per mezzo dell'allegoria.

Sotto quest'ultimo profilo sembra fuor di dubbio che quella riconosciuta da Demò nei passi del testo omerico da lei sottoposti ad allegoresi sia un tipo di allegoria "forte" (vd. *supra*, § 1.2), ossia una nascosta allusione a riflessioni del tutto avulse dalla dimensione poetico-narrativa dei poemi, in questo caso a nozioni di natura scientifica, *scientemente* realizzata dal poeta, per mezzo di associazioni metaforico-etimologiche, e non un messaggio originariamente celato nella narrazione mitica e/o che ne ha costituito lo spunto originario, che il poeta si sarebbe limitato, anche inconsapevolmente, a trasmettere (vd. *supra*, § 1.2). Ciò si riconosce chiaramente sia nel tipo di allegoresi realizzata dall'erudita, in cui gli abbinamenti allegorici sono rintracciati in specifici elementi lessicali del testo poetico, e non semplicemente nei principali personaggi e/o passaggi/elementi narrativi dell'episodio mitico in esso inserito (vd. *infra*), sia al costante riferimento alla "volontà del poeta" nella costruzione del messaggio allegorico, che per la sua organicità alla complessiva argomentazione trasmessa dai frammenti non sembra frutto, o per lo meno non frutto esclusivo, dell'intervento delle fonti che trasmettono i frammenti in questione¹⁷³, e ancora per il ricorso alla citazione di passi paralleli interni ai poemi allo scopo di giustificare

¹⁷³ Vd. F 5a, 1-2: ἡ Δημὼ τὴν δὲ φύσιν ἐκτιθέμενον τοῦ στοιχείου φησὶ τὸν ποιητὴν; F 5b, 1-2: αἰνίττεται δὲ ταῦτα κατὰ τὴν ἀλληγορίαν τῆς Δημοῦς εἰς τὴν τοῦ ἄερος φύσιν ὁ ποιητής; F 6, 3-4: ὅτι Θέτις μὲν ἢ τὰ τοιαῦτα μεσολαβήσασα ἐπὶ τῆς τῶν ἐν τῇ κοσμογενεῖα πραγμάτων θέσεως εἴληπται τῷ ποιητῇ; 13-14: ὅτι καὶ τοῖς κυρίοις τῶν στοιχείων ὀνόμασι χρήται ὁ ποιητής; 36-37: ὅλως ἀποδείκνυσι πλατυτάτην τὴν ἀσπιδοποιῖαν περὶ θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων εἶναι τῷ ποιητῇ διόλεξιν; ma cfr. anche F 2.

l'identificazione di un abbinamento allegorico, sulla base di un *usus* metaforico impiegato (anche) altrove dal poeta¹⁷⁴.

Tutte le esegesi di Demò inoltre, anche quelle di cui i frammenti certi restituiscono solo un breve accenno (vd. F 1, F 2, F 3 e F 7), ma per le quali l'indagine incrociata svolta su più fonti pare consentire almeno una parziale ricostruzione¹⁷⁵, risultano consistere nella spiegazione di un aspetto tecnico-fisico della natura (affrontato cioè in chiave prettamente scientifica, priva di alcuna connotazione etica o teologica), in particolare:

1. del comportamento fisico degli elementi e dei composti che dalla loro combinazione si producono (vd. comm. F 6, § 1.1);
2. della composizione dell'atmosfera e dei fenomeni meteorologici che in essa si verificano (vd. comm. F 1 e F 5);
3. dei fondamentali principi e modelli teorico-matematici dell'astronomia e geografia scientifico-matematiche (vd. comm. F 2; F 3; F 5; F 6, § 1.2), nonché di alcuni dei più importanti fenomeni astronomici, per interpretare i quali questi modelli erano stati elaborati: gli stazionamenti e il moto retrogrado di Marte (vd. comm. F 4), una particolare congiunzione fra il Sole, Marte e Venere, con ogni probabilità coincidente con il periodo di massima elongazione dei due pianeti, in cui si registrano le loro maggiori variazioni nelle dimensioni e nella luminosità (vd. comm. F 7);
4. dei metodi di calcolo e valutazione su base geometrico-deduttiva di dimensioni e distanze astronomiche, che divengono possibili con la creazione di modelli teorici e il processo di geometrizzazione dello spazio fisico che costituiscono l'atto fondativo dell'astronomia e della geografia scientifiche (vd. comm. F 8).

Gli aspetti fin qui menzionati risultano connotare in modo piuttosto evidente quanto trasmesso nei frammenti che la tradizione restituisce sotto il nome di Demò come il prodotto della riflessione di una specialista della materia fisico-astronomica, data la natura altamente tecnico-specialistica di molti dei principi trattati nei frammenti, soprattutto di natura astronomico-matematica (vd. comm. F 4; F 6, § 1.2, F 7 e F 8, ma cfr. anche comm. F 2 e F 3). Questi dovevano risultare difficilmente accessibili se non del tutto inaccessibili, anche al fine di una semplice esposizione o riproposizione in contesti di natura didattico-divulgativa come parrebbe essere quello dello scritto di Demò (vd. *infra*), per quanti non possedessero una preparazione specifica in materia di astronomia e geografia matematiche¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Vd. in particolare comm. F 4 per F 4, 1-2: ἡ μέντοι Δημῷ (...) λέγουσα χάλκεον μὲν κέραμον τὸν ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ χάλκεον καλούμενον οὐρανόν.

¹⁷⁵ Vd. il commento ai frammenti in questione per la puntuale discussione delle singole ricostruzioni.

¹⁷⁶ Vd. e.g. Aujac 2001, 54; Aujac 2007-2008, 8 per una riflessione sulle difficoltà incontrate dal “profano” Strabone nel riferire, anche solo cursoriamente, ma in forma corretta, riflessioni che implicassero una competenza, per quanto “elementare”, in materia astronomico-matematica; vd. comm. F 8 per le difficoltà insormontabili incontrate dai non specialisti della materia astronomico-matematica nella menzione dei metodi di misurazione su base geometrico-deduttiva di grandezze fisico-

L'approfondimento dei dettagli più tecnici dei fenomeni e dei principi trattati nei frammenti (vd. in particolare comm. F 4, F 6, § 1.2 e F 8), esposti in una forma che richiama spesso puntualmente e talvolta *verbatim* analoghe riflessioni proposte nelle opere prodotte dagli specialisti della materia, per quanto spesso destinate alla divulgazione (vd. *infra*), non solo contribuisce ad indicare in tali trattazioni lo scopo e l'interesse specifici dell'esegesi di Demò, ai quali pare subordinata in un'ottica essenzialmente strumentale l'interpretazione del testo omerico, ma consente anche di distinguere tale esegesi da altre forme di menzione di nozioni scientifiche in contesti di esegesi "letteraria", anche non allegorica come quella di Cratete e Parmenisco (vd. *supra*, § 4), in cui il riferimento si limita appunto ad una più o meno cursoria menzione, che si rivela del tutto strumentale e subordinata all'interpretazione del dettato poetico, in termini poetico-letterari e/o critico-testuali¹⁷⁷.

Tutte le riflessioni associabili al nome di Demò risultano inoltre complessivamente e in forma piuttosto organica riconducibili ad un "sistema di pensiero" di ascendenza peripatetica. Alle riflessioni di Aristotele e della sua "scuola", alcune delle quali incompatibili con speculazioni elaborate su aspetti analoghi in contesti d'ispirazione stoica e neoplatonica (vd. comm. F 1; F 5; F 6, § 1.1 e *infra*), sembrano infatti ricondurre con una certa evidenza:

1. il sistema fisico che risulta soggiacere alle considerazioni proposte nei frammenti, in particolare in relazione alla composizione e alla natura dell'atmosfera e del così detto "fuoco" atmosferico, nonché dell'etere (vd. comm. F 1, F 5 e F 6, §§ 1.1, 2.1-2.2, 2.6), e alla concezione eterna e non "creazionistica" del cosmo (vd. comm. F 6, §§ 1.1, 2.1-2.2, 2.6);
2. l'approccio squisitamente tecnico-materialista allo studio degli elementi fisici e dei loro processi di trasformazione, propedeutico all'indagine relativa al comportamento e alle caratteristiche fisiche dei materiali composti (vd. comm. F 6, §§ 1.1, 2.1-2.2, 2.6) e allo studio dei fenomeni meteorologici (vd. *infra*);
3. le nozioni di natura specialistico-meteorologica esposte nei frammenti o in questi chiaramente presupposte, nelle quali si riconoscono, oltre all'approccio prettamente scientifico-materialista degli studi specialistici di ambito peripatetico, anche considerazioni ed elementi lessicali che sembrano richiamare specificamente le riflessioni proposte in tale ambito, se non proprio il testo stesso della *Meteorologia* di Aristotele, e risultano piuttosto chiaramente distinti dalle rielaborazioni del sistema meteorologico aristotelico prodotte in altri contesti, in particolare stoico-neoplatonici (vd. comm. F 1 e F 5);

astronomiche non direttamente registrabili (in particolare i metodi di misurazione delle dimensioni del Sole e della Luna e delle distanze Terra-Luna-Sole elaborati da Aristarco di Samo e Ipparco di Nicea, nonché la misurazione della circonferenza terrestre realizzata da Eratostene).

¹⁷⁷ Sul fronte dell'esegesi allegorica cfr. invece le inserzioni di natura geografico-astronomica nel commentario allegorico trasmesso dal ms. Vindobonense (vd. *infra*, § 5.2) o negli *interpretamenta* proposti da Eraclito (vd. in particolare quanto osservato in comm. F 6, §§ 2.3-2.4 e 2.6 in relazione all'esegesi dello scudo di Achille).

4. l'impiego di un tipo di allegoresi "fisica", che abbiamo definito tecnico-scientifica (vd. *supra*, § 1.3.1.1), per mezzo della quale il testo omerico viene ricondotto a fenomeni e/o principi scientifici affrontati nella loro dimensione tecnica e priva di ulteriori connotazioni di natura filosofico-etico-teologica, e che risulta essenzialmente concepita come strumento argomentativo e didattico-divulgativo finalizzato all'esposizione dei fenomeni e/o principi scientifici in questione. Essa si rivela del tutto analoga a quella impiegata da Aristotele nelle opere superstiti e probabilmente, forse con maggior frequenza, in quelle destinate alla pubblicazione oggi perdute (vd. *supra*, § 4), e d'altra parte intrinsecamente distinta, in termini di finalità e contenuti, da allegoresi "fisiche" di tipo teologico-cosmologico (vd. *supra*, § 1.3.1.1 e *infra*). Si riscontra inoltre il *possibile*¹⁷⁸ ricorso anche a forme di esegesi evemeristico-palefatea, la cui principale fonte superstite, il *Περὶ ἀπίστων* di Palefato, è quasi certamente opera di un autore di formazione peripatetica (vd. *supra*, § 2);

5. l'interesse e la preparazione specialistici, connotati ancora una volta in senso prettamente tecnico-scientifico e privo di alcuna ulteriore implicazione di natura squisitamente filosofico-cosmologica e tanto meno teologica (vd. *supra* e *infra*), nonché la trattazione all'interno di una medesima riflessione, di fenomeni e principi afferenti a diverse "branche" dell'indagine scientifica, in particolare alla fisica degli elementi, alla meteorologia, all'astronomia e alla geografia matematiche, che non solo contraddistinguono alcune delle opere "scientifiche" di Aristotele¹⁷⁹, ma caratterizzano l'attività e gli interessi di scienziati di formazione peripatetica come Eudemo di Rodi¹⁸⁰ e Aristarco di Samo¹⁸¹, oltre che la composizione di opere di "divulgazione scientifica", come i *Fenomeni* di Arato e l'opuscolo di Achille Astronomo (vd. *infra*).

6. uno specifico interesse per la *storia* della scienza fisico-astronomica (vd. F 8), che parrebbe presupporre quella concezione delle singole scienze come susseguirsi di acquisizioni e scoperte (che vanno a comporre progressivamente i contenuti della disciplina) che è alla base dell'impostazione scientifica aristotelica e che nello specifico campo della materia fisico-astronomica rimanda all'esempio costituito dall'opera sull'astronomia e la sua storia, *Ἀστρολογίαι* o *Ἀστρολογικὴ ἱστορία*, composta dall'allievo di Aristotele Eudemo di Rodi (vd. comm. F 8).

7. l'interesse di natura erudita per le istituzioni giuridiche e, più in generale, per le pratiche sociali su cui si basa la convivenza umana, che emerge nella notazione relativa alle due città raffigurate sullo scudo di Achille (vd. F 6, 31-36), la quale pare elaborata a completamento

¹⁷⁸ Sulla natura allegorica (storico-realistica) o evemeristico-palefatea dell'*interpretamentum* riferito in F 8 vd. la specifica trattazione in comm. F 8.

¹⁷⁹ Vd. il *De caelo*, *passim*, ma soprattutto la *Meteorologia*: e.g. Arist. *Meteor.* 339b 32-36 in comm. F 2, n. 11; 345b 1-9 in comm. F 2, n. 20; 362a 31-362b 9; 363a 12-15 in comm. F 6, §§ 1.2.4-1.2.5; 375b 9-377a 28 in comm. F 6, § 1.2.1 n. 49.

¹⁸⁰ Sulla figura di Eudemo vd. Bodnár-Fortenbaugh 2002; vd. inoltre *infra*, § 5.4; comm. F 4, n. 13; F 6, § 1.2.2 n. 54; F 7; F 8.

¹⁸¹ Vd. comm. F 3, n. 39; F 4 con nn. 11 e 25 e comm. F 8.

della lettura allegorica dello scudo, in cui il ruolo di assoluto protagonista, come nel complesso dei frammenti, è comunque senza dubbio riconoscibile nelle riflessioni di natura tecnico-scientifica, fisico-astronomico-geografica (vd. *supra* e *infra*), che potrebbe ancora una volta rimandare ad un contesto peripatetico, sia per l'approccio storico-documentario alla materia socio-giuridica, sia per la compresenza nell'orizzonte del medesimo autore di riflessioni scientifico-specialistiche in ambito fisico-astronomico e politico-istituzionale (vd. comm. F 6, § 1.3)¹⁸².

Quanto finora osservato non solo consente di individuare in ciò che la tradizione associa al nome di Demò la produzione di una studiosa che ha, con un elevato grado di probabilità, svolto la propria attività in un contesto scientifico di ascendenza peripatetica, ma certamente rivela la sostanziale, e verosimilmente irriducibile, distanza fra l'allegoresi di Demò e quella elaborata, molto spesso attraverso la rilettura di schemi di corrispondenze allegoriche precedenti e dall'origine eterogenea, in ambiti di una più o meno definita ascendenza stoica e neoplatonica (vd. *supra*, §§ 1.3.2 e 4).

A differenza di quanto sostenuto in passato, sulla scia di una conoscenza ancora parziale e in parte "impressionistica" del fenomeno allegorico e di una considerazione del tutto cursoria dei frammenti che le fonti attribuiscono a Demò (vd. *infra*, 5.2 e 5.3.2), non solo si rintracciano nei frammenti di certa attribuzione segnali piuttosto chiari del riferimento ad un modello fisico incompatibile con quello stoico (vd. comm. F 5 e F 6, §§ 1.1, 2.1-2.2, 2.6 e cfr. *supra*), ma vi si registra anche la complessiva considerazione dei fenomeni naturali in un'ottica essenzialmente tecnica e "materialista" (vd. *supra*), che si distingue in modo quasi inequivocabile in generale dalla concezione in ultima istanza teologica, o comunque sempre connotata in senso filosofico-speculativo, della riflessione svolta in ambito "fisico-scientifico" dai filosofi Stoici (vd. *supra*, § 4), e tanto più dall'allegoresi stoico-stoicheggiante, in cui non solo l'elemento etico-teologico è pervasivamente presente ma che ha anche il proprio scopo primario, se non esclusivo, nella riconsiderazione delle divinità del *pantheon* tradizionale in quanto emanazioni/rappresentazioni particolari del *logos*/natura divina, "nuova" e unica divinità stoica ilozoista (vd. *supra*, § 4 e cfr. *infra*, § 5.2)¹⁸³.

¹⁸² Inoltre l'"umanizzazione" della scienza, ossia la connessione fra aspetti prettamente tecnico-speculativi e momenti della vita umana, ricorre in opere scientifiche destinate alla divulgazione (vd. *infra*) come i *Fenomeni* di Arato (vd. e.g. comm. F 4, per l'associazione fra la posizione astronomica e il comportamento stagionali del Sole e il ciclo di coltivazione del grano) e l'*Ermes* di Eratostene (vd. la definizione dei climi in relazione all'attività agricolo-produttiva umana in fr. 16 Powell, 15-19 in comm. F 6, § 1.2.5).

¹⁸³ Vd. *infra*, §§ 5.2 e 5.3.2 per la natura essenzialmente pregiudiziale delle riflessioni che hanno portato a intendere l'opera di Demò come un vasto commentario compilativo in cui sarebbero stati raccolti *interpretamenta* di origine eterogenea, in particolare di esegesi di ascendenza stoica e neoplatonica; nonché per l'unica eccezione rappresentata in tale scenario da Kroll (1918, 331), il quale, seppur nella forma sintetica imposta dalla voce enciclopedica (vd. *infra*, § 5.2), notava come non si rintraccino nei frammenti di Demò elementi che suggeriscano di associarne il contenuto ad un'ispirazione stoica o neoplatonica.

Non vi è traccia nei frammenti di Demò di riflessione teologica, etica o cosmologica, nel senso più “filosofico” del termine: ogni fenomeno o nozione è infatti affrontata esclusivamente nella sua dimensione tecnica, a prescindere dalle sue possibili o eventuali implicazioni di altra natura. Non si rintraccia alcun riferimento, più o meno esplicito, allo statuto divino della natura, e tanto meno a entità o forze ad essa preesistenti e/o da essa trascendenti, né ancora a riflessioni di natura squisitamente etica e/o filosofica e neppure si riconoscono processi di “psicologizzazione” degli elementi naturali, associata alla loro divinizzazione in quanto “parti/prodotti” della divinità immanente stoica o prodotti diretti della $\psi\upsilon\chi\eta$ cosmica trascendente neoplatonica, ricorrenti nell’allegoresi “fisica” stoica¹⁸⁴ e neoplatonica¹⁸⁵, nonché nelle loro successive reinterpretazioni in chiave cristiana (vd. *infra*, § 5.2).

Non si tratta di un *argumentum e silentio*, in quanto la totale assenza di questi aspetti non solo non sembra verosimilmente riconducibile ad una specifica selezione operata in questo senso dalle fonti bizantine, il cui intervento risulta semmai senza dubbio e complessivamente puntare nella direzione opposta¹⁸⁶, ma soprattutto perché ciò che si registra nei frammenti di Demò non si limita alla mancata menzione degli aspetti che invece connotano in modo intrinseco le allegoresi di tipo fisico-filosofico stoico-neoplatoniche, bensì si estende alla complessiva concezione dello strumento dell’interpretazione allegorica in termini di presupposti e finalità.

L’assenza di riflessioni di natura squisitamente filosofico-teologica nelle allegoresi associate dalle fonti al nome di Demò risulta piuttosto chiaramente frutto di una consapevole scelta nell’impiego dello strumento allegorico, come mezzo per riflettere su questioni scientifiche, e probabilmente per divulgarle (vd. *infra*), in modo del tutto analogo a quanto si riconosce nella riflessione di un astronomo come Enopide di Chio, nell’allegoresi impiegata da Aristotele e in quella elaborata o solo riproposta da Agatocle di Cizico, nonché, con ogni probabilità, nell’esegesi allegorica scientifico-argomentativa di buona parte dei “presocratici” che sono ricorsi allo strumento dell’allegoresi come “sostegno” alle proprie argomentazioni scientifico-filosofiche (vd. *supra*, § 4).

Il livello di approfondimento e di dettaglio tecnico-specialistico delle riflessioni trasmesse sotto l’*auctoritas* di Demò, le quali si esauriscono costantemente nella trattazione tecnico-scientifica dei fenomeni (che pertanto pare costituire lo specifico scopo delle interpretazioni omeriche dell’erudita: vd. *supra* e *infra*), non sembra inoltre in alcun modo assimilabile ai cursori riferimenti a fenomeni e/o principi connessi allo studio della natura, sempre trattati in un’ottica eminentemente filosofico-teologica e non tecnico-scientifica, che caratterizzano le

¹⁸⁴ Vd. e.g. i testi considerati in comm. F 1; F 5; F 6, §§ 1.1, 2.1-2.2; F 7; F 3*.

¹⁸⁵ Vd. e.g. i testi considerati in comm. F 3; F 6, § 1.1; F 1* e F 3*.

¹⁸⁶ Si consideri che la stragrande maggioranza dei materiali allegorici restituiti dai mss. medievali è decisamente connotata in senso teologico-filosofico, stoico e neoplatonico (vd. *infra*, §§ 5.2 e 5.3.2), ed eventuali riletture di tali materiali in contesti bizantini risultano aver comportato un ulteriore potenziamento di tali aspetti, soprattutto in senso teologico-cristiano (vd. *infra*, §§ 5.2 e 5.3.2).

allegoresi “fisiche” stoico-neoplatoniche. In questo tipo di allegoresi infatti all’aspetto “fisico” non è riservata, come invece avviene nei frammenti di Demò, una rilevanza autonoma: esso è soltanto menzionato e/o genericamente descritto¹⁸⁷, come “anello di congiunzione” nell’identificazione fra le divinità del *pantheon* tradizionale e i singoli aspetti e/o fenomeni dell’unica natura divina, la cui interazione è stata simbolicamente rappresentata dagli “antichi” nelle relazioni, in termini di unioni e scontri, fra le singole divinità ~ aspetti della divina natura¹⁸⁸ (vd. *supra*, § 4).

Inoltre, se l’allegoresi stoica, in quanto strumento eminentemente teologico, ha come oggetto primario la narrazione mitica “tradizionale”, rispetto alla quale il testo poetico può essere del tutto ignorato o al più considerato come fonte di racconti e credenze più antiche (vd. *supra*, § 4), ciò che è oggetto dell’allegoresi di Demò è senza dubbio il testo omerico in sé, dal quale è possibile ricavare nozioni scientifiche nascoste dietro il piano poetico-letterario, in quanto è il poeta stesso che ve le ha *scientemente* celate, usando un codice che solo gli specialisti della materia sono in grado di decifrare (vd. *supra* e § 1.2).

Analogamente a quanto si riconosce nelle allegoresi tecnico-scientifiche aristoteliche e in quelle trasmesse sotto l’*auctoritas* di Agatocle (vd. *supra*, § 4), come già accennato, nei frammenti di Demò non sono sottoposti ad interpretazione allegorica solo i tratti salienti della narrazione mitica riferita nel passo omerico, ossia le divinità e le loro azioni, o gli oggetti da loro impiegati: ogni elemento del testo poetico, compresi quelli meno rilevanti nella dinamica della narrazione mitica, rientra invece nel complesso gioco di ricostruzione delle corrispondenze allegoriche, individuate a tratti parola per parola, ma secondo un meccanismo che, come in tutte le forme di allegoresi del testo omerico impiegate a scopi “extra-letterari” e sostanzialmente gnoseologico-didattici e/o argomentativi (vd. *supra*, § 1.2), risulta *subordinare* l’esegesi del testo alla descrizione e/o spiegazione del fenomeno o del principio, nel nostro caso fisico-scientifici, di cui si rintraccia una sottesa allusione nel testo omerico (vd. in particolare comm. F 4; F 5; F 6, § 1; F 8, ma cfr. anche comm. F 1; F 2; F 3 e F 7).

Sembra inoltre potersi escludere che gli *interpretamenta* trasmessi sotto il nome di Demò siano stati in origine concepiti con una funzione apologetica, per “salvare” cioè il poeta da possibili accuse di empietà e/o inopportunità (vd. *supra*, § 1.3.2). *In primis* andrà per lo meno registrato il fatto, non completamente trascurabile, che non vi sia traccia alcuna, nella forma in cui i frammenti di Demò sono stati trasmessi, di considerazioni in merito a un presunto carattere disdicevole di quanto riferito dal poeta a livello poetico-narrativo e/o all’allegoresi come strumento per “liberare” il testo poetico da elementi teologicamente e/o eticamente

¹⁸⁷ Per quanto sempre in termini che evocano il complesso dei principi filosofico-teologici dei sistemi stoico e neoplatonico e non in termini tecnico-scientifici.

¹⁸⁸ Tale aspetto contenutistico-formale dell’allegoresi di tipo “fisico” (e non solo) di ascendenza stoica, sostanzialmente riproposto in ambiti ispirati al neoplatonismo, non caratterizza solo i numerosissimi *interpretamenta* noti per tradizione indiretta (di cui si propongono svariati esempi in sede di commento ai singoli frammenti), ma si rivela chiaramente peculiare dell’esegesi stoica di autori la cui opera è nota per tradizione diretta, in particolare del *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto: vd. *supra*, § 4.

compromettenti e inappropriati¹⁸⁹. Ciò che però può rivelarsi più probante, in quanto tale “assenza” potrebbe anche essere dovuta al processo di trasmissione, è il fatto che risulta difficile rintracciare presunti elementi di *aprepeia* nei passi omerici alla cui interpretazione è dedicata la maggior parte dei frammenti di certa attribuzione.

Solo negli episodi cui si riferiscono F 1, F 4 e F 7 sono infatti narrate vicende che vedono gli dei protagonisti di atti incompatibili, sul piano etico o teologico, con la perfezione che in ambito filosofico-teologico è stata inaugurata come peculiarità imprescindibile di ciò che nei diversi sistemi di pensiero è stato definito “il divino”: Efesto fatto precipitare giù dall’Olimpo dal padre Zeus (F 1); un dio, Ares, sopraffatto e imprigionato da due mortali¹⁹⁰ (F 4); due dei, Ares ed Afrodite, rappresentati nel commettere adulterio (F 7)¹⁹¹. Negli episodi o porzioni di testo cui sono dedicati gli altri frammenti invece non sembra davvero possibile cogliere elementi potenzialmente pericolosi e che possano suggerire l’applicazione ad essi dell’esegesi allegorica come strumento apologetico.

Nulla di equivoco sembra risiedere nell’epiteto μέγας riferito ad una divinità importante come Crono (F 2); lo stesso si potrà dire per quanto doveva effettivamente costituire l’allegoresi elaborata da Demò in riferimento all’epiteto ἀγκυλομήτης della stessa divinità, letto molto probabilmente in esclusiva connessione al moto di rivoluzione del pianeta Saturno e al “grande anno” (μέγας ἐνιαυτός) da questo “scandito”, e non all’episodio di evirazione del padre Urano (vd. comm. F 3). Ancora non si sarà davvero potuto cogliere nulla di empio o inappropriato nella struttura del carro di Era (F 5) o in quella dello scudo di Achille (F 6)¹⁹² o nella sua forgia¹⁹³, mentre nell’episodio, narrato

¹⁸⁹ L’uso dei verbi θεραπεύω e συμβιβάζω nell’“introduzione” dei frammenti di Demò nei *Commentari* eustaziani si deve con ogni verosimiglianza all’autonomo intervento di Eustazio: vd. comm. F 1, n. 18; F 4, n. 2; F 6, n. 119.

¹⁹⁰ Sulla natura mortale o semidivina di Oto ed Efialte nelle diverse varianti del mito vd. comm. F 4 e F 8.

¹⁹¹ Su come l’episodio dell’adulterio di Ares e Afrodite ai danni di Efesto fosse tradizionalmente considerato particolarmente scandaloso e inappropriato vd. Xenoph. fr. 21 B 11 D.-K.; Pl. *Resp.* 390c; Zoilo in *Sch. T Od.* 8, 332 ~ *Sch. HT Od.* 8, 267; Ath. XII 511b-c.

¹⁹² Lo stesso si potrà dire dello scudo di Agamennone: vd. F 4*.

¹⁹³ L’esegesi allegorica dello scudo è proposta nell’opera complessivamente apologetica di Eraclito (vd. *supra*, § 1.3.2 e comm. F 6, § 2), in quanto, sostiene l’autore, da essa risulta evidente come il poeta si sia in più occasioni espresso per mezzo dell’allegoresi (sulla concezione dell’allegoresi nell’opera di Eraclito e nell’ambiente che l’ha probabilmente influenzata vd. *supra*, § 1.3.2), ma l’episodio della forgia dello scudo del Pelide non è presentato come tale da far ricadere possibili accuse di empietà o “falsità” sul poeta. L’unico elemento dell’episodio in questione che Eraclito indica come incoerenza del messaggio poetico, la quale verrebbe meno nella lettura allegorica, si rivela argomento decisamente pretestuoso e con ogni probabilità invocato esclusivamente per inserire nell’argomentazione eraclitea un’ulteriore “prova” dell’abitudine del poeta ad esprimersi in forma allegorica, nonché per proporre, in un’opera fortemente connotata sul piano retorico (vd. *supra*, § 1.2), un’esegesi altamente complessa e che doveva godere anche di una certa notorietà, ma alla quale l’elemento apologetico risulta estraneo. Il fatto di aver descritto le armi del più grande eroe degli Achei come composte di diversi metalli, laddove secondo buon senso avrebbero dovuto essere fatte solo del metallo più nobile (l’oro), è infatti, osserva Eraclito, sintomo evidente che Omero abbia inteso celare anche dietro il racconto della forgia dello scudo e la sua descrizione un significato allegorico (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 43, 10-13).

nell'*Odissea*, di Oto ed Efialte puniti con la morte per aver osato sfidare gli dei (F 8) è rappresentato un *exemplum* eticamente positivo, in quanto ammonimento al rispetto della superiorità e inviolabilità della sfera divina.

A ciò si dovrà aggiungere la chiara e netta connotazione in senso monotematico, tecnico-scientifico, del complesso delle interpretazioni riferite dai frammenti di Demò (vd. *supra*), che non si riconosce in contesti in cui l'allegoresi è impiegata come strumento apologetico del poeta, dove vengono proposte indifferentemente, anche per il medesimo episodio, interpretazioni di tipo fisico, etico e/o storico-realistico, in quanto scopo di tali riflessioni non è rintracciare nel testo omerico il riferimento ad una specifica nozione, ma solo dimostrare che quanto il poeta intendeva "in realtà" esprimere avesse un significato diverso da quello letterale, nel quale si rintracciano elementi di empietà e/o inappropriatezza (vd. *supra*, § 1.3.2).

Tutto quanto finora osservato in merito alle allegoresi scientifiche di Demò risulta ancor più evidente e peculiare, nonché distante dalle varie forme di allegoresi teologico-filosofica, anche di tipo "fisico", stoico-neoplatonico-cristiana, nei casi in cui è possibile confrontare i testi trasmessi sotto il nome dell'erudita con altre versioni di analoghi o medesimi nuclei allegorici, nonché con altre allegoresi riferite agli stessi passi omerici o episodi mitici, proposti o riproposti in contesti più o meno direttamente influenzati dallo stoicismo, dal neoplatonismo o dal cristianesimo (vd. comm. F 4; F 5; F 6, §§ 1.1, 1.3, 2-3, 4.5; F 7, ma cfr. anche comm. F 1).

Altro aspetto peculiare di quanto la tradizione trasmette sotto il nome di Demò risiede nella piena organicità, omogeneità, in termini di contenuti e tecniche esegetiche, e coerenza riconoscibili sia nel complesso dei frammenti sia nel testo di ciascuno di questi, nonché nella già menzionata visione fisico-scientifica ad essi sottesa, che sembrerebbe rimandare ad un unico e coerente sistema di pensiero, molto probabilmente di ascendenza peripatetica, senza evidenti segnali né di contaminazione, né d'interferenza e/o giustapposizione di elementi certamente risalenti in origine a scuole diverse (vd. *supra* e *infra*).

Tale peculiare uniformità e connotazione dei testi associati dalle fonti al nome di Demò sarà inoltre assai difficilmente riconducibile ad un'eventuale selezione operata in questo senso dalle fonti stesse. Per quanto riguarda i *Commentari* eustaziani (F 2; F 4; F 5b; F 6; F 7), tutto parrebbe suggerire un impiego diretto dell'opera di Demò da parte di Eustazio (vd. *infra*, § 5.3.1) e certamente nel suo caso non sembra potersi supporre una selezione di questo tipo, data la scarsa familiarità ed interesse che egli dimostra nei confronti di riflessioni marcatamente connotate in senso tecnico-scientifico¹⁹⁴, né una selezione in senso scientifico-specialistico pare in alcun modo ipotizzabile per gli apparati scolastici in cui sono confluiti

¹⁹⁴ Vd. in particolare comm. F 7 e nota successiva.

frammenti dell'opera di Demò (scolî iliadici delle classi D ed esegetica [F 1, F 3 e F 5a] e scolî all'opera di Luciano [F 8])¹⁹⁵.

Posto che le peculiarità, in termini formali e contenutistici, che si riconoscono omogeneamente nei materiali superstiti finora menzionate (vd. *supra*) non sembrano in alcun modo attribuibili ad una specifica selezione delle fonti, l'ipotesi più economica, se non l'unica formulabile, è che le medesime caratteristiche dovessero essere comuni all'intero scritto da cui tali materiali sono stati originariamente attinti, ossia l'opera di Demò (vd. *infra*, § 5.3.2).

Sembra poi potersi rintracciare un indizio difficilmente trascurabile della funzione e concezione essenzialmente espositivo-argomentativa di contenuti scientifici dell'allegoresi di Demò nel "primato" (ancor più significativo se si considerano i contesti in cui i frammenti sono trasmessi¹⁹⁶) che il fenomeno o la teoria scientifici (rintracciati nel testo omerico per mezzo dell'allegoresi) nei frammenti dell'erudita risultano ricoprire rispetto al testo omerico stesso e alla sua esegesi (che sembrano fungere da spunto e da supporto espositivo-argomentativo, piuttosto che costituire lo scopo e l'interesse primario delle riflessioni in questione).

¹⁹⁵ L'unica ulteriore ipotesi formulabile in questo senso potrebbe essere che lo scritto trasmesso sotto il nome di Demò che con ogni probabilità circolava ancora nella Bisanzio del XII sec. ed era noto a Tzetze ed Eustazio (vd. *infra*, § 5.3.1), e dal quale sarebbero stati altresì attinti i frammenti trasmessi dagli scolî all'*Iliade* e a Luciano, fosse una sorta di epitome dell'opera "originale", in cui la selezione era avvenuta in senso tematico: ossia in modo da preservare esclusivamente le allegoresi di tipo fisico-tecnico e da escludere altro tipo di materiali. Anche quest'ultima ipotesi si rivela però decisamente antieconomica, nonché comunque sconsigliata dal tipo di approfondimento specialistico che si rintraccia nei frammenti superstiti, anche alla luce del fatto che non si conoscono significativi paralleli di una forma di selezione tematica di questo tipo nella trasmissione "diretta" di un'opera erudita in generale, né, più nello specifico, di un lavoro di natura esegetico(-divulgativa) come doveva essere quello di Demò. Inoltre la presenza di numerosi dettagli tecnici, riportati in modo da restituire una concezione astronomica coerente e soprattutto "fedele" al sistema, agli elementi e alle definizioni della tradizione astronomica "classica" (vd. *infra*), nei frammenti di Demò trasmessi da Eustazio, si potrà verosimilmente spiegare solo come il risultato della riproduzione piuttosto fedele, per quanto certamente ora più ora meno epitomata, di quanto l'autore dei *Commentari* leggeva nella propria fonte, ossia con ogni probabilità nell'"opera di Demò" (vd. *infra*, § 5.3.1), essendo invece decisamente improbabile che sia il prodotto di una scelta o rielaborazione operata dallo stesso Eustazio. Ciò sembra sostanzialmente pacifico sia alla luce dell'insofferenza, probabilmente frutto di difficoltà nella comprensione di questi testi, mostrata talvolta dall'autore dei *Commentari* per riflessioni di carattere tecnico-astronomico (vd. comm. F 7), sia per la mancanza di una sua preparazione tecnico-specialistica, di cui tale insofferenza è evidentemente il prodotto e di cui si potrebbe scorgere un efficace parallelo, sulla base dell'affinità che accumuna gli interessi, la preparazione e l'attività professionale dei due filologi di età comnena (vd. *infra*, § 5.3.1; comm. T 2 e appendice, §§ 1-2), nei numerosi fraintendimenti in cui incorre Tzetze nel riferire alcune nozioni "di base" di astronomia scientifico-matematica (vd. Tz. *Hist.* 8, 278-288 in comm. F 4*).

¹⁹⁶ Si tratta infatti di prodotti para-letterari specificamente dedicati all'esegesi del testo omerico (scolî e *Commentari* eustaziani [vd. *supra* e comm. F 8 per come l'esegesi riferita sotto l'*auctoritas* di Demò in F 8 si riferisse senza dubbio al passo odissiaco citato da Luciano, e su come il testo stesso del frammento sia con un alto grado di probabilità confluito nello scolio luciano attraverso una raccolta di materiali esegetici dedicata all'opera omerica]) e che pertanto riferiscono interpretazioni e riflessioni in funzione di tale esegesi.

Nelle allegoresi dell'erudita inoltre non solo sono affrontati fenomeni e principi specialistici di capitale importanza nell'evoluzione della materia astronomico-geografica, ma difficilmente comprensibili e/o "trattabili" per i profani della disciplina (vd. *supra*), in particolare in materia di astrazione geometrico-deduttiva nello studio delle realtà fenomeniche¹⁹⁷; ma sembrano anche essere riprodotte, attraverso la loro associazione allegorica al testo omerico, in termini di contenuti specifici, struttura argomentativo-espositiva, impiego puntuale del lessico tecnico e di intere formulazioni, le medesime esposizioni/spiegazioni proposte nelle opere prodotte dagli specialisti della materia astronomico-geografico-meteorologica e da questi concepite a scopo divulgativo¹⁹⁸, come "prima introduzione" alla disciplina (vd. in particolare comm. F 4; F 5; F 6, § 1.2; F 8; ma cfr. anche comm. F 2; F 3 e F 7), quali gli scritti di Ipparco di Nicea¹⁹⁹, Gemino²⁰⁰, Cleomede²⁰¹ e Achille Astronomo²⁰².

¹⁹⁷ Vd. in particolare i riferimenti alla geometria della sfera in relazione al cosmo/sfera celeste che rimandano ai trattati di *sferica* (unici restituiti dalla tradizione quelli di Autolico di Pitane: vd. *supra*, § 4 e comm. F 6, § 1.2.1; sulla sferica e la costruzione del modello della sfera celeste e sul rapporto Eudosso-Aristotele-Autolico vd. comm. F 6, § 1.2.1 e comm. F 7) e alla costruzione del modello teorico-geometrico della sfera celeste, atto fondativo dell'astronomia e della geografia matematiche (vd. comm. F 6, § 1.2.1); la riflessione relativa allo spessore triplice dello ζωδιακὸς κύκλος, che riproduce le considerazioni tecnico-astronomico-matematiche relative a quest'ultimo, come fascia zodiacale entro la quale avviene il moto di rivoluzione dei pianeti, dotata di spessore geometrico, e come eclittica, priva di spessore in quanto linea teorica, il cui studio specialistico-matematico viene fatto risalire dalle fonti all'attività dell'astronomo Enopide di Chio (vd. comm. F 6, § 1.2.2; su Enopide vd. *supra*, § 4), al quale è significativamente associata anche una riflessione di matura etimologico-allegorica su Apollo ~ Sole (forse più specificamente riferita a *Il.* 18, 239-240) e il suo moto annuale in direzione contraria (Ovest-Est) a quella del moto giornaliero del cosmo/sfera celeste/cielo delle stelle fisse (Est-Ovest) nonché all'inclinazione dell'eclittica, di cui l'astronomo rintraccia un'allusione nell'epiteto Λοξίας della divinità (vd. *supra*, in § 4, *Macr. Sat.* I 30-31); le riflessioni di natura tecnica sui metodi di misurazione delle distanze Terra-Luna-Sole e delle dimensioni di Sole e Luna su base geometrico-deduttiva, che rimandano alle imprese tentate da Aristarco di Samo e Ipparco di Nicea (vd. comm. F 8). Ma cfr. anche i probabili riferimenti alle dimensioni delle orbite lungo cui si svolge il moto di rivoluzione zodiacale di ciascun pianeta, nonché alla durata di tali moti (vd. comm. F 2), al concetto di "grande anno" (vd. comm. F 3); alle anomalie del moto planetario, affrontate nella loro simensione più tecnica (vd. comm. F 4, e cfr. inoltre quanto si può ipoteticamente ricostruire in merito a F 7 in comm. F 7).

¹⁹⁸ Per una panoramica dei diversi "generi"/forme editoriali degli scritti astronomico-matematici vd. Taub 2013.

¹⁹⁹ Sul *Commento ai Fenomeni di Arato e Eudosso* di Ipparco (ed. Manitius 1894) e sulla natura eminentemente didattico-manualistica dell'opera, concepita come prima introduzione a contenuti astronomico-geografici tecnico-specialistici, vd. Repellini 1993, 328-329; Luiselli 2015. Su Ipparco, figura di massimo rilievo nello sviluppo della materia astronomico-geografica in età ellenistica, concepita come disciplina scientifica rigorosa eminentemente geometrico-matematica, attivo a Rodi nel pieno II sec. a.C., in generale vd. Neugebauer 1975, 274-343; Toomer 1981; Jacob 1993, 404-427; Repellini 1993, 327-333; comm. F 4, n. 68; F 6, § 1.2.4, n. 76 e comm. F 8, con nn. 45-47.

²⁰⁰ Su Gemino in generale, attivo probabilmente a Rodi nel corso del I sec. a.C., vd. Dicks 1972; Aujac 1975, IX-XXXVI; sull'opera, le sue fonti e il suo intento vd. Aujac 1975, XXXVII-XC. Sulla natura chiaramente didattico-divulgativa dell'opera di Gemino, pur prodotto di uno specialista della materia astronomica, vd. Aujac 1975, XXXIII-XXXVI; Repellini 1993, 329-330. Vd. inoltre *e.g.* la considerazione proposta da Gemino sui paralleli non fondamentali, pur strumento imprescindibile nell'ambito della *ricerca* e *speculazione* specialistiche, per realizzare la mappatura delle stelle sul modello della sfera celeste e per calcolare con precisione l'evoluzione del comportamento diurno del Sole nel corso dell'anno (ossia la durata del giorno inteso come periodo giornaliero d'insolazione) alle

Quella di Demò sembrerebbe una sorta di πρώτη εισαγωγή τῆς ἀστρολογίας (vd. Gem. 5, 14) καὶ τῆς μετεωρολογίας proposta attraverso la rilettura allegorica delle parole di Omero, ossia a partire dalle espressioni, dalle immagini e dalle narrazioni “a tutti note”, che tutti coloro che avessero un’istruzione, anche elementare, conoscevano, perché attraverso la lettura dei testi omerici avevano acquisito le proprie conoscenze linguistico-letterarie di base, nonché dell’*auctoritas* antica e prestigiosa per eccellenza (vd. *supra*, § 4)²⁰³: un’opera che sfruttasse il principio didattico-argomentativo della spiegazione dell’ignoto a partire dal noto, nonché della piacevolezza e familiarità del mezzo espositivo, l’epica omerica letta in chiave allegorica, come strumento di facilitazione della comprensione e memorizzazione di contenuti nuovi e complessi, quali quelli scientifico-specialistici trattati da Demò per un neofita della disciplina.

Sotto questo profilo il progetto dell’opera di Demò si rivelerebbe sostanzialmente assimilabile ad operazioni quali i *Fenomeni* di Arato²⁰⁴, l’*Ermes*²⁰⁵ e i *Catasterismi*²⁰⁶ di Eratostene,

diverse latitudini, cioè quanto realizzato da Ipparco nella “tabella” delle latitudini (κλίματα) (vd. Strab. II 5, 34; Jacob 1993, 427; Repellini 1993, 327-328; Shcheglov 2006; Aujac 2007-2008, 10-11), ma al contempo elementi che vanno oltre una conoscenza di base della materia e che quindi non dovranno essere trattati nello specifico in opere manualistico-didattiche, a differenza dei cinque paralleli fondamentali la cui conoscenza rientra invece fra gli elementi di base della materia, imprescindibili per una conoscenza elementare della stessa e pertanto protagonisti in opere con scopo didattico-divulgativo (ή πρώτη εισαγωγή τῆς ἀστρολογίας), come tutto parrebbe suggerire essere stata quella di Demò (vd. comm. F 6, § 1.2 e cfr. i numerosi passi paralleli ivi considerati): vd. Gem. 5, 12-15: πέντε δὲ παράλληλοι μόνον καταγράφονται κύκλοι εἰς τὴν σφαῖραν, οὐ διὰ τὸ μόνον τούτους ἐν τῷ κόσμῳ παραλλήλους εἶναι. (...) συγκαταγράφονται δὲ οὗτοι πάντες εἰς τὴν σφαῖραν διὰ τὸ πρὸς μὲν ἄλλας πραγματείας τῶν ἐν τῇ ἀστρολογίᾳ πολλὰ συμβάλλεσθαι· οὐδὲ γὰρ καταστερισθῆναι δυνατόν καλῶς τὴν σφαῖραν ἄνευ πάντων τῶν παραλλήλων κύκλων, οὐδὲ τὰ μεγέθη τῶν νυκτῶν καὶ τῶν ἡμερῶν ἀκριβῶς εὐρεθῆναι ἄνευ τῶν προειρημένων κύκλων· πρὸς μέντοι γε τὴν πρώτην εισαγωγὴν τῆς ἀστρολογίας οὐδὲν ἀποτέλεσμα προσφερόμενοι οὐ καταγράφονται ἐν τῇ σφαίρᾳ. οἱ δὲ ἐκ παραλλήλων κύκλοι διὰ τὸ ἀποτελέσματά τινα προσφέρεσθαι διωρισμένα εἰς τὴν πρώτην εισαγωγὴν τῆς ἀστρολογίας κατεγράφησαν εἰς τὴν σφαῖραν.

²⁰¹ Sulla natura didattico-divulgativa dell’opera di Cleomede, astronomo attivo nel II sec. d.C., una sorta di compendio, di manuale di base di astronomia e geografia astronomica vd. Aujac 2001, 54. Per il testo dell’opera vd. ed. Todd 1990.

²⁰² Sull’autore in generale vd. Brodersen 1996; sulla natura didattico-manualistica di contenuti astronomico-meteorologici dell’opuscolo di Achille (ed. Di Maria 1996), la cui attività va verosimilmente collocata fra II e III sec. d.C., vd. Avgerinos 2009.

²⁰³ Per le riflessioni sulle competenze in campo tecnico-scientifico, astronomico e geografico, possedute dal poeta, presupposte da un tipo di allegoresi come quella di Demò, nonché da tutta l’allegoresi scientifica concepita a scopo didattico-divulgativo e/o argomentativo, come da ogni forma di esegesi e critica del testo letterario che ricorra a nozioni scientifiche “più moderne” del poeta, per quanto non di tipo allegorico e lontane dall’allegoresi in termini di premesse e finalità, come quella di Cratete, vd. *supra*, in § 4, in particolare Strab. I 1, 1; Strab. I 1, 2: ὑπειλήφαμεν καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν, ὧν ἐστὶ καὶ Ἰππαρχος, ἀρχηγέτην εἶναι τῆς γεωγραφικῆς ἐμπειρίας Ὀμηρον; Achill. Astr. p. 8, 12-13 Di Maria: ὅτι ἀστρονόμος Ὀμηρος, οὐδὲν δὲ παράδοξον ὑπ’ ἀνθρώπων τοσαύτην εὐρεθῆναι θεωρίαν.

²⁰⁴ Vd. Repellini 1993, 323-324 sull’impiego del codice espressivo epico per l’esposizione di contenuti scientifici nei *Fenomeni* aratei, che sotto questo profilo si potrebbero definire una sorta di riscrittura dei *Fenomeni* di Eudosso nella lingua e nel metro dell’*epos* omerico, in quanto mezzo che, pur abbassando il livello di rigore scientifico dell’esposizione, consente una “popolarizzazione” dei contenuti scientifici e il loro inserimento nel “circuitto dell’istruzione primaria”, grazie alla familiarità acquisita nei

nonché a lavori di divulgazione astronomico-meteorologica a partire dall'esegesi del testo letterario (epico-didascalico) come il *Commento ai Fenomeni di Arato e Eudosso* di Ipparco e l'opuscolo, anch'esso dedicato ai *Fenomeni* aratei, dell'astronomo Achille (vd. *supra*).

In termini di presupposti e finalità infatti è possibile riconoscere una stringente affinità fra l'allegoresi sostitutiva scientifico-tecnica a scopo didattico-divulgativo-argomentativo, come tutto suggerisce essere stata quella impiegata da Demò (nello scritto da cui sono stati escerpiti i frammenti che la tradizione restituisce sotto il nome dell'erudita), e l'impiego del codice espressivo dell'*epos*, in particolare di quello omerico, o della narrazione mitica tradizionale, per la composizione di opere di natura didascalica, che hanno certamente fra i loro principali scopi quello di rendere più accessibili e/o accattivanti i contenuti tecnico-specialistici delle discipline scientifiche in esse trattati (vd. *supra*). Questo vale non solo per le opere letterario-didascaliche in sé ma anche per lavori ad esse dedicati, come il commentario di Ipparco e il manuale di Achille Astronomo, nei quali l'esegesi del testo arateo è strumento di divulgazione dei temi e delle principali nozioni ed elementi della disciplina astronomico-geografica e meteorologica, effettivo scopo dei lavori in questione²⁰⁷.

confronti dell'*epos* (omerico in particolare) da chiunque possedesse un'istruzione, anche di base, nonché per la facilitazione della memorizzazione dei contenuti in questione, comportata dall'impiego di tale mezzo espressivo.

²⁰⁵ Per la trasposizione in "versi omerici" di alcune delle principali acquisizioni teorico-fenomeniche dell'astronomia e geografia matematiche nell'*Ermet* di Eratostene, epillio i cui frammenti superstiti (ed. Powell 1925, 58-63) presentano una evidente connotazione scientifico-didascalica, vd. comm. F 6, §§ 1.2.3-1.2.5 e comm. F 4*, n. 14, per la poesia in quanto "strumento di divulgazione" di contenuti scientifico-specialistici nell'attività di Eratostene vd. *supra*, § 4.

²⁰⁶ Si tratta di una sorta di catalogo, di cui la tradizione restituisce solo una forma drasticamente epitomata, delle costellazioni e delle principali stelle che le compongono, in cui la descrizione tecnico-astronomica di ciascuna di queste è preceduta dal mito o dai miti di "catasterismo" ad esse associato/i. Mentre in Pàmias i Massana-Geus 2007, 24-30 e Pàmias i Massana 2008 viene rilevato pressoché esclusivamente l'aspetto didattico-divulgativo dell'opera connesso alla sua componente mitografica, risulta decisamente probabile che il contenuto mitografico fosse concepito, per lo meno *anche*, come strumento per rendere più "appetibili" e facilmente assimilabili i contenuti tecnico-scientifici, la cui divulgazione/popolarizzazione doveva con tutta probabilità costituire almeno uno degli scopi, se non quello primario, dell'opera eratostenica: cfr. Repellini 1993, 325; Santoni 2009, 8-19; in particolare sul carattere scientifico rigoroso e specialistico dei contenuti astronomici dell'opera, di cui s'intravedono ancora chiari segnali nella forma epitomata a noi nota vd. Repellini 1993, 325; Santoni 2009, 26-28.

²⁰⁷ Il materiale trasmesso dalle fonti sotto l'*auctoritas* di Demò sembra condividere con questo tipo di scritti, oltre che con le opere "scientifiche" aristoteliche (vd. *supra*), la compresenza, in termini di contenuti trattati (e divulgati), di fenomeni e principi fisico-meteorologici e prettamente astronomico-matematici e geografico-matematici: per l'associazione di riflessioni astronomiche, di origine tecnico-eudossiana (vd. oltre ai contenuti dell'opera anche la figura dell'astronomo Aristotero, segnalato dalle fonti come maestro di Arato e possibile allievo diretto di Eudosso e comunque coinvolto nelle specifiche ricerche di quest'ultimo: vd. comm. F 7 con n. 33), e meteorologiche, queste ultime attinte da fonti di origine peripatetica, nei *Fenomeni* di Arato vd. Martin 1998, LXXXVI-CVIII; sull'analogo scenario riconoscibile nell'opuscolo di Achille Astronomo vd., oltre ai contenuti stessi dell'opera, Avgerinos 2009. Cfr. comm. F 5 per la presenza di riflessioni e principi tecnico-meteorologici combinati a definizioni connotate in senso astronomico-matematico nel complesso dei frammenti di Demò (vd. *supra*), anche all'interno di un medesimo *interpretamentum*, secondo una combinazione del tutto analoga a quella che si riconosce in particolare nei passi della *Meteorologia* sopra citati, nonché nei lavori appena menzionati. Una "raccolta" di analoghi contenuti, fisico-meteorologici e

In queste ultime infatti il testo di Arato (e di Omero)²⁰⁸ è impiegato come “traccia” per l’esposizione delle nozioni di base della disciplina astronomico-matematica e meteorologica, analogamente a come nell’allegoresi impiegata da Demò pare usato il testo omerico, (ri-)letto per mezzo dell’allegoresi. D’altra parte anche le stesse opere didascaliche di Arato ed Eratostene erano considerate dagli stessi antichi, ossia dai fruitori “diretti” delle opere in

astronomico-geografici, si rintraccia anche nel peripatetico *Περὶ κόσμον*, ossia in un’opera dal chiaro scopo didattico-divulgativo, per quanto talvolta più evidentemente connotata anche in chiave filosofico-speculativa, in cui si registra l’impiego a scopo argomentativo-espositivo di riflessioni allegorico-etimologiche (vd. e.g. l’associazione Olimpo ~ etere, in quanto ὀλολαμπής: *Mund.* 400a 5-9: ἄνω καθαρός ἐν καθαρῷ χωρῷ βεβηκώς, ὃν ἐτύμως καλοῦμεν οὐρανὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ὅρον εἶναι τὸν ἄνω, Ὀλυμπον δὲ οἶον ὀλολαμπή τε καὶ παντὸς ζόφου καὶ ἀτάκτου κινήματος κεχωρισμένον; o quella αἰθήρ ~ αἰεὶ θεῖν, “correre sempre”: *Mund.* 392a 5-9 [~ Arist. *Cael.* 270b 13-31; *Cael.* 289a 8-35; Arist. *Meteor.* 339b 16-30]) e che sotto il profilo degli aspetti appena menzionati può essere in qualche modo avvicinata ai materiali trasmessi nei frammenti di Demò, dei quali pare condividere anche alcune specifiche formulazioni (vd. comm. F 2, n. 29, 33, 35-36; F 3, n. 43; F 5, nn. 37, 48; F 6, §§ 1.1 con n. 33, 1.2.2 con n. 55, 1.2.3-1.2.4, 1.3 con n. 141). Sul *Περὶ κόσμον*, opera prodotta con ogni probabilità in ambito peripatetico e in età ellenistica, da cui emergono una visione astronomico-geografica molto vicina a quella di Eratostene e delle sue fonti, soprattutto in relazione alla concezione dell’ecumene settentrionale (ἡ καθ’ ἡμᾶς οἰκουμένη) come un’isola circondata dal “mare esterno” (ἡ ἐκτὸς θάλασσα/Ωκεανός), nonché alcune posizioni di carattere geografico fortemente connotate sul piano politico, prodotte o influenzate dalla propaganda che accompagnò la spedizione asiatica di Alessandro vd. Reale-Bos 1995, *passim*; Cataudella 2003, 63-70; Bianchetti 2014, 29-30; Sider 2015. Giovanni Reale e Abraham Bos (Reale-Bos 1995, *passim*) sostengono, forse con non sufficiente cautela, la paternità aristotelica dell’opera; più di recente David Sider (Sider 2015) ha affermato che “early Peripatetic authorship cannot be disproved”. Per la presenza nel *Περὶ κόσμον* di una visione geografica pressoché completamente assimilabile a quella di Eratostene, il cui *floruit* si può ipotizzare come termine *post quem* per la composizione dell’opera, vd. Bianchetti 2014, 29-30; la concezione eratostenica dell’ecumene settentrionale ha d’altra parte, a sua volta, un debito non indifferente nei confronti della visione che è possibile attribuire con certezza ad Aristotele, in particolare di quanto si legge nella *Meteorologia* (vd. Arist. *Meteor.* 350a 22; 350b 13; 354a 1-23; 362b 12-30). Più in generale, la continuità fra il Peripato e le concezioni geografiche di Eratostene, pur con elementi di critica e rottura, sembra un fatto difficilmente negabile (vd. e.g. Berger 1903, 390-391; Bianchetti 2007-2008, 26; Bianchetti 2013, 296-297). Cataudella (2003, 63-70), pur non negando una produzione in ambito peripatetico dell’opera, come non la nega la Bianchetti (vd. *supra*), individua negli elementi “propagandistici” (che in buona parte si affermeranno nella visione geografica ellenistica, specificamente in quella eratostenica: vd. *supra*) la principale ragione a supporto della negazione della paternità aristotelica dell’opera. In particolare vi è un aspetto nel *Περὶ κόσμον* molto difficilmente conciliabile con un’attribuzione ad Aristotele: la convinzione che il Mar Caspio fosse collegato, tramite uno stretto, alla parte settentrionale dell’Oceano/“mare esterno” (vd. *Mund.* 393a 16-394a 5), idea condivisa da Eratostene, e che sarebbe divenuta dominante (fino all’età moderna, vd. Jaeger 1923 (1935), 416 n. 1), nata come prodotto della propaganda che accompagnò la spedizione in Oriente di Alessandro, mentre nella *Meteorologia*, opera certamente aristotelica, il Mar Caspio è presentato, in modo inequivocabile, come mare chiuso secondo quanto sostenuto già da Erodoto (vd. Jaeger 1923 (1935), 416 n. 1), privo di alcuna comunicazione con il mare esterno (Arist. *Meteor.* 354a 1-4). Anche se si potrebbe tentare di superare tale scarto ipotizzando un adattamento da parte di Aristotele alla propaganda di Alessandro, il quale, stando alla testimonianza di Arriano (Arr. *Anab.* V 26, 1-2), aveva annunciato una spedizione per dimostrare la natura di “mare aperto” (parte dell’Oceano/“mare esterno”) del Mar Caspio, esso costituisce quasi certamente una prova inaggirabile della natura spuria dell’opera, insieme ad altri aspetti propagandistici che in essa riecheggiano, raccolti e discussi da Cataudella, il quale, a sua volta, però, mette in risalto alcuni aspetti di fortissima continuità fra il *Περὶ κόσμον* e la *Meteorologia* aristotelica (vd. Cataudella 2003, 65).

²⁰⁸ In particolare nello scritto di Achille Astronomo è ricorrente il riferimento a passi omerici, trattati al pari delle citazioni aratee, e spesso ad esse combinate, come fonte d’informazioni di natura tecnico-scientifica: vd. Achill. Astr. pp. 7, 23-8, 15; p. 14, 9-11; 32, 2-6; p. 33, 21-25; p. 44, 15-18 Di Maria.

questione²⁰⁹, e con ogni verosimiglianza dai loro stessi autori (e proprio in quest’ottica va probabilmente interpretata la considerazione eratostenica sul rapporto fra ψυχαγωγία e διδασκαλία: vd. *supra* in § 4), come il frutto dell’aggiunta, all’esposizione delle nozioni tecnico-scientifiche, del μυθικώτερον, ossia dell’elemento narrativo poetico-fantastico, connesso all’intrattenimento e al coinvolgimento “emotivo” del pubblico (ψυχαγωγία), in quanto aspetto proprio della ποίησις e imprescindibile nella composizione poetico-letteraria²¹⁰ e al contempo strumento per rendere più efficace ed accattivante (soprattutto per un pubblico di profani) di quanto si potesse rivelare l’esposizione tecnica rigorosa (διδασκαλία), l’acquisizione dei contenuti scientifici in questione²¹¹.

L’indagine svolta sui frammenti di Demò, in merito alla struttura dell’esegesi, ai contenuti specifici e alle modalità di trattazione di questi ultimi (vd. *supra* e comm. FF), consente di ipotizzare con un elevato grado di verosimiglianza la loro originaria appartenenza a uno scritto di natura monografica (vd. *infra*, § 5.3.2), in cui l’erudita avrebbe sfruttato l’efficacia didattico-divulgativa del notorio, familiare ed autorevole μυθικώτερον della ποίησις omerica, nonché il prestigio tradizionalmente riconosciuto all’auctoritas del poeta (vd. *supra* e § 4), riconducendo il testo omerico²¹² all’esposizione di nozioni, principi e fenomeni tecnico-specialistici (astronomico-geografico-fisico-meteorologici), per mezzo dell’individuazione di una complessa rete di corrispondenze simboliche, consentita dall’applicazione sistematica

²⁰⁹ Vd. nota successiva.

²¹⁰ Vd. e.g. la riflessione di Achille Astronomo sulle forme poetiche impiegate da Arato per riferirsi all’asse della sfera celeste/cosmo: vd. Achil. Astr. p. 43, 9-10 Di Maria: περὶ τοῦ ἄξονος. (...) Ἄρατος, ἄλλ’ὥς ἐν ποιήσει μυθικώτερον ὥσπερ ὀβελίσκον αὐτὸν εἶπεν. Il fatto che il poeta si esprima μυθικώτερον è considerato elemento caratteristico ed imprescindibile della ποίησις, anche di quella scientifico-didascalica. D’altra parte mentre l’obiettivo e la funzione primari di quest’ultima sono riconosciuti, al pari di un trattato-manuale tecnico in prosa (vd. *supra* il commentario di Ipparco e *infra* Heracl. *Quaest. Hom.* 49 per l’assoluta equiparazione dei *Fenomeni* di Eudosso e Arato), nella trattazione e divulgazione dei contenuti scientifici, invece nel testo omerico, in quanto opera epico-narrativa, dalla primaria funzione estetico-letteraria, i contenuti di natura scientifico-filosofica solo raramente potranno essere ricercati sul piano del dettato poetico, in quanto il μυθικώτερον rappresenta caratteristica pervasiva e costitutiva di questo genere di ποίησις, alla quale il poeta si è dovuto adeguare, celando gli eventuali contenuti scientifici e/o filosofici che avrebbe inteso trasmettere in forma di sottesa allusione, rintracciabile solo per pochi “specialisti”, nelle narrazioni mitico-poetiche. Emblematica in questo senso la riflessione proposta da Eraclito sul fatto che Omero abbia trattato “scientificamente” solo alcuni dei fenomeni celesti nella descrizione dello scudo di Achille, non potendosi diffondere nel dettaglio in quanto suo scopo era scrivere l’*Iliade* e non i *Fenomeni*, come Eudosso e Arato: vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 49: οὐ γὰρ ἡδύνατο (scil. Omero) πάντα (scil. τὰ φαινόμενα) θεολογεῖν (nel contesto chiaramente influenzato dalla visione stoica teologico-ilozoista della natura e del suo studio [vd. comm. F 6, § 2] il verbo va considerato come sinonimo di φυσιολογεῖν o simili), ὥσπερ Εὐδόξος ἢ Ἄρατος, Ἰλιάδα γράφειν ἀντὶ τῶν Φαινομένων ὑποστησάμενος ἑαυτῷ.

²¹¹ Cfr. *supra*, in §§ 1.2 e 4 Arist. *Metaph.* 994b 32-995a 20; 1074a 29-b 14; Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 92.

²¹² Alla luce di quanto osservato finora l’ipotesi decisamente più probabile, se non pacifica, è che nello scritto di Demò fossero sottoposti ad interpretazione allegorica solo i passi omerici il cui testo si potesse più efficacemente adattare ad essere presentato come complessa rappresentazione allegorica del fenomeno o nozione scientifica che s’intendeva trattare a partire dall’allegoresi del testo in questione.

dell'allegoresi sostitutiva²¹³, al pari di quanto è riscontrabile in allegoresi “scientifiche” come quelle impiegate e/o riferite da Enopide di Chio, Aristotele e Agatocle (vd. *supra*), forse proponendo di riconoscere nei passi omerici sottoposti a questo tipo di rilettura una vera e propria *lezione* di “scienze”, celata da Omero stesso nel dettato poetico per coloro che, in quanto conoscitori della materia, fossero stati in grado di decifrarla e di sfruttarne così il potenziale didattico²¹⁴.

È infine possibile, se non probabile, che nello scritto di Demò, analogamente a quanto si riconosce in termini di distribuzione della trattazione fra contenuto mitico-letterario e prettamente scientifico-astronomico nei *Catasterismi* di Eratostene (vd. *supra*), le esposizioni dei contenuti tecnico-scientifici attraverso la rilettura allegorica del testo omerico, fossero seguite e/o inframmezzate da approfondimenti, sugli stessi contenuti, di natura esclusivamente “tecnica”, di cui quanto resta nei frammenti superstiti, trasmessi in contesti specificamente dedicati all'esegesi omerica che non avevano alcun interesse alla riproduzione di questo tipo di approfondimenti (vd. *supra*), ha buone probabilità di non essere che una pallida eco.

5.2 Il ms. Vindobonense

Al materiale che la tradizione trasmette sotto il nome di Demò sono stati dedicati due lavori specifici, fra la fine dell'800 e i primi decenni del '900, da Arthur Ludwich. Questi propone una prima “redazione” di quella che presenta come edizione critica dei frammenti dell'erudita in *Die Homerdeuterin Demo* (in “Festschrift zum 50 jährigen Doctorjubiläum von L. Friedländer”, Leipzig 1895, 296-321), alla quale fa seguire una versione ampliata e corretta, pubblicata a Königsberg fra il 1912 e il 1914 (*Die Homerdeuterin Demo. Zweite Bearbeitung ihrer Fragmente*, in “Verzeichnisse der auf der Königl. Albertus-Universität zu Königsberg zu haltenden Vorlesungen”).

²¹³ Per quanto riguarda più specificamente considerazioni di natura allegorico-etimologica (F 3) vd. i testi e la bibliografia citati in comm. F 3, nn. 19 e 43 sull'impiego dell'etimologia come strumento didattico-argomentativo, anche in contesti scientifici. Vd. comm. F 8 per la possibile natura evemeristico-palefatea dell'interpretazione trasmessa da F 8, sempre comunque costruita sull'individuazione di una complessa rete di associazioni simboliche fra singoli elementi del testo omerico e riflessione scientifica di cui si individua in esso una originaria eco o una sottesa allusione, nonché specificamente e chiaramente connotata in senso tecnico-scientifico.

²¹⁴ Possibili segnali “lessicali” di una riflessione di questo tipo, ossia dell'originario intento didattico-divulgativo che Demò potrebbe aver riconosciuto nei passi omerici sottoposti a interpretazione allegorica, si possono individuare nell'impiego di ἐκτίθεμαι “spiegare, esporre nel dettaglio” in F 5, 2-3 (*τὴν δὲ φύσιν ἐκτιθέμενον τοῦ στοιχείου* φησὶ τὸν ποιητὴν τὰ μὲν περίγεια αὐτοῦ μέρη: “realizzando una dettagliata spiegazione dell'aspetto con cui l'elemento si presenta in natura, il poeta raffigura le parti di questa che circondano la Terra”: vd. comm. F 5); e in quello di διάλεξις, “esposizione, presentazione, lezione” in F 6, 36-37 (*καὶ ὅλως ἀποδείκνυσσι πλατυτάτην τὴν ἀσπιδοποιῖαν περὶ θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων εἶναι τῷ ποιητῇ διάλεξιν*: “ella così mostra esaustivamente come la “ασπιδοποιία” sia stata intesa dal poeta come un'amplissima dissertazione[lezione] “sulle realtà divine ed umane””: vd. comm. F 6, § 1.3).

L'“edizione” di Ludwig non dedica particolare cura ai frammenti certi (vd. *infra* e § 5.3), mentre si concentra sull'indagine e la discussione²¹⁵ relativa all'attribuzione di uno scritto anonimo, un commentario in chiave allegorica, organizzato per lemmi “continui”²¹⁶, dei primi 560 versi del I canto dell'*Iliade*, di cui egli riporta una trascrizione²¹⁷, vergato sui ff. 8r.-12r. del ms. Wien, ÖNB, phil. gr. 49, codice in carta filigranata, prodotto in area salentina nel terzo quarto del XIII sec. (vd. *infra*)²¹⁸.

Nello scritto trasmesso dal ms. Vindobonense, che evidentemente costituisce solo la prima porzione di un'opera originariamente ben più estesa (vd. *infra*), Ludwig ha ritenuto di poter individuare un estratto del lavoro di Demò, sulla base di quelle che egli presenta come specifiche congruenze (ma che non si riconoscono affatto come tali: vd. *infra*) fra il metodo esegetico in esso impiegato e quanto emerge dai frammenti di certa attribuzione. Sulla base del fatto che nello scritto in questione si riconoscono citazioni e/o chiari echi della *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική* di Teodoreto, composta a cavallo fra IV e V sec. d.C., Ludwig, in assenza di esplicite notizie fornite dalla tradizione in merito (vd. *infra*, § 5.4), ha stabilito come *terminus post quem* per l'attività di Demò la data di morte di Teodoreto, avvenuta intorno al 457-458 d.C. (cfr. *infra*, § 5.3.2)²¹⁹.

L'attribuzione a Demò della porzione di commentario riportato nel ms. Vindobonense è stata messa in discussione e respinta da Karl Reinhardt²²⁰, Wilhelm Kroll²²¹ e Fritz Wehrli²²², i quali, pur da punti d'osservazione parzialmente diversi, sostanzialmente negano la cogenza delle presunte analogie invocate da Ludwig fra il materiale trasmesso sotto il nome di Demò e lo scritto del Vindobonense e segnalano invece i sostanziali e pervasivi elementi di distinzione fra i due “lavori” (vd. *infra*).

In particolare, Reinhardt osserva come quelli di Ludwig siano “argumenta (...) e fortuita et levi fragmentorum similitudine petita” e non abbiano “ullam vim ad persuadendum”²²³, e sottolinea poi come Ludwig abbia trascurato ciò che invece più differenzia il materiale di certa attribuzione a Demò da quanto contenuto nello scritto trasmesso dal ms. Vindobonense: la complessità, l'elaborazione e l'organicità riconoscibili nei frammenti tramandati sotto il

²¹⁵ Vd. Ludwig 1912-1914, 10-13; 37-55. Si basano essenzialmente, e spesso esclusivamente, sull'attribuzione del commentario trasmesso dal ms. Vindobonense anche tutte le considerazioni proposte da Ludwig sulla natura dell'esegesi e dell'opera di Demò, sulla datazione e l'inquadramento storico-culturale dell'erudita, compresa la discussione di una sua eventuale adesione al cristianesimo: vd. Ludwig 1912-1914, 66-86.

²¹⁶ Nel senso che seguono l'ordine della narrazione omerica, non che garantiscono una copertura continua del testo omerico, in quanto naturalmente non tutte le parti di questo si prestano ad un'interpretazione in chiave allegorica.

²¹⁷ Vd. Ludwig 1912-1914, 13-37.

²¹⁸ Sul ms. vd. *infra* Hunger 1961, 171-172; Pontani 2005b, 205-207; Sciarra 2005, 50-54 con bibliografia; Durante 2012, 494-495 con bibliografia.

²¹⁹ Vd. Ludwig 1912-1914, 70-74.

²²⁰ Vd. Reinhardt 1910, 48-50.

²²¹ Vd. Kroll 1918, 332-333.

²²² Vd. Wehrli 1928, 44 n. 2.

²²³ Vd. Reinhardt 1910, 49.

nome dell'erudita (in particolare F 6) risultano, secondo Reinhardt, del tutto incompatibili con quanto si legge nel ms., che egli definisce “*scholia singulis ex interpretamentis undique corrasis futilissime conflata (...) nec ulla arte inter se conexas*”²²⁴.

Kroll²²⁵, unico che finora ha basato le proprie considerazioni relative al lavoro e alla figura di Demò sull'analisi autonoma del contenuto dei frammenti di certa attribuzione (vd. *supra*, § 5.1 e cfr. *infra*, § 5.4), seppur nella forma cursoria ed estremamente sintetica imposta dalla natura del suo lavoro (una voce enciclopedica di *RE*), critica l'attribuzione di Ludwich essenzialmente sulla base della presenza (che si approfondirà *infra*) nell'estratto del ms. di una pervasiva componente teistica, d'originaria ispirazione chiaramente stoica, di elementi d'ascendenza neoplatonica e della, decisamente probabile, complessiva riconsiderazione di tutti questi nuclei in un'ottica cristiana (vd. *infra*), ossia di aspetti che come si è visto risultano non solo del tutto assenti, ma con ogni probabilità anche incompatibili con quanto trasmesso nei frammenti certi (vd. *supra*, § 5.1). A tali considerazioni Kroll aggiunge quella sulla presenza nel commentario di esegesi di varia natura, non solo di tipo fisico, laddove il materiale associato nelle fonti all'*auctoritas* di Demò risulta decisamente connotato in senso monotematico (vd. *supra*, § 5.1).

Wehrli infine, rimandando alle osservazioni di Kroll, sottolinea come non esistano motivazioni convincenti di sorta per identificare in quanto tramandato nel ms. Vindobonense un estratto del lavoro di Demò²²⁶.

Nonostante le critiche finora menzionate fossero, come si vedrà meglio *infra*, decisamente fondate e del tutto suffragate da quanto *effettivamente* si ricava dalla lettura dei testi, esse sono rimaste pressoché inascoltate nella storia degli studi, con tutta probabilità esclusivamente a causa delle sedi editoriali in cui esse compaiono. Le obiezioni di Reinhardt e Wehrli sono infatti inserite, in una forma decisamente sintetica, se non cursoria, in lavori molto ampi dedicati all'allegoresi omerica antica nel suo complesso, mentre, come accennato, le osservazioni di Kroll, che pure rappresentano l'unico tentativo di trattamento “scientifico-filologico” e non impressionistico dei frammenti di certa attribuzione dell'erudita, sono “relegate” nell'angusta, per quanto prestigiosa, dimensione della voce enciclopedica della *Realencyclopädie*.

Seppure l'attribuzione del commentario trasmesso dal ms. Vindobonense non regge la “prova del testo” (vd. *supra* e *infra*), come già segnalato dai contemporanei di Ludwich, lo scritto rimane ad oggi associato al nome di Demò, sia in lavori che considerano il ms. Vindobonense in una prospettiva codicologico-paleografica²²⁷ sia nei rarissimi casi in cui la figura e la

²²⁴ Vd. Reinhardt 1910, 50.

²²⁵ Vd. Kroll 1918, 332-333.

²²⁶ Vd. Wehrli 1928, 44 n. 2.

²²⁷ Vd. Hunger 1961, 171-172; Sciarra 2005, 52-54.

produzione di Demò sono state prese in qualche considerazione (vd. *infra* e § 5.3.2)²²⁸, verosimilmente in quanto nessuno si è più occupato di lei nello specifico e nessuno ha pertanto nuovamente sottoposto a vaglio critico ciò che si trovava nello strumento bibliografico di riferimento sull'erudita, in quanto unico lavoro a lei specificamente dedicato, ossia nell'“edizione” di Ludwig.

È certamente da tale dinamica che dipendono le esternazioni di Albert Severyns, il quale si è occupato della figura di Demò esclusivamente in relazione all'interpretazione della testimonianza di Michele Italico (T 3: vd. *infra*, § 5.3.2 e comm. T 1 e T 3) e che si esprime a favore dell'attribuzione proposta da Ludwig²²⁹, ma *senza* motivare in alcun modo la propria presa di posizione: egli, che come Ludwig mostra una conoscenza del tutto parziale del fenomeno dell'allegoresi antica e risulta chiaramente influenzato dal “pregiudizio” moderno su tale metodo esegetico come fenomeno stravagante e, in qualche modo, “eccezionale”²³⁰ (vd. *infra*), assegna all'attribuzione in questione il merito di aver consentito una maggiore e migliore conoscenza della figura e dell'opera di Demò²³¹.

L'effetto dell'attribuzione a Demò del commentario trasmesso dal ms. Vindobonense è stato invece chiaramente opposto a quello riconosciutogli da Severyns: da essa è infatti dipeso in massima parte, se non del tutto, il fatto che i frammenti di certa attribuzione siano stati pressoché totalmente trascurati (da Ludwig e dalla quasi totalità degli studiosi dopo di lui) e che la ricostruzione dell'attività esegetica e del possibile contesto culturale di riferimento di Demò si sia basata essenzialmente, e spesso esclusivamente, sulla lettura del commentario Vindobonense.

È solo sulla base del contenuto del commentario che è stata formulata da Ludwig la proposta di datazione dopo la metà del V sec. d.C. (vd. *supra*), puntualmente e fondatamente criticata da Kroll (vd. *infra*, §§ 5.3-5.4), ma ad oggi invalsa²³².

Dipende inoltre principalmente²³³ dalla lettura dello scritto Vindobonense la definizione di Demò come autrice(/autore: vd. *infra*, § 5.3.2 per la questione dello pseudonimo) fortemente

²²⁸ Come il contenuto dei frammenti di certa attribuzione a Demò è stato sostanzialmente trascurato nell'ambito degli studi sull'allegoresi, ad eccezione di F 6 (che però è stato considerato quasi esclusivamente in quanto ritenuto testimone di un'esegesi elaborata da Cratete: per il superamento dell'ipotesi vd. *supra*, § 4 e comm. F 6, § 4), anche quello della porzione di commentario trasmessa dal ms. Vindobonense è stato pressoché ignorato. Si segnala in questo senso l'eccezione costituita dalla riflessione comparativa, fra un *interpretamentum* trasmesso dal ms. e quanto si trova in altri strumenti esegetici che accompagnano il testo omerico nei mss. medievali, proposta da Pontani (2005b, 316), il quale, accettando come presupposto la bontà dell'attribuzione sostenuta da Ludwig, cita il passo del commentario Vindobonense come “allegoria di Demò”.

²²⁹ Vd. Severyns 1924, 715-718.

²³⁰ Vd. Severyns 1924, 715.

²³¹ Vd. Severyns 1924, 723.

²³² Vd. Severyns 1924, 715-716; Hunger 1954, 43-44; Browning 1975, 22; Cesaretti 1991, 23; Montanari 1997; Pontani 2005b, 14; 47; 87-88; 166; 174; 206; 316; 365; Pontani 2015, 247-248.

²³³ Fanno parziale eccezione le considerazioni di Usener sul presunto impiego dello pseudonimo femminile Demò da parte dell'autore di quanto confluito nei frammenti certi e quelle di Schrader sulla

influenzata dal neoplatonismo, mentre si basa *esclusivamente* sul contenuto del ms. l'idea della quasi certa "appartenenza" cristiana dell'erudita (cfr. *supra*, § 5.1 e *infra*, § 5.4)²³⁴.

La presenza di elementi di probabile ascendenza neoplatonica, nonché di possibili estratti porfiriani nella porzione di commentario trasmessa dal ms. Vindobonense è stata rilevata da Hermann Schrader²³⁵ (che sostanzialmente non nega l'accogliibilità della proposta formulata da Ludwich circa l'attribuzione dello scritto a Demò: vd. *infra*) e solo parzialmente criticata da Ludwich, il quale comunque sostiene l'idea, anche connessa alla sua proposta di collocazione cronologica dell'attività dell'erudita (vd. *supra*) e ancora una volta essenzialmente basata sul contenuto del ms., dell'appartenenza di Demò ad un ambito d'ispirazione neoplatonica²³⁶.

La decisamente probabile, se non sicura, produzione del commentario Vindobonense in un contesto cristiano-bizantino pare emergere con una certa evidenza sia dalla definizione del mito come δόξα τῶν Ἑλλήνων²³⁷ e dal debito contratto dal commentario nei confronti dell'opera di Teodoreto (vd. *supra*), sia dalla reiterata e pervasiva presenza del "divino", τὸ θεῖον, vero protagonista (e unico effettivo elemento di unitarietà: vd. *infra*) del commentario, proposto come corrispettivo allegorico di Zeus, nonché, a partire da riflessioni di originaria ispirazione stoico-neoplatonica nettamente connotate in senso teistico (vd. *infra*), concepito e reinterpretato in un'ottica che pare piuttosto nettamente riconoscibile come cristiana²³⁸.

Se la tendenza ad una concezione trascendente dello θεῖον, che coinvolge anche entità originariamente intese come sostanzialmente immanenti alla materia, quali il νοῦς anassagoreo e il *logos*/fuoco divino creatore stoico (ἐνθερμος οὐσία: vd. *infra*), potrebbe dipendere dalla reinterpretazione in chiave neoplatonica trascendente (forse effettivamente verificatasi in uno dei passaggi del processo di trasmissione di parte del materiale confluito nel commentario: vd. *infra*) di tali principi²³⁹, come forme/emanazioni della ψυχή cosmica, lo stesso scenario non pare adeguato a rendere ragione della presenza nel testo del ms.

derivazione certamente neoplatonica dell'etimologia di Crono come κορόνους in F 3, per la discussione e il superamento delle quali, sostanzialmente non supportate da alcuna argomentazione, vd. *supra*, § 5.1 e *infra*, § 5.3.2.

²³⁴ Vd. Erbse 1950, 2 (sul quale vd. *infra*, § 5.3.2); Severyns 1924, 715-716; Hunger 1954, 43-44; Pontani 2005b, 87-88; Pontani 2015, 247-248.

²³⁵ Vd. la "cronaca" della discussione tenutasi in merito fra Schrader e Ludwich, riportata da quest'ultimo (vd. Ludwich 1912-1914, 74-80).

²³⁶ Vd. Ludwich 1895, 315; Ludwich 1912-1914, *passim*.

²³⁷ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 1, p. 13, 2-6 Ludwich: τοιαύτη γὰρ ἡ δόξα τῶν Ἑλλήνων ὑπάρχει πάντα τὰ ὑπερέχοντα αὐτῶν θεοὺς ὀνομάζουσιν, οἷον τὴν θάλασσαν, τὸν οὐρανόν, τὴν γῆν, τὸν ἥλιον. (...) διὸ καὶ ἡ σοφία θεὰ παρ' αὐτῶν ὀνομάζεται.

²³⁸ Cfr. Schrader in Ludwich 1912-1914, 68; Ludwich 1912-1914, 82-86; Kroll 1918, 332; Pontani 2005b, 87.

²³⁹ Per il νοῦς come una delle "fasi" o "manifestazioni" della ψυχή, in quanto causa divina e trascendente di tutto l'esistente vd. e.g. Plot. *Enn.* V 1, 7, 33-37 in comm. F 3; per la riproposizione e rielaborazione di principi del sistema cosmologico-teologico stoico in chiave neoplatonica e in particolare di prerogative del *logos*, divina forza creatrice ilozoista, immanente alla natura, in chiave trascendente, come caratteristiche della ψυχή vd. i testi considerati in proposito in comm. F 6, § 1.1 (in particolare Plot. *Enn.* IV 7, 2-4).

Vindobonense di considerazioni quali l'origine "celeste" (ἄνωθεν), a sua volta connessa all'associazione allegorica, di originaria ascendenza quasi certamente stoica o stoicheggiante, Zeus ~ τὸ θεῖον ~ διάπυρος αἰθήρ (vd. *infra*), di ogni fatto della vita umana (terrena), frutto della "provvidenza che si esprime dal cielo" (ἐκ τῆς ἄνωθεν πρόνοια), cui è allegoricamente ricondotta la Διὸς βουλή (vd. *Il.* 1, 5)²⁴⁰.

Ad una concezione cristiana della divinità, dell'universo e del ruolo che vi è assegnato all'uomo rimanda anche il concetto di "amore per l'uomo" attribuito alla divinità (ἡ τοῦ θεοῦ φιλανθρωπία) insieme alla συμπάθεια, al "comune sentire", fra uomo e dio, che potrebbe riferirsi non solo allo statuto di "creatura privilegiata" riconosciuto all'uomo nella concezione cristiana, ma anche all'incarnazione di Cristo²⁴¹; di analogo tenore risulta la riflessione sul fatto che il dio/τὸ θεῖον/ὁ θεός (~ Zeus) fa risplendere il Sole, associato secondo un *tradizionale*²⁴² abbinamento metaforico-allegorico ad Apollo, nonché alla divinità del τὸ θεῖον/ὁ θεός ~ αἰθήρ in quanto composto (come gli altri astri) di etere igneo ~ ἔνθερμος οὐσία, su tutti gli uomini, buoni (ἀγαθοί) e malvagi (πονηροί), probi (δίκαιοι) e "peccatori" (ἄδικοι), tutti parimenti ammessi a godere del creato²⁴³.

Forse ancor più indubitabile sarà l'ascendenza cristiana della definizione della pestilenza lanciata da Apollo sul campo acheo in quanto allusione alle epidemie inviate dal divino/Dio (τὸ θεῖον/ὁ θεός) come monito per gli uomini, ossia come mezzo per educare e "purificare" dai peccati l'umanità, allontanarla da azioni empie e indirizzarla al bene ([...] ὡσαύτως καὶ ἐν τῇ νόσῳ πρὸς παιδευσιν ἡμῶν πάντων ἐξαποστέλλων καὶ ἀποτροπὴν τῶν ἀθέσμων πράξεων

²⁴⁰ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 5, pp. 13, 9-14, 5 Ludwig (cfr. anche *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 9, p. 14, 6-8 Ludwig: **Δία** γὰρ ἔφαμεν **τὸν αἰθέρα** ἢ **τὴν ἄνω πρόνοιαν** τὴν πάντα συνέχουσιν). Se la πρόνοια, in quanto "disegno" del *logos* è concetto fondamentale del sistema teologico-filosofico stoico, nella fattispecie il ripetuto riferimento alla contrapposizione fra dimensione *celeste* e *terrena*, che ritorna nel corso del commentario (vd. in particolare *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 524, pp. 31, 8-33, 4 Ludwig, *passim*), e sulla dipendenza e *subordinazione* della vita terrena/umana rispetto alla potenza divina, collocata in cielo, da cui tutto dipende e che su tutto decide pare connotarsi come prodotto della concezione cristiana dell'esistenza e incompatibile con il sostanziale antropocentrismo stoico (sul quale cfr. Reale 1996, 379-381 e vd. *e.g.* *SVF* II fr. 527-528 in comm. F 6, § 1.3). Una rilettura in chiave cristiana di temi e concetti teologico-filosofici tradizionalmente diffusi nel pensiero pagano potrebbe cogliersi anche in *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 238, pp. 20, 20-21, 6 Ludwig: qui la prerogativa tradizionalmente riconosciuta a Zeus di garante della giustizia umana e dell'autorità di coloro che l'amministrano potrebbe infatti essere stata riconsiderata come simbolo della giustizia divina, dello θεῖον/θεός che giudica l'operato degli uomini e che ha dotato l'anima umana della coscienza che le consente di discernere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato (εἴτε τὸ δίκαιον κρῖναι εἴτε τὸ ἄδικον); in questa direzione esegetica parrebbe infatti indirizzare la riflessione qui proposta sulla vera essenza dell'uomo e di dio, ossia lo πνεῦμα (anche questo concetto associato e/o identificato con il divino sia nel sistema stoico sia in quello neoplatonico: vd. comm. F 6, § 1.1 e 2.1), nella fattispecie chiaramente impiegato per riferirsi all'anima dell'uomo in quanto unica sua componente davvero esistente, contrapposta al corpo, e connessa all'essenza e alla volontà del divino (tutte riflessioni compatibili con un'ascendenza sia stoica, sia neoplatonica, ma che dato il particolare contesto del commentario e la loro associazione con il concetto di "giustizia divina" potrebbero essere qui riproposte in un'ottica cristiana).

²⁴¹ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 9, p. 14, 8-18; 1, 34, p. 18, 3-12 Ludwig.

²⁴² Vd. le considerazioni proposte e i testi citati in comm. F 8, n. 40.

²⁴³ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 9, p. 14, 13-19; 1, 34, p. 18, 3-12 Ludwig.

[...])²⁴⁴. Analoga ascendenza si potrà riconoscere nella riflessione che riconduce la scena in cui Teti abbraccia, come supplice, le ginocchia di Zeus ~ τὸ θεῖον/ὁ θεός (vd. *Il.* 1, 500-502) al fatto che tutto l'esistente, ossia la creazione del divino, in quanto prodotto della sua attività, ne condivide l'essenza, ma che tale prodotto (*scil.* la realtà) si divide "qualitativamente" in due categorie: da una parte ciò che più si allontana dall'essenza divina, cioè i "mali del mondo" (guerre, scontri e tutte le azioni malvage, individuali o collettive) sarebbero allegoricamente associabili alle ginocchia di Zeus ~ il divino/Dio, cioè ad una parte "periferica" del corpo della divinità, simbolo di tutto ciò che si trova lontano (πορρωτάτα) da essa, associazione cui viene ricondotta anche l'espressione "giace sulle ginocchia degli dei" (vd. *Il.* 17, 514: ταῦτα [δὲ] θεῶν ἐν γούνασι κεῖνται), e dall'altra quanto più si avvicina a tale essenza, ossia è ad essa conforme e corrisponde al "bene", diretta emanazione della divinità, che consente all'anima d'innalzarsi (ἐν ᾧ καὶ ἡ ψυχὴ ἵδρυται)²⁴⁵.

La connotazione in chiave cristiana dello θεῖον costantemente invocato nel commentario, come unico vero agente dell'esistenza e del funzionamento della natura e della vita umana, pragmatica e interiore, parrebbe innestarsi, nel testo trasmesso dal ms. Vindobonense, su alcuni principi e riflessioni per cui le fonti testimoniano un ruolo particolarmente significativo nel sistema cosmologico stoico (nell'ambito del quale si deve fissare anche la prima elaborazione di almeno parte di tali principi) e che risultano essersi prestati, anche in altre circostanze, ad una rielaborazione in chiave trascendente, neoplatonica e cristiana, del concetto di divinità monoteistica, demiurgica e provvidenziale (vd. *infra*).

Sarà verosimilmente riconducibile all'ispirazione cristiana che parrebbe aver animato l'"autore" (vd. *infra*) del commentario la continua reiterazione, quasi litanica, della catena di associazioni allegoriche della figura di Zeus ~ διάπυρος αἰθήρ ~ ἔνθερμος οὐσία ~ τὸ θεῖον/ὁ θεός²⁴⁶. Il padre degli dei è costantemente presentato come simbolo del διάπυρος αἰθήρ, ossia dell'etere igneo di sicura ascendenza stoica, costituito dall'ἔνθερμος οὐσία, cioè del *logos*/fuoco divino creatore (di cui l'etere igneo è diretta emanazione e con cui talvolta è

²⁴⁴ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 9, pp. 14, 19-15, 13 Ludwig. Cfr. anche *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 44, pp. 18, 13-19, 6 Ludwig per una riflessione su Apollo ~ Sole in quanto causa non solo delle pestilenze, ma anche delle principali "calamità" che colpiscono l'esistenza terrena degli uomini (non è da escludersi che la riflessione, quasi certamente elaborata in ambito astrologico, sia stata qui riferita nell'ottica della rappresentazione del potere/influsso del τὸ θεῖον/ὁ θεός ~ ἔνθερμος οὐσία ~ αἰθήρ ~ Zeus sulla vita umana).

²⁴⁵ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 495, pp. 27, 21-28, 8 Ludwig. La riflessione è completata dalla notazione che Parmenide ed Epicuro collocavano la sede dell'anima umana nel petto/torace (cfr. Theodor. *Ἑλλην. παθ. θεωρητ.* V 22 [cfr. Ludwig 1912-1914, 73]).

²⁴⁶ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 5, pp. 13, 7-14, 5; 1, 9, p. 14, 6-8; 1, 18, pp. 16, 17-18, 2; 1, 55, p. 19, 7-15; 1, 399, pp. 22, 1-23, 20 (vd. *infra*); 1, 423, pp. 24, 11-26, 7; 1, 493, p. 26, 13-22; 1, 495, pp. 26, 24-27, 22; 1, 503, pp. 28, 9-29, 3; 1, 511, p. 29, 4-24; 1, 517, pp. 29, 25-31, 2; 1, 536, pp. 32, 16-33, 23; 1, 544, pp. 33, 24-35, 3.

identificato nel sistema cosmologico stoico), pertanto coincidente con l'unica entità divina creatrice e animatrice del cosmo: τὸ θεῖον/ὁ θεός (vd. *supra*)²⁴⁷.

Alla riflessione stoica rimandano non solo le associazioni allegoriche appena menzionate, ma anche il loro specifico impiego come “argomento” per rintracciare nel racconto mitico tradizionale la rappresentazione del potere assoluto del διάπυρος αἰθήρ ~ ἐνθερμος οὐσία e della natura monoteistica della divinità. Il concetto, insistentemente enunciato nel commentario²⁴⁸, del primato ontologico dell'etere/fuoco creatore su tutti gli altri elementi e su tutto ciò che esiste, allegoricamente rappresentato dal dominio di Zeus sugli altri dei, è infatti ricorrente nella speculazione filosofico-teologica stoica²⁴⁹.

Nella medesima ottica si pongono le ulteriori definizioni, di origine diversa ma condivise e riproposte in contesti stoico-neoplatonici, anch'esse ripetutamente menzionate nel commentario, di Zeus ~ τὸ θεῖον/ὁ θεός come causa unica dell'esistenza/vita dell'universo e dell'uomo (τὸ ζῆν)²⁵⁰, e come πρῶτος νοῦς²⁵¹.

²⁴⁷ Sulla particolare frequenza in ambito stoico dell'identificazione Zeus ~ etere, nonché sulla tipicamente stoica associazione di quest'ultimo al *logos*/fuoco divino creatore (πῦρ τεχνικὸν/ἐνθερμος οὐσία), in quanto sua emanazione diretta e talvolta con esso coincidente, come nozione ricorrente e insistita in ambito stoico, attestata a partire dalla prima Stoà, vd. e.g. fr. SVF II 1061-1075 e i testi citati e analizzati in comm. F 1; F 5, F 6, § 1.1 e 2.2; F 2*; F 3*. Per la teoria connessa a composizione e natura divina dell'etere stoico e per la sua contrapposizione rispetto alla teoria fisica peripatetica (rispetto alla quale il debito contratto dalla dottrina stoica pure è consistente) vd. testi, bibliografia e riflessioni in comm. F 5 e F 6, § 1.1 e 2.2.

²⁴⁸ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 5, pp. 13, 7-14, 5; 1, 9, p. 14, 6-8; 1, 18, pp. 16, 17-18, 2 (il fatto che gli dei abbiano la loro sede sull'Olimpo, corrispettivo metaforico-allegorico del cielo [vd. *infra*] alluderebbe al fatto che tutti gli elementi e i “corpi” di cui si compone la natura, dei quali gli dei sarebbero allegorica rappresentazione, siano sottoposti all'azione e in qualche modo si debbano considerare prodotto del διάπυρος αἰθήρ [~ τὸ θεῖον/ὁ θεός], ossia della sostanza di cui è appunto costituito il cielo); 1, 55, p. 19, 7-15; 1, 399, pp. 22, 1-23, 20 (vd. *infra*); 1, 493, p. 26, 13-22; 1, 495, pp. 26, 24-27, 22: ταῦτα πάντα παρὰ τοῦ Διὸς ἡγουν τοῦ αἰθέρος, τουτέστι τῆς ἐνθερμου οὐσίας ἢ τοῦ πρώτου νοῦς, πέφυκε γίνεσθαι. (...) τοῦ αἰθέρος, ὅπου καὶ τὸν Δία καταλαμβάνει καθημένον ὡς ἐξοχώτατον καὶ ἐπάνω πάντων τῶν στοιχείων τὸν αἰθέρα ὑπάρχοντα. (...) 1, 503, pp. 28, 9-29, 3: (...) περὶ γὰρ τῆς ποιήσεως καὶ διαθέσεως τοῦδε τοῦ παντὸς τὸ θεῖον ἐν πᾶσι τοῖς θεοῖς ἡγουν τοῖς στοιχείοις ὑπὸ τῆς διαθέσεως καὶ διακοσμήσεως αὐτῶν ἀναλόγως ὁ γενεσιουργός φησι δοξάζεσθαι, ὡς καλῶς καὶ εὐτάκτως τὰ πάντα αὐτὸς παραγαγόν, ὅθεν καὶ ἡ Θέτις ἡγουν ἢ θέσις τοῦ παντὸς λόγῳ μὲν ὦνησε τὸν Δία καὶ ἔργῳ· [ἔργῳ μὲν] διὰ τὸ εὐτακτὸν καὶ ἀκίνητον πάντων τῶν στοιχείων, λόγῳ δὲ διὰ τὸ ἐν αὐτοῖς θαυμάζεσθαι τοῦ θεοῦ τὴν ἰσχὺν καὶ δύναμιν. (...) 1, 511, p. 29, 4-24; 1, 517, pp. 29, 25-31, 2; 1, 524, pp. 31, 3-32, 15; 1, 536, pp. 32, 16-33, 23; 1, 544, pp. 33, 24-35, 3; 1, 551, p. 35, 4-18; 29-36, 3; 1, 560, pp. 36, 4-37, 5 Ludwig.

²⁴⁹ Vd. in particolare fr. SVF II 1061; 1062; 1063; 1064; 1066; 1067; 1074. Per la potenziale affinità di questo concetto con la concezione teologico-filosofica elaborata dai filosofi cristiani, che consente uno slittamento della riflessione sulla supremazia di Zeus come rappresentazione della supremazia della divina sostanza ignea in senso cristiano (Zeus ~ Dio) vd. le considerazioni di Origene (SVF II fr. 1074), che per tale compatibilità definisce qui Crisippo ὁ σεμνὸς φιλόσοφος.

²⁵⁰ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 55, p. 19, 7-15; 1, 194, p. 19, 16-18: (...) ἐκ τῶν ἄνω δὲ παραγίνεται, τουτέστιν ἐκ τοῦ πρώτου νοῦς ἤτοι τοῦ Διός; 1, 399, pp. 22, 1-23, 20: (...) Ζεὺς ὁ αἰθήρ ἢ ἡ διάπυρος φύσις, ἢ ἐνθερμος μᾶλλον οὐσία, ἢ καὶ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ εἶναι αἰτία ἡμῶν ὑπάρχουσα (...). Per la diffusione dell'associazione etimologico-allegorica Zeus ~ τὸ ζῆν, condivisa anche in ambito stoico e (neo)platonico, cfr. comm. F 3*, n. 26.

Nella complessiva celebrazione dell'onnipotenza di Zeus ~ τὸ θεῖον/ὁ θεός, che pur essendo connesso sul piano allegorico-teologico all'etere e all'ἐνθερμος οὐσία, ossia ad elementi della natura, risulta di fatto concepito come potenza trascendente da essi (cfr. *supra*), ad essi preesistente, causa esclusiva della loro creazione e del loro funzionamento, sono inserite e parzialmente rielaborate le riflessioni, la cui origine è decisamente connotata in senso stoico o stoicheggiante, sulla funzione demiurgica del fuoco divino²⁵², sul suo potere di risolvere in una conflagrazione finale tutto ciò che ha creato, ossia l'universo²⁵³, sull'origine "eterea" di tutti i fenomeni meteorologici²⁵⁴, sul dominio dell'etere sull'aria, di cui si rintraccia simbolica rappresentazione nel rapporto fra Zeus ed Era, che vede costantemente imporsi il primo sulla

²⁵¹ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 495, pp. 26, 24-27, 22 (*supra*): ταῦτα πάντα παρὰ τοῦ Διὸς ἡγουν τοῦ αἰθέρος, τουτέστι τῆς ἐνθέρμου οὐσίας ἢ τοῦ πρώτου νοός, πέφυκε γίνεσθαι. (...); 1, 511, p. 29, 18-19 Ludwich: τὸ ἔσχατον μέρος τοῦ αἰθέρος ἢ τοῦ πρώτου νοός, τουτέστι τοῦ θείου. Per l'associazione allegorica Zeus ~ νοός, attribuita allo stesso Anassagora (cfr. *supra*, § 4), riadattata e in qualche modo sovrapposta all'associazione, esplicitamente presentata come stoica, Zeus ~ εἰμαρμένη divina (sulla considerazione della quale in contesti allegorici cfr. testi e osservazioni proposte in comm. F 6, § 2.1) vd. Tz. *Exeg. Il.* 102, 2-9 Papatthomopoulos: Ζεύς (...) Ἀναξαγόρας δὲ καὶ ὁ κωμοδῶς Μένανδρος νοῦν εἶναι τοῦτον ἐνόμισαν, εἰ καὶ νοῦν δὲ τοῦτον φασί, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἐναντιοῦνται τοῖς Στωϊκοῖς, Εἰμαρμένην αὐτὸν ὀνομάζουσι· καὶ γὰρ τὰ Ἀναξαγόρου νοῦν Εἰμαρμένης, καὶ οὐκ ἄλλο τι παριστῶσιν αὐτόν. φησὶ γὰρ ἐν ἀρχῇ τῶν αὐτοῦ Φυσικῶν Ἀναξαγόρας· ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν· νοῦς δὲ αὐτὰ διήρε καὶ διεκόσμησεν.

²⁵² Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 399, pp. 22, 1-23, 20 (vd. *infra*); 1, 495, pp. 26, 24-27, 22; 1, 503, pp. 28, 9-29, 3; 1, 511, p. 29, 4-24; 1, 524, pp. 31, 3-32, 15 (l'antica "alleanza" e il dialogo fra Zeus ~ τὸ θεῖον/ὁ θεός e Teti ~ ἡ τοῦ πατρὸς κόσμου διάθεσις/θέσις τοῦ παντός [vd. *infra*] è presentata come simbolo della πρόνοια τοῦ θείου che ha creato tutto quanto esiste e che pervade e domina tutto il creato: cfr. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 503, p. 28, 12-25; 1, 511, p. 29, 4-24; 1, 517, p. 30, 22-27); 1, 551, p. 35, 24-28 Ludwich. Sul potere e la funzione demiurgici della divina sostanza ignea stoica vd. comm. F 6, §§ 2.1-2.2.

²⁵³ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 536, p. 33, 9-14; 1, 551, p. 35, 21-24; 1, 560, p. 37, 7-11 Ludwich. Per simili riflessioni, più o meno esplicitamente connesse all'ἐκτύρωσις stoica, nonché per un caso di loro possibile riconsiderazione in ottica giudaico-cristiana vd. i testi citati e commentati in comm. F 1*.

²⁵⁴ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 399, pp. 22, 1-23, 20 (vd. *infra*); 1, 423, pp. 24, 11-26, 7 (il viaggio di Zeus ~ ἐνθερμος οὐσία ~ αἰθήρ presso l'Oceano [ossia presso gli Etiopi: vd. *Il.* 1, 423], riconosciuto come simbolo della sostanza umida [κάθυγρον οὐσία], è trattato come allusione all'azione esercitata dalla divina sostanza ignea, in particolare nella sua manifestazione solare [anche il Sole, come tutti gli astri è composto di divino fuoco etereo], su quella umida, da cui dipende buona parte dei fenomeni atmosferici e l'alternanza stagionale, direttamente connessa al moto e alla posizione del Sole nella volta celeste, al variare dei quali muta infatti l'effetto dell'astro sulla sostanza umida [più comunemente, anche nel commentario (vd. passi citati nella nota successiva), associata simbolicamente a Era]); 1, 536, pp. 32, 16-33, 23; 1, 544, p. 34, 10-16; 1, 560, p. 36, 10-17 Ludwich; cfr. e.g. Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 94-96: ὡς πάντα μετέωρα γενέσθαι· (...) τὸ γὰρ καθαρώτερον τοῦ ἀέρος, ἀνωτάτω ὄν, καὶ τὸ μάλιστ' ἀπέχον τῆς γῆς καὶ τῶν ἐξ αὐτῆς ἀναθυμιάσεων ὡς ὅλον λαμπρόν' φασὶν Ὀλυμπον προσηγορεῦσθαι. ἐν οἷς δὲ φησὶν ὁ ποιητὴς συνοικεῖν τῷ Διὶ τὴν Ἥραν, οὐσαν ἀδελφὴν, δοκεῖ ταῦτα ἀλληγορεῖσθαι, ὅτι Ἥρα μὲν νοεῖται ὁ αἰθήρ, ἥπερ ἐστὶν <ἡ> ὑγρὰ οὐσία· διὸ καὶ λέγει «ἡέρα δ' Ἥρη / πίτνα πρόσθε βαθείαν». Ζεὺς δὲ ὁ αἰθήρ, τουτέστιν ἡ πυρώδης καὶ ἐνθερμος οὐσία, «Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν». ἀδελφοὶ μὲν οὖν ἔδοξαν διὰ τὴν συνάφειαν καὶ τὴν κατὰ τι ὁμοιότητα, (...). Sul sistema meteorologico stoico come prodotto della rielaborazione e dell'adattamento al sistema teologico-cosmologico stoico delle riflessioni di natura eminentemente tecnico-scientifica elaborate in ambito specialistico e in particolare aristotelico vd. Gilbert 1907, 176-252; Pepe 2003, XVI. Per la teoria della composizione dell'atmosfera vd. Gilbert 1907, 474-510; 585-661; per le specificità della declinazione stoica della teoria vd. testi, bibliografia e considerazioni proposti in comm. F 5 e cfr. anche comm. F 1.

seconda²⁵⁵, nonché, più in generale, sul ruolo dell'elemento igneo (divino) nei processi di trasformazione fisica²⁵⁶. Il tutto è espresso sotto forma di *interpretamenta* allegorici di tipo fisico-teologico, connotati anche sul piano della tecnica esegetica del mito (più che del testo poetico in sé) in senso decisamente stoico/stoiceggianti, per quanto forse trasmesso attraverso una fase di rielaborazione in ambito neoplatonico²⁵⁷.

È infine nell'ottica di tale considerazione prettamente teologica della natura e dell'uomo, in cui l'esclusiva origine e causa prima di ogni fenomeno, fisico e umano, è individuata nella divinità onnipotente (Zeus ~ τὸ θεῖον/ὁ θεός), la quale agisce dall'alto del "cielo" (etere), che sono *compile* (vd. *infra*) nel commentario, oltre a quelle più estese e frequenti di tipo fisico-teologico, anche interpretazioni allegoriche di tipo etico-psicologico²⁵⁸, per mezzo delle quali

²⁵⁵ Per quanto sia proprio dalla loro costante interazione, che sarebbe miticamente rappresentata dalla duplice parentela che lega Zeus ed Era, fratelli e sposi: vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 55, p. 19, 7-15; 1, 399, pp. 22, 1-23, 20 (vd. *infra*); 1, 517, pp. 29, 25-31, 2; 1, 536, pp. 32, 16-33, 23; 1, 544, pp. 33, 24-35, 3; 1, 551, pp. 35, 4-18; 35, 29-36, 3; 1, 560, pp. 36, 4-37, 5 Ludwig; cfr. e.g. *SVF* II fr. 1066, 1072, 1075, *supra* Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 94-96 e i testi citati e analizzati in comm. F 5 e F3*, in particolare in comm. F 5 n. 77.

²⁵⁶ Vd. *supra* *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 18, pp. 16, 17-18, 2; 1, 399, pp. 22, 1-23, 20 (vd. *infra*); 1, 503, pp. 28, 9-29, 3; 1, 511, p. 29, 4-24; 1, 517, pp. 29, 25-31, 2; 1, 536, pp. 32, 16-33, 23; 1, 544, pp. 33, 24-35, 3; 1, 560, pp. 36, 4-37, 11 Ludwig; cfr. i testi citati e quanto osservato in comm. F 6, § 1.1 sul ruolo del fuoco nei processi di trasformazione fisica nei sistemi-modelli peripatetico, stoico e neoplatonico.

²⁵⁷ Vd. *supra*, § 4 per la concezione squisitamente filosofico-teologica dell'allegoresi (in particolare di quella "fisica") in ambito stoico, in quanto strumento di conciliazione della religione politeistica tradizionale nel "nuovo" sistema teologico incentrato sul *logos*, unica entità divina ilozoista; nonché per il processo di rielaborazione in chiave stoica/stoiceggianti di nuclei allegorici precedentemente elaborati in contesti scientifico-filosofici eterogenei come fenomeno alla base della produzione di molti *interpretamenta* allegorici "stoici", e per fenomeni di ulteriore riproposizione e/o rielaborazione di questi ultimi in contesti d'ispirazione neoplatonica.

²⁵⁸ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 55, p. 19, 7-15 (il fatto che sia stata Era a "mettere nella mente" di Achille l'idea di convocare l'assemblea al decimo giorno dallo scoppio della pestilenza nel campo acheo [vd. *Il.* 1, 55] alluderebbe al fatto che Era, in quanto simbolo dell'aria, ossia dell'emanazione più diretta del divino ~ πρῶτος νοῦς ~ αἰθήρ ~ ἐνθερμος οὐσία ~ Zeus, ispira negli esseri mortali i pensieri che emanano dalla divinità, e che solo in essa esistono al massimo grado di purezza, associata alla totale ed esclusiva purezza dell'etere, mentre nelle creature tali pensieri sono proiettati ad un livello ontologicamente inferiore, analogo al minore grado di purezza dell'aria rispetto all'etere); 1, 194, pp. 19, 16-20, 13 (l'intervento di Atena, inviata da Era a trattenere la furia omicida che Achille è sul punto di sfogare contro Agamennone [vd. *Il.* 1, 188-218] è interpretato secondo due allegoresi di natura etico-psicologica fra loro simili: nella prima Atena viene individuata come simbolo della φρόνησις, "saggezza/moderazione", anch'essa [vd. *supra*] emanazione/manifestazione della divinità, ossia τὸ θεῖον/ὁ θεός ~ πρῶτος νοῦς ~ αἰθήρ ~ Zeus [di cui la dea è figlia nel racconto mitico tradizionale], e per questo rappresentata dal poeta come proveniente dal cielo [οὐρανόθεν], nonché inviata da Era, ossia dall'aria per via della connessione e subordinazione di tale elemento all'etere divino [vd. *supra*]; nella seconda, in modo simile alla prima incentrata sull'identificazione simbolica Atena ~ φρόνησις e ragione/pensiero razionale (in quanto emanazione del divino), che come la dea (nata dalla testa di Zeus) si forma nella testa dell'uomo, si propone una riflessione piuttosto estesa sulla fenomenologia fisiologica delle passioni, in particolare dell'ira); 1, 217, p. 20, 14-19 (non si tratta di un'allegoresi, ma di un'interpretazione in senso etico-psicologico delle parole del poeta: quanto osservato da Achille nel dialogo con Atena [vd. *Il.* 1, 216-218] sulla necessità di obbedire agli dei anche in preda all'ira sarebbe un monito lanciato dal poeta sulla opportunità dell'autocontrollo, per mezzo del quale egli avrebbe inteso insegnare a trattenere e contenere in ogni modo l'impeto e l'ira); 1, 495, pp. 27, 21-28, 8 (vd. *supra*); 1, 551, pp. 35, 29-36, 3 Ludwig (la superiorità di Zeus ~ etere su Era ~ aria è presentata come

comportamenti e sentimenti umani sono ricondotti all'influenza del divino, nonché alcuni *interpretamenta* di originaria impostazione tecnico-astronomica²⁵⁹, anch'essi però inseriti in riflessioni nel complesso connotate in senso prettamente filosofico-teologico.

Se il *fil rouge* di quella che si potrebbe definire in senso lato “celebrazione” del divino, unitamente al generale, nonché nettamente connotato, orientamento filosofico-teologico dell'esegesi, costituisce un innegabile elemento di unitarietà del commentario, la sua composizione risulta altrettanto chiaramente frutto di un lavoro di assemblaggio e compilazione di fonti differenti. La natura compilativa, sebbene tematicamente orientata, del testo trasmesso dal Vindobonense è stata riconosciuta non solo da Reinhardt²⁶⁰, Schrader (vd. *infra*) e Kroll²⁶¹, ma persino, seppur con alcune riserve (vd. *infra*), che d'altra parte non sembrano trovare effettivo riscontro nel testo, dallo stesso Ludwig, la cui argomentazione era incentrata sulla valorizzazione, e forse la sopravvalutazione, dell'unitarietà e “autorialità” dell'opera (vd. *infra*).

In particolare Schrader²⁶² ha riconosciuto nel commentario l'“assemblaggio”, chiaramente testimoniato anche dalla reiterata e decisamente frequente presenza di nessi disgiuntivi, in particolare ἥ e καὶ ἄλλως, impiegati per introdurre *interpretamenta* o loro singole porzioni

simbolicamente corrispondente alla superiorità dei pensieri/volontà di dio [τὰ πρῶτα νοήματα τοῦ θεοῦ] sui pensieri/volontà umani [τὰ καθ' ἡμᾶς τυγχάνει νοήματα]).

²⁵⁹ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 420, p. 24, 7-10 (si tratta dell'associazione metaforico-poetica, più che propriamente allegorica, fra l'Ὠκεανός e l'orizzonte [cfr. *Sch. in Arat.* 26] in cui è riprodotta la definizione “standard” di “orizzonte astronomico”: vd. *infra*); 1, 493, p. 26, 10-11; 1, 495, p. 26, 22-23 Ludwig: i due *interpretamenta*, cui è dedicata una specifica trattazione in comm. F 2 e che consistono nell'associazione allegorica fra Zeus e, rispettivamente, il Sole e il pianeta Giove, nonché nell'individuazione del soggiorno di 12 giorni di questi presso gli Etiopi (vd. *Il.* 1, 423-425; 493-495) come allegorica rappresentazione del moto zodiacale, della rispettiva durata di 12 mesi e di 12 anni, dei due astri, sono inseriti nel commentario in una delle reiterate riflessioni sul dominio di Zeus ~ τὸ θεῖον/ὁ θεός sugli altri dei, ossia sugli altri elementi e su tutto il creato (vd. *supra*). Sono inoltre menzionate alcune notazioni di natura tecnico-astronomica, tutte estremamente note e diffuse in fonti specialistiche e non solo, anche nella riflessione sull'azione di Zeus ~ ἐνθερμος οὐσία ~ αἰθήρ sulla sostanza umida (κάθυγρος οὐσία), di cui si rintraccia un simbolo nell'Oceano, presso il quale si è recato Zeus (vd. *supra Comm. Vindob. ad Il.* 1, 423, pp. 24, 11-26, 7 Ludwig): tali considerazioni di natura astronomico-matematica e geografica, ossia la definizione degli Etiopi come abitanti della διακεκαυμένη ζώνη (cfr. *supra*, § 4 Cratete fr. 37 B. = Gem. 16, 21-24; 27; Strab. I 2, 24-25; riflessione nota e citata in una forma piuttosto estesa, forse attinta direttamente dall'opera di Strabone [cfr. van der Valk 1971, LXXIV-LXXVI], nei *Commentari* eustaziani [vd. Eustath. *ad Od.* 1386, 23]), la concezione dell'anno come unità di misura del moto zodiacale del Sole (cfr. i testi citati in comm. F 2), la dipendenza della scansione stagionale dal posizionamento del Sole rispetto ai cinque paralleli celesti fondamentali (cfr. i testi citati in comm. F 6, §§ 1.2.4-1.2.5), le 12 porzioni della fascia zodiacale e la velocità con cui il Sole si muove lungo il suo sfondo, percorrendone circa una ogni mese (cfr. i testi citati in comm. F 2), risultano anche in questo caso del tutto subordinate alle considerazioni, squisitamente filosofico-teologiche, sul potere di Zeus ~ θεῖον ~ ἐνθερμος οὐσία, in questo caso ulteriormente coincidente con il Sole, dal moto del quale dipendono la scansione del tempo in anni, l'alternarsi delle stagioni e i fenomeni meteorologici ad esse associati.

²⁶⁰ Vd. *supra* Reinhardt 1910, 50.

²⁶¹ Vd. Kroll 1918, 332-333.

²⁶² Vd. la “cronaca” della discussione tenutasi in merito fra Schrader e Ludwig, riportata da quest'ultimo (vd. Ludwig 1912-1914, 66-70; 74-82).

differenti e talvolta reciprocamente concorrenti, di materiali in prevalenza, anche se non esclusivamente²⁶³, allegorici, i quali a loro volta risultano in buona parte e con una certa evidenza prodotto finale di più fasi di compilazione, anche di natura tendenzialmente meccanica. Lo studioso, in ciò sostanzialmente seguito da Kroll, individuava nello scritto Vindobonense la realizzazione di un progetto *unitario* e, dunque, in qualche misura dotato di una certa autorialità, ma negava con decisione la possibilità che in tale prodotto esegetico si potesse riconoscere la prima parte dell'opera "monotematica" e "monografica", nonché chiaramente caratterizzata in senso "cosmico-astronomico", che Ludwig riteneva essere lo scritto di Demò (vd. *infra*).

Fra le principali fonti del materiale impiegato nella compilazione del commentario, forse anche affiancato dall'inserzione di alcune estemporanee ed autonome riflessioni del suo "autore", si riconoscono:

1) una o più raccolte di materiale allegorico prevalentemente orientato in senso fisico, probabilmente di origine anche eterogenea ma complessivamente reinterpretato in un'ottica nettamente influenzata dallo stoicismo, nonché forse ulteriormente riconsiderato in chiave neoplatonica, da cui derivano i lunghi e compositi estratti di allegoresi cosmologico-teologica, i quali, come si è detto, costituiscono la componente maggioritaria del commentario (vd. *supra*), e almeno parte di quelli di natura "etico-psicologica"; queste fonti di natura compilativa parrebbero coincidere con quelle da cui risultano attinti *interpretamenta* compilati negli apparati scoliastici, nonché buona parte degli estratti allegorici dei *Commentari* eustaziani (vd. *infra*, § 5.3.2), alcuni dei quali corrispondono a tratti *verbatim* con porzioni dello scritto trasmesso dal ms. Vindobonense; nelle stesse fonti inoltre sembrerebbero confluiti i materiali già assemblati in quella raccolta di *interpretamenta* allegorici, di orientamento prevalentemente fisico-cosmologico, di diversa origine ma complessivamente rielaborati in chiave stoiceggiante, che, secondo la ricostruzione proposta per la prima volta da Hermann Diels²⁶⁴ e poi accolta da Reinhardt²⁶⁵ e, più di recente, dalla Ramelli²⁶⁶ e da Pontani²⁶⁷, costituirebbe una delle fonti del *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, del *De Homero* dello Ps.-Plutarco (tutte opere di natura compilativa per quanto caratterizzate da un più o meno elevato grado di autorialità, nonché da un'impostazione monografica²⁶⁸) e dell'*Anthologium* di Stobeo (cfr. *infra*, § 5.3.2); particolarmente significativa nella ricostruzione di tale scenario, comunque supportata da altri paralleli²⁶⁹, si rivela la lettura dell'estesa e composita interpretazione

²⁶³ Cfr. anche Kroll 1918, 332.

²⁶⁴ Vd. Diels 1879, 88-99.

²⁶⁵ Vd. Reinhardt 1910, 1-21.

²⁶⁶ Vd. Ramelli 2003, 42-43.

²⁶⁷ Vd. Pontani 2005a, 25-26, con ulteriore bibliografia.

²⁶⁸ Cfr. comm. F 1 n. 40.

²⁶⁹ Vd. in particolare *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 517-560, pp. 30, 1-37, 11 Ludwig ~ Eustath. *ad Il.* 1149, 40-56 in comm. F 1 n. 49; *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 517-560, p. 30, 2-22; pp. 35, 4-37, 11 Ludwig ~ Eustath. *ad Il.* 150, 41-151, 10 in comm. F 5 n. 87.

allegorica della congiura tramata da Era, Poseidone e Atena ai danni di Zeus, rievocata da Achille in *Il. 1*, 391-406: quanto riferito dal commentario Vindobonense infatti coincide sostanzialmente, talvolta alla lettera, con i nuclei principali dell'allegoresi di questo episodio riportata da uno scolio esegetico e da Eustazio²⁷⁰; i medesimi nuclei inoltre erano in parte già

²⁷⁰ Vd. *Comm. Vindob. ad Il. 1*, 399, pp. 22, 1-23, 20 ~ *Sch. ex. Il. 399-406* ~ Eustath. *ad Il. 122*, 46-123, 13 (+ Eustath. *ad Il. 123*, 14-32). Zeus è interpretato come simbolo dell'αἰθήρ/ἐνθερμος οὐσία/ἄκρατος θερμασία, Teti della θέσις/διάθεσις καὶ φύσις/κατὰ φύσιν τοῦ παντός/τῶν ὄλων καὶ ἡ διακόσμησις (emanazione/strumento dell'azione creatrice ed ordinatrice di Zeus ~ τὸ θεῖον, secondo un abbinamento simbolico che ritorna a più riprese nel ms. Vindobonense: cfr. *supra Comm. Vindob. ad Il. 1*, 524, pp. 31, 3-32, 15 Ludwig, vd. inoltre *Comm. Vindob. ad Il. 1*, 357, p. 21, 7-24; 1, 495, pp. 26, 24-28, 8; 1, 503, pp. 28, 9-29, 3; 1, 511, p. 29, 4-24; 1, 517, pp. 29, 25-31, 2; 1, 524, pp. 31, 3-32, 15 Ludwig), il centimane Briareo del Sole, Era dell'ἄηρ/sostanza umida (vd. *supra* e comm. F 5), Poseidone dell'acqua, Atena della terra (nello scolio e in Eustazio) o della φρόνησις (nel comm. Vindobonense: cfr. *supra*). Considerato che sulla corrispondenza allegorica fra Atena e la φρόνησις/ragione/pensiero razionale si basano due *interpretamenta* piuttosto estesi riferiti nel commentario Vindobonense a proposito di *Il. 1*, 188-218 (vd. *supra Comm. Vindob. ad Il. 1*, 194, pp. 19, 16-20, 13 Ludwig), la discrepanza del testo del commentario rispetto a quanto riferito dallo scolio esegetico e da Eustazio (e già presente nell'opera di Eraclito: vd. nota successiva) potrebbe spiegarsi come frutto dell'intervento estemporaneo del suo "autore" nell'ottica, seppur solo parzialmente, "unificatrice" di cui si individuano evidenti segnali nello scritto (vd. *supra*). L'episodio mitico citato da Omero costituirebbe un'allusione alla contrapposizione fisica fra l'azione positiva e vivificatrice della divina sostanza ignea (~ Zeus), che grazie all'azione delle sue emanazioni, ossia Teti (vd. *supra*) e Briareo ~ Sole, costituito come tutti gli astri di divino etere igneo (vd. *supra*), si oppone all'elemento umido (aria ~ Era e acqua ~ Poseidone) e freddo (aria ~ Era, acqua ~ Poseidone e terra ~ Atena), producendo l'equilibrio fra l'azione di tali elementi da cui è garantito l'ordinamento e l'unità del cosmo (il prevalere dell'elemento igneo infatti comporterebbe una conflagrazione universale e quello della sostanza umida una gigantesca e catastrofica inondazione: cfr. anche in comm. F 1* Eustath. *ad Il. 695*, 3-7; 12-15); inoltre (sulla base delle medesime associazioni allegoriche) l'intervento di Briareo, propiziato da Teti e grazie al quale Zeus è liberato dai vincoli in cui l'avevano avvinto le tre divinità, rappresenterebbe l'azione della sostanza ignea emanata dai raggi solari che contrasta e infine sconfigge il freddo e il congelamento che, a causa del momentaneo prevalere dell'effetto delle sostanze umide e fredde, si verificano nella stagione invernale nei climi settentrionali (τὰ βόρεια μέρη/τὰ καθ'ἡμᾶς μέρη). Quest'ultima interpretazione di natura climatica è esplicitamente e puntualmente riferita solo dallo scolio e dal ms. Vindobonense, mentre se ne riconoscono solo alcuni echi nel testo eustaziano; in compenso quest'ultimo contiene, compilati insieme ad altre notazioni, forse derivate anche da altre fonti diverse, conformemente al costume eustaziano (sulla relativa libertà mostrata da Eustazio nella compilazione delle fonti, che talvolta si realizza in un loro anche radicale rimaneggiamento, vd. van der Valk 1971, LIX-LX; LXIII; cfr. Pagani 2017, *passim* e i diversi casi affrontati in sede di commento ai frammenti, in particolare a quelli dubbi), nuclei esegetici che ricorrono altrove nel commentario Vindobonense: in particolare la definizione di Zeus come ὁ θεῖος νοῦς (vd. *supra* e cfr. anche l'identificazione proposta da Eustazio Zeus ~ ἡ ψυχὴ τοῦ παντός) e quella Zeus ~ τὸ ζῆν (vd. *supra*). Vd. infine *infra*, § 5.3.2 e introd. a comm. FF* su come l'ipotesi formulata da Reinhardt (1910, 36-39), e seppur in forma dubitativa ("fort. Demo") riproposta da van der Valk (1971, 189-190 *ad loc.*), circa l'attribuzione a Demò dell'intero estratto eustaziano (Eustath. *ad Il. 122*, 46-123, 32) si basi esclusivamente sull'idea essenzialmente preconcepita che la fonte da cui Eustazio avrebbe attinto buona parte degli estratti allegorici dei *Commentari* dovesse essere individuata nell'"opera" di Demò e su come Reinhardt abbia sostenuto l'attribuzione all'erudita del passo eustaziano in questione nonostante quest'ultimo si riveli nella forma e nei contenuti del tutto analogo e in parte coincidente rispetto a quanto proposto, in riferimetro al medesimo passo omerico, dallo scritto Vindobonense che Reinhardt escludeva energicamente si potesse attribuire all'erudita (vd. *supra*). Sulle stringenti analogie rintracciabili fra il passo del ms. Vindobonense, lo scolio esegetico e l'*interpretamentum* riferito da Eraclito (vd. nota successiva) cfr. anche Kroll 1918, 332 (per l'opera di Cornuto [vd. nota successiva] cfr. Ramelli 2003, 345-347 nn. 117-118).

presenti nelle interpretazioni proposte da Cornuto ed Eraclito²⁷¹. Le poche effettive allegoresi e/o notazioni di natura tecnico-astronomica (come altre riflessioni esegetiche in qualche modo connotate in senso astronomico-geografico) inserite nel commentario all'interno di tali interpretazioni fisico-cosmologiche (sempre connotate complessivamente in senso teologico: vd. *supra*) potrebbero essere state trovate dall'"autore" del commentario già compilate tali e quali nelle raccolte di cui si è detto (vd. *supra*), oppure da questi attinte da fonti diverse, in parte di natura certamente compilativa e in parte *forse* autoriale, fra le quali, anche se *del tutto ipoteticamente*, potrebbe esserci stata l'opera di Demò²⁷².

2) estratti dossografici d'interesse fisico-astronomico, nel contenuto e nelle *auctoritates* citate molto vicini a e talvolta coincidenti con quelli di opere compilative tardoantiche come la *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική* di Teodoreto (vd. *supra*) e il *De mensibus* di Giovanni Lido: tali sembrano essere in particolare le fonti impiegate per la compilazione dell'elenco dei mesi del calendario romano, ognuno accompagnato dalla menzione del segno zodiacale

²⁷¹ Vd. An. Corn. *Theol. Graec.* 17, 26, 23-27, 18; Heracl. *Quaest. Hom.* 25. Nelle due opere è riferita, seppure in forme frutto di differenti selezioni del materiale anche se entrambe chiaramente connotate in senso stoico o stoicheggiante, l'interpretazione dell'imprigionamento di Zeus ~ divina e demiurgica sostanza ignea, che domina su tutti gli altri elementi (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 25: [...]Ζεὺς γάρ, ἡ δυνατωτάτη φύσις, ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιβουλεύεται στοιχείων, Ἦρας μὲν, τοῦ ἀέρος, Ποσειδῶνος δέ, τῆς ὑγρᾶς φύσεως, Ἀθηνᾶς δέ, τῆς γῆς, ἐπεὶ δημιουργός ἐστιν ἀπάντων καὶ θεὸς ἐργάνῃ [...]), il rischio di un sovvertimento cosmico dovuto al prevalere della sostanza umida (aria/acqua) o di quella ignea (vd. An. Corn. *Theol. Graec.* 17, 26, 23-27, 18: [...]φαίνεται δ' ὅτι κατ' ἰδίαν ἕκαστος τούτων τῶν θεῶν ἐπεβούλευε τῷ Διὶ συνεχῶς μέλλων ἐμποδίζειν ταύτην τὴν διακόσμησιν [vd. *infra*] ὅπερ ἐγένετο, εἰ τὸ ὑγρὸν ἐπεκράτησε καὶ ἐξυδατώθη πάντα ἢ τὸ πῦρ καὶ ἐξεπυρώθη ἢ ὁ ἀήρ [...]; Heracl. *Quaest. Hom.* 25: [...]πυρὸς μὲν αἰφνιδίως ἐκζέσαντος ἀπάντων ἔσεσθαι κοινὴν ἐκπύρωσιν, εἰ δ' ἀθροῦν ὕδωρ ἐκραγείη, κατακλυσμῷ τὸν κόσμον ἀπολείσθαι [...]), che si risolve invece nella equilibrata separazione e nell'ordinamento cosmico degli elementi, i quali sono associati secondo i medesimi abbinamenti che si ritrovano nel ms. Vindobonense (fatta eccezione per Atena: vd. nota precedente), nello scolio e nel passo eustaziano (aria ~ Era, acqua ~ Poseidone, terra ~ Atena: cfr. nota precedente). L'ordinamento (già definito διακόσμησις: cfr. *supra*) e l'equilibrio cosmici sarebbero raggiunti come frutto dell'intervento della πρόνοια divina (vd. *supra*), la quale si esprime nella realizzazione della (διὰ/ἀπό)θεσις "del tutto", già allegoricamente identificata con Teti (vd. An. Corn. *Theol. Graec.* 17, 26, 23-27, 18: ἡ δὲ κατὰ τρόπον διαθέσεια πάντα Θέτις; Heracl. *Quaest. Hom.* 25: Θέτιν δ' αὐτὴν εὐλόγως ὠνόμασεν· αὕτη γὰρ ὑπέστη τῶν ὅλων εὐκαιρὸν ἀπόθεσιν, ἐν τοῖς ἰδίοις νόμοις ἰδρύσασα τὰ στοιχεῖα: cfr. *supra*). Manca nelle due opere l'esplicita associazione Briareo ~ Sole: il centimane è infatti, anche se con declinazioni differenti nelle due versioni, associato alla grande (in termini qualitativi e quantitativi) entità dei mutamenti e dei fenomeni che accompagnano l'ordinamento divino del cosmo e, ma solo nella versione di Cornuto, alle esalazioni umide che provengono dalla Terra e che costituiscono il "nutrimento" che alimenta le "parti del cosmo", ossia verosimilmente la sostanza ignea di cui sono composti gli astri: quest'ultimo nucleo ricorre, forse significativamente, anche nell'*interpretamentum* riferito dal ms. Vindobonense (vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 399, p. 22, 21-26: [...]τὸν Βριάρεων [...] ὁ ἥλιος ἀνιμᾶσθαι πέφυκε τὸ ὑγρὸν, διαλύεσθαι δὲ αὐτὸ εἰς τρία φασίν, εἰς ἄνεμον, εἰς ὕδατα, εἰς τροφὴν τῶν ἀστέρων, τὸ δὲ πῦρ ὕλης τινὸς ἐπιδεόμενον πέφυκε τρέφεσθαι ἐκ τοῦ ψυχροῦ). Visto che l'evaporazione della materia umida presente sulla superficie terrestre è una funzione del Sole nel sistema meteorologico antico, per come lo si può ricostruire almeno a partire da Aristotele, condivisa anche dagli stoici, è decisamente molto probabile che l'attività "evaporatrice" che nell'opera di Cornuto è attribuita al corrispettivo fisico-allegorico di Briareo presupponesse già nella fonte impiegata almeno dallo stoico l'associazione simbolica Briareo ~ Sole che si ritrova nei testimoni più recenti dell'*interpretamentum* (vd. nota precedente).

²⁷² Cfr. Kroll 1918, 332-333.

occupato dal Sole in quel mese, preceduto e seguito dall'enunciazione delle posizioni di alcuni presocratici sulla composizione fisica degli astri²⁷³, e dell'estratto relativo all'associazione fra le ore del giorno e la corrispondente posizione del Sole (~ Apollo) nella volta celeste, concluso da un breve intermezzo dossografico sulle opinioni degli "antichi" relative alle dimensioni del Sole e alla sua distanza dalla Terra e dalla Luna²⁷⁴.

Alla luce di quanto osservato finora è possibile riconoscere nell'argomentazione di Ludwich una serie di inaggirabili punti di debolezza. *In primis* nel commentario Vindobonense non si rintraccia, a differenza di quanto sostenuto dallo studioso²⁷⁵, quello spiccato e complessivo interesse per la μαθηματική che certamente connota i frammenti di certa attribuzione a Demò (vd. *supra*, § 5.1), poiché le notazioni di natura tecnico-astronomica costituiscono senz'altro una componente minoritaria del commentario e sono in questo comunque subordinate a riflessioni di natura filosofico-teologica, nettamente connotate in senso teistico (vd. *supra*): in queste ultime, e non in uno specifico interesse astronomico-scientifico, si esprime ed è individuabile l'ispirazione che anima complessivamente lo scritto e gli conferisce in qualche modo unitarietà (vd. *supra*).

Sotto il profilo appena considerato la riflessione di Ludwich risulta inquinata da un equivoco di fondo, certamente dovuto ad una considerazione estremamente parziale del fenomeno dell'allegoresi, con ogni verosimiglianza causa e in parte effetto di un approccio a tale fenomeno che si potrebbe definire "impressionistico", certamente poco sistematico. Ludwich²⁷⁶ infatti, come molti dei suoi contemporanei (vd. *infra*, § 5.3 e 5.3.2), considera parte del medesimo insieme omogeneo, che egli etichetta come "kosmische Tendenz"²⁷⁷, allegoresi "fisiche" di tipo tecnico-scientifico, allegoresi "fisiche" di tipo teologico-cosmologico, notazioni astronomiche di natura non allegorica (alcune delle quali effettivamente più connotate in senso tecnico-specialistico e altre di natura prettamente dossografica [vd. *supra*]).

Come già osservato (vd. *supra*, § 1.3.1.1), pur basandosi talvolta su medesimi o analoghi schemi di corrispondenze allegoriche, che spesso risultano tanto diffusi da potersi considerare "tradizionali" e che pertanto non possono costituire di per sé un tratto significativo, le allegoresi di tipo "fisico" restituite dalla tradizione si rivelano fra di loro chiaramente distinte in termini di presupposti e finalità secondo le "categorie" sopra enunciate, le quali sono

²⁷³ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 18, p. 17, 4-14 Ludwich ~ Theodor. *Ἑλλην. παθ. θεραπ.* IV 17 (cfr. Ludwich 1912-1914, 72) ~ Io. Lyd. *Mens.* III 12, p. 53, 6-54, 1; III 22, pp. 60, 8-61, 7 Wünsch.

²⁷⁴ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 14, p. 16, 1-16 Ludwich ~ Theodor. *Ἑλλην. παθ. θεραπ.* I 97; IV 24 (cfr. Ludwich 1912-1914, 71-72) ~ Io. Lyd. *Mens.* II 1-2, pp. 18, 2-20, 12; III 12, pp. 54, 7-55, 4 Wünsch: per la citazione e la discussione di altre analoghe fonti dossografiche relative alle *stimes* su dimensioni e distanza del Sole e della Luna vd. in comm. F 8 Heath Thomas 1959, 61; 111-112; 332-341.

²⁷⁵ Vd. *passim* Ludwich 1912-1914, 37-44; 65-70; 74-82.

²⁷⁶ Vd. *passim* Ludwich 1912-1914, 37-44; 65-70; 74-86.

²⁷⁷ Vd. Ludwich 1912-1914, 65 e *passim*, e cfr. l'analogia terminologica rintracciabile nella definizione proposta da Mette (1936, 33-34; 34 n. 1) per l'esegesi cratetea (cfr. Savio 2017, 297-298).

comunque puri strumenti di analisi, esclusivamente desunti dall'osservazione dei dati testuali: i materiali inseribili in tali categorie sono infatti ulteriormente caratterizzati da singolari specificità che necessitano di essere di volta in volta considerate.

Nella fattispecie, mentre nelle interpretazioni trasmesse sotto il nome di Demò, come già rilevato (vd. *supra*, § 5.1), sembra potersi riconoscere con un certo grado di sicurezza un approccio scientifico-tecnico a fenomeni fisici, astronomici e meteorologici, nonché un impiego dell'allegoresi orientato all'esposizione di principi e ricerche di tipo "tecnico", e un totale disinteresse per riflessioni di natura prettamente filosofico-cosmologica, tanto più per speculazioni declinate in senso teologico, immanente o metafisico, proprio questi ultimi sono invece i tratti nettamente caratterizzanti le allegoresi "cosmiche" che costituiscono la componente decisamente maggioritaria del commentario Vindobonense. Se l'unico vero elemento di unitarietà di quest'ultimo è l'esaltazione del potere dello θεῖον, declinato in chiave stoica, forse neoplatonica e quasi certamente cristiana (vd. *supra*), la totale assenza di ogni tipo di riferimento a entità di natura divina, immanenti o metafisiche, e la totale risoluzione dei fenomeni nella materia, priva di ogni forma di "psicologizzazione" e/o divinizzazione, costituisce invece uno dei tratti più chiaramente desumibili dalla lettura dei frammenti che la tradizione trasmette sotto il nome di Demò (vd. *supra*, § 5.1).

A ciò andrà aggiunto il fatto che il commentario Vindobonense non possiede quella omogeneità che Ludwich pretenderebbe di riconoscergli in termini "tipologici"²⁷⁸: oltre alle esegesi di tipo fisico-cosmologico sono infatti numerose ed estese in esso le interpretazioni allegoriche di tipo etico (vd. *supra*). Queste sono pienamente compatibili con la complessiva ispirazione stoico-stoiceggiante che si riconosce nei materiali compilati nel commentario (vd. *supra*), ma non si potranno certo annoverare, salvo le chiare forzature sovrinterpretative cui ricorre Ludwich²⁷⁹, fra le allegoresi "cosmiche". Inoltre e soprattutto, queste esegesi di natura etica nulla hanno a che vedere con la μαθηματική e con quanto si legge nei frammenti di certa attribuzione a Demò.

Altro punto di debolezza dell'argomentazione di Ludwich, di momento pari, se non superiore, a quelli già considerati, risiede nell'aver ridimensionato, contro ogni evidenza, la natura chiaramente e nettamente compilativa non solo del commentario in sé, ma anche di buona parte dei materiali in esso contenuti (vd. *supra*). Quella unitarietà e omogeneità tematica e formale-strutturale che si riconosce nei frammenti trasmessi sotto il nome di Demò (vd. *supra*, § 5.1), rilevata anche se solo cursoriamente e in forma "impressionistica" dallo stesso Ludwich²⁸⁰, in cui non si rintraccia alcun indizio di compilazione più o meno meccanica, non

²⁷⁸ Vd. Ludwich 1912-1914, 43.

²⁷⁹ Vd. Ludwich 1912-1914, 37-44: senza entrare nello specifico basterà rilevare come spesso Ludwich presenti connessioni, fra singoli *interpretamenta* riferiti nel commentario Vindobonense o fra questi e riflessioni contenute nei frammenti certi, che sono il *puro* frutto della sua estemporanea elaborazione, spesso connotata in senso vagamente filosoficeggiante, come se tali considerazioni (e le connessioni che in base ad esse si propone di rintracciare) fossero effettivamente presenti nei testi a disposizione.

²⁸⁰ Vd. Ludwich 1912-1914, 66.

risulta infatti assimilabile alla varietà, all'eterogeneità e al periodare inequivocabilmente compilativo del commentario Vindobonense (vd. *supra*)²⁸¹.

Ancora in generale andrà notato come Ludwich consideri caratteristica esclusiva e connotante del testo del ms. e dei frammenti di Demò aspetti tipici e strutturali di *tutta* la tradizione allegorica greca, elementi cioè che qualificano e definiscono l'allegoresi come tale (vd. *supra*, § 1) e che in nessun modo si possono considerare prerogativa esclusiva dei testi in questione, come l'individuazione di significati simbolici nel dettato poetico (o nella narrazione mitica), l'associazione allegorica fra divinità ed elementi della natura o l'impiego del verbo αἰνιττοῦμαι (uno dei termini tecnici più diffusi in relazione all'allegoresi [vd. *supra*, § 1.1] e il cui uso nei frammenti di Demò potrebbe anche dipendere esclusivamente dalle fonti che li tramandano)²⁸². In linea con questa tendenza si rivela la proposta di Ludwich circa l'individuazione di un tratto distintivo comune al commentario e ai frammenti di Demò in alcune fra le più diffuse associazioni allegoriche, presenti nei più svariati contesti, come quelle Era ~ aria²⁸³ e Apollo ~ Sole²⁸⁴.

Allo stesso modo Ludwich considera caratteristici dei testi in questione²⁸⁵ definizioni e riflessioni di carattere astronomico estremamente diffuse e per così dire standard, nonché principi fisico-meteorologici condivisi e ricorrenti in contesti sia tecnico-scientifici sia filosofico-cosmologici, in ambito peripatetico, stoico e neoplatonico, mentre ignora completamente i tratti caratteristici delle diverse declinazioni di tali principi, alcuni dei quali reciprocamente incompatibili, come la concezione dell'etere e del fuoco atmosferico elaborata da Aristotele e seguita in ambito peripatetico, inconciliabile con la sua rielaborazione in ambito stoico e neoplatonico²⁸⁶. Anche sotto questo specifico profilo infatti l'elaborazione di Demò, che parrebbe piuttosto chiaramente ispirata al sistema fisico peripatetico (vd. *supra*, § 5.1), si rivela contrastante e probabilmente incompatibile con l'impostazione di indubitabile ascendenza stoica che caratterizza tutte le riflessioni di natura fisico-cosmologica riferite nel commentario e che, come più volte sottolineato, ne costituiscono la componente maggioritaria (vd. *supra*).

²⁸¹ Sarà significativo il fatto che Schrader, unico dei contemporanei di Ludwich che occupandosi della questione nello specifico abbia accettato l'attribuzione a Demò del commentario Vindobonense (vd. la discussione riferita in Ludwich 1912-1914, 66-70; 74-82 e cfr. *supra*) fosse preventivamente convinto, su base del tutto aleatoria e priva di effettivi riscontri testuali (vd. *infra*, § 5.3.2), che l'opera cui appartenevano i frammenti trasmessi sotto il nome di Demò fosse una sorta di compendio di natura compilativa in cui erano raccolte allegoresi di origine eterogenea (vd. *infra*, § 5.3.2 Schrader 1880-1890, 409 n. 4).

²⁸² Vd. Ludwich 1912-1914, 37-44.

²⁸³ Vd. Ludwich 1912-1914, 37. Per l'estrema diffusione e il carattere tradizionale dell'associazione, paretimologico-metaforica ancor prima che allegorica, Era ~ aria vd. comm. F 5.

²⁸⁴ Vd. Ludwich 1912-1914, 43-44. Per l'estrema diffusione e il carattere tradizionale dell'associazione, metaforico-poetica ancor prima che allegorica, Apollo ~ Sole vd. comm. F 8.

²⁸⁵ Vd. Ludwich 1912-1914, 37-44.

²⁸⁶ Vd. i testi, la bibliografia e le considerazioni proposte in comm. F 5 e comm. F 6, § 1.1; 2.2.

Pertanto nell'argomentazione di Ludwich non sono affatto considerati gli aspetti che da un lato connotano i frammenti certi e che dall'altro sono in netto contrasto con quanto si legge nel commentario (vd. *supra*). Ciò si spiegherà anche, o forse soprattutto, con il fatto che lo studioso non abbia dedicato un'autonoma e specifica analisi ai frammenti certi in forma indipendente dalla discussione relativa all'attribuzione del commentario e ad essa preliminare, ma abbia di fatto affrontato e non di rado *sovrinterpretato*, presentando proprie estemporanee considerazioni come prodotto della riflessione di Demò, quanto trasmesso nei frammenti certi in base a quanto trasmesso nel ms. Vindobonense, spesso spiegando i frammenti certi alla luce di quest'ultimo invece di giustificare l'autorialità del commentario sulla base dei frammenti certi, ingenerando un evidente circolo ermeneutico²⁸⁷.

In relazione a tale scenario complessivo andranno infine considerate quelle che Ludwich presenta come più puntuali e stringenti analogie fra i frammenti trasmessi sotto il nome di Demò e lo scritto Vindobonense, ma che tali non si rivelano affatto.

Il verbo διοικέω, in generale estremamente diffuso, più volte impiegato nel commentario per definire l'azione "governatrice" dell'universo e della vita degli uomini riconosciuta allo θεῖον, compare in F 6, ma l'accezione in cui lì è usato è ben diversa²⁸⁸.

La corrispondenza allegorica individuata, su base paretimologica, fra Teti (Θέτις) e Θέσις²⁸⁹, che ricorre con una certa insistenza nel commentario²⁹⁰ ed è coinvolta nell'argomentazione di F 6 (3-4), è di per sé tanto ovvia, data la quasi omofonia dei due termini, da poter ammettere anche genesi fra loro indipendenti e che, in ogni caso, difficilmente potrà essere considerata dato connotante l'allegoresi di uno specifico autore o scuola²⁹¹, tant'è che essa è impiegata anche nell'ambito di riflessioni molto diverse da quella in questione²⁹². Oltre a ciò andrà tenuta presente la differente natura

²⁸⁷ Vd. Ludwich 1912-1914, 37-44.

²⁸⁸ Vd. comm. F 6, § 1.3 in particolare n. 125; cfr. Ludwich 1912-1914, 39.

²⁸⁹ Cfr. Ludwich 1912-1914, 39-40.

²⁹⁰ In quanto emanazione/strumento dell'azione creatrice ed ordinatrice di Zeus ~ τὸ θεῖον: cfr. *supra* Comm. Vindob. ad Il. 1, 357, p. 21, 7-24; 1, 495, pp. 26, 24-28, 8; 1, 503, pp. 28, 9-29, 3; 1, 511, p. 29, 4-24; 1, 517, pp. 29, 25-31, 2; 1, 1, 524, pp. 31, 3-32, 15 Ludwich.

²⁹¹ Vd. *infra*, § 5.3.2 per la proposta formulata da Reinhardt di attribuzione a Demò dell'estratto allegorico eustaziano dedicato alla congiura di Era, Poseidone e Atena contro Zeus (vd. Eustath. ad Il. 122, 46-123, 32), che come precedentemente osservato condivide invece sicuramente una delle fonti dello scolio esegetico e del ms. Vindobonense (la cui attribuzione a Demò è energicamente rigettata da Reinhardt: vd. *supra*), alla quale si deve quasi certamente la presenza anche nel testo eustaziano dell'associazione Θέτις ~ Θέσις e nella quale dovevano essere già confluiti materiali condivisi da Cornuto ed Eraclito (vd. *supra*). Vd. inoltre comm. F 5 per la discussione dell'attribuzione a Demò di Eustath. ad Il. 1149, 56-1150, 10, motivata da Reinhardt esclusivamente sulla base dalla menzione della stessa associazione Θέτις ~ Θέσις.

²⁹² La stessa corrispondenza allegorica è infatti impiegata in un'allegoresi di tipo storico-realistico (vd. *supra*, § 1.3.1.3) riportata da Eraclito, secondo cui nell'episodio di Dioniso inseguito da Licurgo e salvato da Teti (Il. 6, 132-137) Omero avrebbe inteso descrivere in forma allegorica la raccolta e la pigiatura dell'uva da parte dei contadini, ossia la vendemmia: vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 35: (...) παρὰ τοῦτο ὁ Διόνυσος «δύσεθ' ἄλως κατὰ κῦμα. Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ», ἡ τελευταία μετὰ τὴν

della θέσις identificata come corrispettivo allegorico di Teti nello scritto Vindobonense, e con esso nello scolio esegetico e nel testo eustaziano, nonché negli *interpretamenta* già proposti da Cornuto ed Eraclito (vd. *supra*), rispetto a quanto si può riconoscere in F 6: qui infatti Θέτις ~ θέσις è considerata in quanto predisposizione dei processi di quella che Eustazio definisce κοσμογένεια, ossia sostanzialmente come l'assetto all'interno del quale si verifica il processo di generazione fisica, i cui unici agenti risultano gli elementi costitutivi della materia e nella quale non viene coinvolta alcuna entità divina e/o intelligente (immanente o metafisica: vd. comm. F 6, § 1.1); negli altri casi, fra loro decisamente omogenei e in parte coincidenti, essa rappresenta invece il processo stesso di sistemazione del tutto nel cosmo (vd. *supra*), frutto ed emanazione dell'azione demiurgica e provvidenziale della divinità (διάπυρος αἰθήρ ~ ἔνθερμος οὐσία ~ τὸ θεῖον/ὁ θεός ~ ἡ ψυχὴ τοῦ παντός ~ Zeus).

Le espressioni ὁ κόσμος e τὸ πᾶν²⁹³ in quanto sinonimo di “universo” sono fra le più diffuse sia in contesti filosofici, sia in ambito tecnico-scientifico e non potranno certo costituire tratto distintivo di alcuna riflessione; inoltre, per quanto riguarda nello specifico la seconda (τὸ πᾶν), più della prima *potenzialmente* connotata in senso filosofico, soprattutto stoico e neoplatonico, e certamente in questo senso impiegata in modo ricorrente nel commentario Vindobonense (cfr. *supra*), andrà rilevato il fatto che essa occorra un'unica volta nei frammenti trasmessi sotto il nome di Demò, all'interno della definizione di asse del cosmo/sfera celeste (vd. F 6, 19-22), e parrebbe qui concepita più nell'accezione, attestata in ambito peripatetico e tecnico-astronomico, di sfera celeste/cielo delle stelle fisse (vd. comm. F 6, § 1.2.3), piuttosto che in quella di “universo” filosoficamente e teologicamente inteso.

Nell'interpretazione dell'Ὠκεανός come simbolo dell'orizzonte riferita nel commentario²⁹⁴, che non occorre in alcuna delle riflessioni trasmesse sotto il nome di Demò, si riconosce la compilazione della medesima considerazione, di natura esegetico-poetica, prima e forse più che propriamente allegorica, proposta in uno scolio ad Arato a proposito dell'impiego metaforico del termine Ὠκεανός come sinonimo di “orizzonte” nei *Fenomeni* (vd. *Sch. in Arat.* 26 e cfr. *supra*, § 4)²⁹⁵, seguita dalla definizione di orizzonte astronomico come κύκλος che divide la sfera celeste in due emisferi, uno “sopra la Terra”, “sempre visibile”, e uno “sotto la Terra”, “sempre invisibile”, la quale rappresenta la definizione *standard* del concetto, ricorrente nelle

ἀπόθλιψιν τοῦ καρποῦ θέσις: αὕτη γὰρ ἐσχάτη δέχεται τὸν οἶνον. Teti è qui identificata con la collocazione (θέσις) finale dell'uva una volta trasformata in vino, poiché l'ultimo elemento che si combina con il vino, al termine del processo di produzione della bevanda, è l'acqua di mare.

²⁹³ Cfr. Ludwig 1912-1914, 40.

²⁹⁴ Vd. *supra* *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 420, p. 24, 7-10: πρὸς τὸν Ὠκεανόν, τουτέστι πρὸς τὸν ὀρίζοντα. ὁ ὀρίζων δὲ ἐστὶ κύκλος ὀρίζων ἡμῖν τό τε φανερόν καὶ ἀφανὲς μέρος τοῦ κόσμου, ὥστε ἡμισφαίριον μὲν ὑπὲρ γῆν ὑπολαμβάνεσθαι, ἡμισφαίριον δὲ ὑπὸ γῆν. Cfr. Ludwig 1912-1914, 40.

²⁹⁵ Vd. *Sch. in Arat.* 26: ὠκεανὸν λέγει ὁ Ἄρατος τὸν ὀρίζοντα. ποιητικῶς δὲ <ὠκεανός> ἐστὶν ὁ ὀρίζων (...).

fonti specialistiche (vd. comm. F 5), e che nella fattispecie coincide pressoché alla lettera con la versione della definizione proposta da Gemino²⁹⁶. Data la diffusione della definizione e il differente contesto in cui essa ricorre non si vede ragione per riconoscerle alcuna coincidenza stringente con il riferimento ai due emisferi “sopra” e “sotto la Terra” che occorre in F 5a (7-8) nell’ambito dell’allegoresi del carro di Era come simbolo dell’atmosfera (vd. comm. F 5).

Infine la menzione della διακεκαυμένη ζώνη²⁹⁷ nel commentario s’inserisce nella definizione degli Etiopi come abitanti della “zona torrida”²⁹⁸, la quale non presenta alcuna puntuale analogia, se non nell’uso dell’espressione, che costituisce però il vocabolario tecnico impiegato pressoché universalmente per designare la fascia compresa fra i due tropici (vd. comm. F 6, § 1.2.5), con il riferimento alla διακεκαυμένη ζώνη che occorre in F 6 (26-28), dove di questa si sottolinea piuttosto la natura “infuocata”. Essa pare invece sostanzialmente riprodurre, seppur cursoriamente, l’esegesi dell’espressione Αιθίοπας, τοὶ διχθὰ δεδαΐαται di *Od.* 1, 22-25, come riferimento agli abitanti dei limiti settentrionali e meridionali della “zona torrida”, trasmessa sotto l’*auctoritas* di Cratete (cfr. *supra*, § 4 Cratete fr. 37 B.) da fonti note e piuttosto diffuse in ambito bizantino, in particolare dall’opera di Strabone, da cui potrebbe averla attinta direttamente anche Eustazio²⁹⁹.

A differenza di quanto presupposto da Ludwig³⁰⁰ dunque contenuti (in particolare la complessiva rilettura in chiave cristiana: vd. *supra*) e forma editoriale (commentario compilativo organizzato per lemmi continui: vd. *supra* e *infra*) del commentario Vindobonense si rivelano sostanzialmente incompatibili con opere di natura monografica e, per quanto frutto di compilazione di diverse fonti, di carattere autoriale come quelle di Cornuto, Eraclito e dello Ps.-Plutarco (vd. *supra*), alle quali andrà invece verosimilmente assimilata, almeno sotto il profilo della “forma editoriale”, l’opera di Demò, seppur con ogni

²⁹⁶ Vd. Gem. 5, 54: ὁρίζων δὲ ἐστὶ κύκλος ὁ διορίζων ἡμῖν τὸ τε φανερόν καὶ τὸ ἀφανὲς μέρος τοῦ κόσμου καὶ διχοτομῶν τὴν ὅλην σφαῖραν τοῦ κόσμου, ὥστε ἡμισφαίριον μὲν ὑπὲρ γῆς ἀπολαμβάνεσθαι, ἡμισφαίριον δὲ ὑπὸ γῆν.

²⁹⁷ Vd. *supra* Comm. Vindob. ad *Il.* 1, 423, pp. 24, 11-26, 7 Ludwig. Cfr. Ludwig 1912-1914, 41.

²⁹⁸ La quale (vd. *supra*) è a sua volta riportata, insieme ad altre cursorie notazioni di natura tecnico-astronomica-geografica, tutte estremamente note e diffuse in fonti specialistiche e non solo (vd. *supra*), all’interno della riflessione sull’azione di Zeus ~ ἐνθερμος οὐσία ~ αἰθήρ sulla sostanza umida (κάθυγρος οὐσία), di cui si rintraccia un simbolo nell’Oceano, presso il quale si è recato Zeus (vd. *Il.* 1, 423-425; 493-495).

²⁹⁹ Vd. Gem. 16, 21-24; 27 ~ Strab. I 2, 24-25 ~ Eustath. ad *Od.* 1386, 23; si tratta di una riflessione nota e citata in una forma piuttosto estesa. Per l’ampio impiego da parte di Eustazio dell’opera di Strabone nella compilazione dei *Commentari* cfr. van der Valk 1971, LXXIV-LXXVI.

³⁰⁰ Vd. *passim* Ludwig 1912-1914, 10-13; 37-44; in particolare Ludwig 1912-1914, 13, dove lo studioso postula l’originaria esistenza di un’introduzione al commentario sia alla luce di un evidente danno materiale del ms. (vd. *infra*) sia sulla base del confronto con la presenza di elaborate e ricche introduzioni in opere come quelle di Eraclito, che egli dunque implicitamente e aprioristicamente assimila allo scritto trasmesso dal ms. Vindobonense. Quest’ultimo doveva effettivamente possedere in origine un’introduzione, la quale però andrà piuttosto immaginata come simile a quelle di scritti dall’analoga struttura editoriale (vd. *infra*).

probabilità caratterizzata da un'omogeneità tipologica e contenutistica dell'esegesi nettamente maggiore, e pertanto in questo senso piuttosto accostabile all'opera di Palefato (vd. *infra*, § 5.3.2).

Il commentario Vindobonense, la cui forma frammentaria è senza dubbio dovuta in massima parte alle vicende materiali-codicologiche del suo testimone e che doveva con ogni probabilità estendersi all'interpretazione almeno di tutto il I canto dell'*Iliade*, se non dell'intera opera³⁰¹, risulta d'altra parte pienamente assimilabile, nei contenuti, nella natura dei materiali in esso confluiti, evidentemente frutto di più fasi di selezione e compilazione, nonché nella forma editoriale, ad analoghi commentari compilativi organizzati per lemmi continui, prodotti in epoca bizantina, come il commentario anonimo dedicato all'interpretazione allegorica della *Teogonia* esiodea³⁰²; ed è con ogni verosimiglianza accostabile ad una di quelle raccolte(-commentari) d'impostazione esclusivamente o prevalentemente allegorica dedicati ai poemi omerici dai quali è decisamente probabile che siano stati attinti e compilati molti degli estratti allegorici dei *corpora* scolastici³⁰³ e dei *Commentari* eustaziani³⁰⁴, e che devono aver costituito una fonte importante per opere come le *Allegoriae Iliadis* e *Odysseae* di Tzetze³⁰⁵.

D'altra parte l'impostazione complessivamente unitaria che (pur nella struttura essenzialmente compilativa e lemmatica) si riconosce nel commentario, sostanzialmente giocata sulla definizione e l'esaltazione del potere dello θεῖον, con ogni probabilità in ultima

³⁰¹ Sul ms. Vindobonense (Wien, ÖNB, phil. gr. 49) vd. Hunger 1961, 171-172; Pontani 2005b, 205-207; Sciarra 2005, 50-54 con bibliografia; Durante 2012, 494-495 con bibliografia. Il codice (sul quale vd. anche *infra*) costituisce chiaramente un'opera incompiuta: vi si trova infatti il testo iliadico copiato solo fino a *Il.* 9, 78 (f. 55r.). Che tale "troncatura" sia il frutto dell'interruzione del lavoro di produzione del ms. e non della caduta "meccanica" di una sua parte si evince in modo inequivocabile dal fatto che gli scolî che accompagnano il testo omerico proseguono senza alcuna soluzione di continuità sul *verso* dello stesso foglio e su quello successivo (f. 56 r.-v.), fino allo scolio a *Il.* 9, 699 (evidentemente la tecnica di allestimento-copiatura del ms. prevedeva la copiatura [porzione per porzione] in momenti distinti e con ogni probabilità da modelli differenti del testo degli scolî [prima] e di quello iliadico [in un secondo momento]: vd. Sciarra 2005, 51-52). Analogo discorso vale per il nostro commentario (posizionato sui ff. 8r.-12r.): esso si conclude all'altezza della sesta riga del foglio 12r. e la "resecatatura" che segue suggerisce che il resto del foglio fosse rimasto bianco, evidentemente a causa dell'estemporanea interruzione del lavoro di copiatura, e che sia stato perciò tagliato e riutilizzato come nuovo materiale scrittorio (vd. Sciarra 2005, 52). L'incompiutezza del codice potrebbe riconoscersi anche nell'ordine scorretto in cui risultano assemblati i suoi fascicoli (vd. Sciarra 2005, 54), forse generatosi già nella sua prima composizione e non in un riassetto successivo, a causa del quale risulta oggi impossibile ricostruire quale dovesse essere la posizione del nostro commentario nel progetto originario del ms (vd. Sciarra 2005, 52).

³⁰² Sul commentario, vicinissimo al Vindobonense anche nell'impostazione prevalentemente fisico-cosmologica, nettamente connotata in senso teologico, e di chiara ispirazione stoica di buona parte dei materiali in esso compilati, vd. l'edizione di Flach 1876, 22-25; 367-413.

³⁰³ Vd. e.g. *supra* *Sch. ex. Il.* 399-406 o quanto osservato in comm. F 4 a proposito dei materiali di questo tipo compilati nel *corpus* degli *scholia D* e in particolare in relazione a *Sch. D Il.* 5, 385.

³⁰⁴ Vd. e.g. *supra* Eustath. *ad Il.* 122, 46-123, 32 e cfr. *infra*, § 5.3.2; in comm. F 1; F 5; F 7; introd. a comm. FF* i numerosi testi considerati e le riflessioni formulate a proposito delle fonti degli *interpretamenta* di natura allegorica compilati nei *Commentari*.

³⁰⁵ Sull'opera tzetiziana cfr. comm. T 2 e appendice, §§ 2-3.

istanza concepito in un'ottica cristiana (vd. *supra*), insieme alla presenza di una consistente componente di natura dossografica sulle opinioni di filosofi(-scienziati) "antichi", soprattutto presocratici (vd. *supra*), e al possibile impiego di un numero non del tutto esiguo di fonti, in parte forse anche di natura "autoriale" (cfr. *supra*), potrebbe suggerire l'individuazione nel testo trasmesso dal ms. Vindobonense della porzione di un commentario allegorico dedicato all'*Iliade* (o al I canto del poema) del tutto analogo per struttura e contenuti, anche in termini di tipo di allegoresi impiegata e di sua ispirazione filosofica, a quello della *Teogonia* esiodea composto probabilmente in età comnena da Giovanni Diacono Galeno³⁰⁶, al quale ci si potrebbe forse arrischiare, anche se in via *del tutto ipotetica*, ad attribuire anche il nostro commentario.

Con una tale attribuzione o in ogni caso con un prodotto editoriale simile a quello appena menzionato, cioè in qualche modo dotato di una sorta di "autorialità", si rivelerebbero inoltre compatibili l'impiego, anche se sporadico, della prima persona nel testo del commentario Vindobonense³⁰⁷ e l'eventuale originaria presenza di un'introduzione al commentario stesso, presente nell'opera di Giovanni Diacono³⁰⁸ e forse ipotizzabile per lo scritto Vindobonense sulla base dell'indagine codicologica del testimone, la cui condizione potrebbe inoltre spiegare la perdita dell'eventuale titolatura, e quindi lo stato anepigrafe, dell'opera³⁰⁹.

Più genericamente il nostro commentario parrebbe inseribile nel novero di quei prodotti esegetici, fra i quali va certamente annoverato anche il commentario di Giovanni Diacono, composti in piena età bizantina, e particolarmente in età comnena, frutto di una compilazione (che si potrebbe definire di "seconda generazione") di fonti per lo più già esito di precedenti compilazioni, arricchita dall'inserzione di altri materiali attinti da fonti più o meno eterogenee, anche "prestigiose".

Caratteristica di buona parte di tale compilazione "secondaria" è l'essere stata realizzata non da anonimi compilatori, ma da specialisti della materia filologico-letteraria, personalità dotate di livelli di prestigio e/o notorietà diversi fra loro, le quali hanno tutte presentato, e in una certa (limitata) misura anche realizzato, questi lavori come opere pienamente ed eminentemente autoriali. Si tratta dei monumentali *Commentari all'Iliade* e *all'Odissea* di Eustazio³¹⁰ (vd. *infra*, § 5.3.1), o dell'*Esegesi all'Iliade* (vd. appendice, § 2) e delle *Allegoriae Iliadis* e *Odyssae* (cfr. *supra*) di Tzetze, e più in generale delle opere "scolastiche" da

³⁰⁶ Vd. Pontani 2015, 376-377 con bibliografia. Per l'edizione vd. Flach 1876, pp. 293-365.

³⁰⁷ Vd. e.g. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 9, p. 14, 7; 18 Ludwig: analogo a quello che si registra, anche se con maggior frequenza, nel commentario di Giovanni Diacono Galeno.

³⁰⁸ Vd. Flach 1876, pp. 293-296.

³⁰⁹ Nel suo stato attuale (sui problemi connessi all'assemblaggio del ms. vd. *supra*) il testo del commentario inizia (f. 8r.) con il lemma *θεά* (di *Il.* 1, 1) senza essere preceduto da alcuna titolatura, normalmente presente in questo tipo di materiali, anche se di natura anonima e prettamente compilativa (vd. e.g. *Anon. ad Hes. Theog.* p. 367 Flach). Sul possibile stato acefalo dello scritto cfr. Ludwig 1912-1914, 13; Sciarra 2005, 52.

³¹⁰ Cfr. anche il *Commentario* a Pindaro, di cui è però nota solo l'introduzione (vd. Pontani 2015, 386-387 con bibliografia).

quest'ultimo dedicate ai testi di altri autori capitali della letteratura "antica", fra cui i poemi esiodei (vd. appendice, § 2), o ancora dell'"edizione commentata" dell'*Iliade* realizzata da Isacco Sebastokrator, figlio di Alessio I Comneno e fratello di Anna Comnena³¹¹.

Tali considerazioni circa la natura dello scritto Vindobonense si rivelano infine pienamente compatibili con il tipo di testimone che lo trasmette. Si tratta infatti di uno dei manoscritti omerici prodotti in area salentina fra XII e XIV sec.³¹² che, insieme ad altri gruppi di codici realizzati nello stesso contesto storico-geografico e dedicati ad autori capitali della letteratura greca "classica" (Esiodo, i tragici e Aristotele *in primis*), costituiscono il prodotto di un progetto didattico-culturale, reazione al processo di latinizzazione innescato dalla dominazione normanna prima e sveva e angioina poi, seppur variegato, complessivamente incentrato sulla conservazione del patrimonio letterario e dell'identità etnico-linguistica greca, attuato primariamente in termini di trasmissione della conoscenza linguistica, a sua volta realizzata tramite la lettura dei "classici" della letteratura pagana³¹³.

Nell'allestimento di tali manoscritti si riconosce pertanto una finalità primariamente didattica, seppur destinata a livelli di apprendimento ed erudizione differenti: sono infatti inseribili in tale fenomeno di "resistenza etnica"³¹⁴ sia le scuole istituite in ambito monastico, sia la presenza di insegnanti privati (γραμματικοί), sia ancora veri e propri circoli filosofico-letterari, nonché la costituzione di una sorta di "ceto" intellettuale, solo in parte formato da membri del clero, principale promotore di tale progetto culturale e suo concreto artefice, nell'attività d'insegnamento e nella stessa produzione dei manoscritti in questione³¹⁵. In quanto "strumenti/supporti didattici" in tali manoscritti i testi "classici" sono accompagnati da apparati esegetici di vario tipo, tutti però decisamente improntati a quella che si potrebbe definire spendibilità "immediata" in termini didattici, sia di livello elementare sia di livello culturalmente più avanzato³¹⁶.

Per quanto riguarda in particolare il gruppo dei manoscritti omerici, analogamente a quanto si riscontra per quello dei codici dedicati al testo esiodeo³¹⁷, si riconosce una forte omogeneità

³¹¹ Vd. Pontani 2015, 377-378 con bibliografia.

³¹² Sui quali vd. Cavallo 1989; Sciarra 2005; Durante 2012, 493-496 e *infra*.

³¹³ Vd. Canart 1990; Cavallo 1990; Arnesano 2008, 14-15.

³¹⁴ Vd. Cavallo 1990.

³¹⁵ Una delle figure la cui attività è meglio documentata e si rivela per molti aspetti emblematica del fenomeno è quella di Nicola di Gallipoli (sul quale vd. Arnesano-Sciarra 2003), con il quale Elisabetta Sciarra propone di identificare il Νικόλαος che ha vergato il colofone del ms. Vindobonense (della stessa mano del testo "principale" del ms., comprensivo del nostro commentario: vd. Sciarra 2005, 53-54), mentre Pontani (2005b, 206 con bibliografia), escludendo Nicola di Gallipoli, fra il giudice Nicola d'Otranto e il γραμματικός Nicola-Nettario di Casole propende per quest'ultimo. Per i problemi posti da questo tipo di identificazioni cfr. anche e.g. Jacob 2004.

³¹⁶ Vd. Arnesano 2008, 14-15; Arnesano-Sciarra 2010.

³¹⁷ A puro titolo di esempio si può citare il ms. cui appartenevano originariamente i ff. 1r.-64v. del ms. Vaticano, BAV, Ottob. 210, vergato nel 1363 dal copista Roberto Braca di Soletto (vd. il colofone al f. 64r.), nel quale si trova il testo delle *Opere e i giorni* di Esiodo, accompagnato da note interlineari e dal *Commentario/Scolî* di Tzetze (vd. in appendice, § 2-3 con n. 36): il testo poetico è preceduto dai *Prolegomeni* all'opera esiodea di Tzetze ed è sistemato in modo che ad ogni "pericope" di testo (con le

tipologica dei materiali esegetico-didattici in essi inseriti; uno dei tratti che forse accomuna più chiaramente tali materiali risiede proprio nell'essere annoverabili fra quei prodotti esegetici di "seconda generazione" di cui si è detto, concepiti già nella loro produzione originaria come strumenti didattici, seppur di vario livello³¹⁸.

Si tratta infatti di apparati scolastici, per la quasi totalità appartenenti alla classe di scolî D (per lo più organizzati per lemmi continui e non vergati a margine del testo omerico), presenti nella maggior parte dei mss. in questione nella particolare redazione, compilata insieme a materiali che parrebbero risalire al così detto *Viermänner-Kommentar* (VMK) e alla classe degli scolî esegetici, che si trova nei mss. della "famiglia h" (molti dei quali rientrano appunto nel gruppo di codici salentini in questione). Significativamente anche questa particolare redazione scolastica, come i lavori precedentemente menzionati, risulta frutto di una compilazione di "seconda generazione", a quanto pare orientata alla "sintesi" di materiali scolastici appartenenti a linee tradizionali distinte, probabilmente realizzata intorno all'XI sec.³¹⁹. A tali apparati scolastici si aggiungono ὑποθέσεις, raccolte compilative di materiali di natura mitografica (ἱστορίαι), estratti dei *Commentari* eustaziani, estratti delle *Allegoriae* e della *Teogonia*³²⁰ (anch'essa opera dalla spiccata vocazione allegorica) tzetziene o il loro testo integrale³²¹.

In questo senso il nostro commentario, al pari delle restanti componenti del ms. Vindobonense vergate dalla medesima mano³²², non farebbe dunque eccezione: esso infatti sarebbe con ogni verosimiglianza frutto dell'attività compilativa di un "autore" bizantino, in qualche modo concepita in senso unitario/autorale (vd. *supra*), nonché connotata, o comunque sfruttabile, in senso didattico, nella misura in cui tale è primariamente la funzione dell'allegoresi nella concezione bizantina (come più efficace strumento per disinnescare il mito, ossia quanto di più pericoloso e/o inappropriato per un cristiano si trovasse nei testi degli autori "classici" e che quindi si doveva necessariamente accompagnare alla loro lettura, soprattutto ad un livello "introduttivo": vd. *supra*, § 1.2), e sotto tale profilo assimilabile alla funzione delle *Allegoriae* di Tzetze e ai sopra citati commentari allegorici alla *Teogonia* esiodea (vd. *supra*).

relative note interlineari) segua la corrispondente sezione del *Commentario* tetziano, evidentemente per agevolare la fruizione dello stesso nel supporto alla lettura/presentazione dell'opera.

³¹⁸ Sulle opere "esegetico-didattiche" di Tzetze cfr. appendice, § 2; per i *Commentari* eustaziani vd. van der Valk 1971, XLVIII-L e Cullhed 2014b, 12-21; e cfr. *infra*, 5.3.1.

³¹⁹ Per una recente discussione dello *status quaestionis* relativo agli scolî dei mss. h vd. Pasquato 2015; per gli scolî D trasmessi da h vd. Muratore 2014.

³²⁰ Ed. Bekker 1840; cfr. appendice, § 2.

³²¹ Vd. e.g. il ms. Roma, Biblioteca Angelica, gr. 122, contenente il testo dell'*Iliade*, accompagnato da un apparato di scolî D/h, il testo delle *Allegoriae* (*Iliadis* e *Odyssaeae*) e della *Teogonia* di Tzetze (cfr. Arnesano-Sciarra 2003, 261-265), o il ms. Vaticano, BAV, Ottob. gr. 342, con *Iliade* accompagnata da ὑποθέσεις ai singoli canti, note interlineari, scolî D/h vergati a margine del testo poetico e inframmezzati da estratti delle *Allegoriae* e della *Teogonia* di Tzetze (cfr. Arnesano-Sciarra 2003, 271-272; 279; 292; 296; 302).

³²² Ossia (cfr. *supra*) testo iliadico accompagnato da un apparato di scolî D/h vergati a margine dello stesso e da ὑποθέσεις ai singoli canti (cfr. Sciarra 2005, 53).

5.3 L'opera di Demò

Come già rilevato *supra* (vd. § 5.2) i frammenti trasmessi sotto il nome di Demò sono stati finora pressoché totalmente trascurati, anche in quella che si proponeva come loro “edizione” (vd. *supra* i lavori di Ludwig³²³), mai di fatto sottoposti ad un’analisi puntuale e soprattutto indipendente e preliminare rispetto a considerazioni sostanzialmente preconcepite e che significativamente non trovano riscontro in quanto si può effettivamente ricavare dalla lettura di tali frammenti.

Tale dinamica non si è limitata a quanto osservato in merito all’attribuzione all’erudita del commentario Vindobonense (vd. *supra*, § 5.2), ma ha accompagnato anche la formulazione di altre ipotesi relative alla figura di Demò e alla natura della sua opera, che scarso o nullo fondamento trovano in quanto la tradizione trasmette sotto il nome dell’erudita, ma si devono piuttosto all’applicazione di schemi interpretativi almeno in parte aprioristici. Se parte delle premesse sulla base delle quali tali ipotesi sono state formulate (vd. *infra*) risulta ad oggi superata, quanto relativo a Demò invece non è più stato messo in discussione, dal momento che più nessuno si è occupato di lei nello specifico.

La considerazione della figura e dell’opera di Demò è certamente stata “inquinata” dalle numerose idee di natura sostanzialmente pregiudiziale, a lungo invalse nella storia degli studi e ad oggi solo in parte superate, sull’allegoresi antica, come fenomeno prevalentemente se non esclusivamente connotato in senso filosofico-teologico e/o apologetico, quasi biunivocamente associato a contesti d’ispirazione stoica e/o neoplatonica, nonché, relativamente all’età ellenistica, elemento connotante e pressoché esclusivo dell’attività esegetica condotta in ambito pergameno, associata in modo quasi esclusivo alla figura di Cratete, nettamente contrapposta, non solo sotto questo profilo, a quella svolta ad Alessandria, a sua volta associata in modo quasi esclusivo alla figura di Aristarco (vd. *supra*, §§ 1.3.2; 4). Le proposte di ricostruzione della figura e del contesto d’appartenenza dell’erudita sono state poi sicuramente influenzate dall’ancora scarsa conoscenza di alcuni dei principali fenomeni e scenari connessi alla trasmissione del materiale esegetico antico raggiunta nel periodo in cui tali proposte sono state per lo più formulate, ossia fra la fine dell’800 e i primi decenni del ’900.

Tale considerazione risulta inoltre in qualche modo “distorta” dal fatto che il caso di Demò, per quanto *non isolato*, rappresenti uno dei pochi a noi noti di figura femminile nel campo dell’erudizione antica (vd. *infra*). Se al sesso dell’erudita infatti si deve, almeno in parte, la curiosità e l’interesse che la sua figura ha suscitato, anche di recente, in alcuni studiosi³²⁴, in

³²³ Per rilevare efficacemente il pressoché totale disinteresse dimostrato da Ludwig per un’analisi puntuale e “autonoma” dei frammenti di certa attribuzione basti segnalare il fatto che il più lungo e complesso dei frammenti (F 6) è, nell’“edizione” di Ludwig, totalmente privo non solo di un vero e proprio commento ma anche di una qualsiasi riflessione in proposito (vd. Ludwig 1912-1914, 9-10).

³²⁴ Vd. in particolare Browning 1975, 22: “One would like to know more about Demo, where she lived, how she obtained her knowledge, whether she taught pupils, and so on, for she is a welcome figure in

esso va anche riconosciuto il principale movente di coloro che, mancando evidentemente di considerare gli altri casi, poco numerosi ma ben documentati, di figure femminili di erudite e scienziate, hanno dubitato, senz'alcuna cogente motivazione, della stessa consistenza storica della figura di Demò (vd. *infra*).

5.3.1. *Demò fonte di Tzetze e Eustazio: la circolazione dello scritto di Demò nel XII sec.*

Nelle *Allegoriae Iliadis* e *Odyseae* di Giovanni Tzetze³²⁵ si trovano le principali testimonianze sull'opera di Demò restituiteci dalla tradizione (vd. T 2a-b). Nelle testimonianze tzetziene si riconosce una particolare “considerazione autoriale” della figura di Demò, che, alla luce delle specifiche strategie attuate da Tzetze nel trattamento delle fonti³²⁶, parrebbe presupporre la circolazione, ancora nel XII sec., di uno scritto trasmesso sotto il nome dell'erudita (vd. comm. T 2a-b), dal quale Tzetze sembrerebbe aver attinto almeno alcuni nuclei degli *interpretamenta* proposti nelle *Allegoriae* (vd. comm. F 1; F 6, § 3; F 8).

Tale ipotesi trova un chiaro riscontro nei *Commentari* all'*Iliade* e all'*Odissea* di Eustazio, una delle principali fonti dei frammenti di Demò (vd. F 2, F 4, F 5b, F 6, F 7, e cfr. anche F 1, F 1*, F 4*), ossia nell'opera di un “autore” che aveva accesso a fonti e si rivolgeva a un pubblico del tutto analoghi a, o addirittura coincidenti con, quelli di Tzetze. Eustazio fu infatti, come noto, uno dei più prestigiosi membri della stessa *élite* socio-culturale della Costantinopoli di età comnena (vd. *infra*), alla quale apparteneva, per quanto più tangenzialmente³²⁷, il poco più anziano Tzetze, dell'opera del quale Eustazio ha inoltre certamente tenuto conto, attingendo con tutta probabilità da questa più di uno spunto³²⁸.

La carriera di Eustazio di Tessalonica, “philological and ecclesiastical superstar”³²⁹, è rappresentativa del percorso ecclesiastico-accademico realizzato dai più prestigiosi membri dell'*élite* culturale costantinopolitana dell'epoca. Dopo aver iniziato, come Tzetze (vd. appendice, § 1-2) e la maggior parte degli uomini di lettere del suo

the masculine world of Homeric scholarship” e Dickey 2007, 23 n. 5: “though greatly neglected at present, Demo is worthy of further study, for numerous fragments of her work are preserved, and she offers a rare example of a female scholar”.

³²⁵ Sull'opera tzetziene vd. comm. T 2a-b e appendice, § 2; sulla concezione dell'allegoresi di Tzetze e dei suoi contemporanei vd. *supra*, § 1.2; sul contesto socio-culturale di età comnena in cui s'inserisce l'attività filologico-didattica di Tzetze e per una ricostruzione delle tappe salienti della carriera di quest'ultimo vd. appendice, § 1-2.

³²⁶ Vd. comm. T 2a-b e appendice, § 3.

³²⁷ Poiché non entrò mai a far parte del mondo accademico costantinopolitano e non instaurò un rapporto stabile con uno specifico patrono che ne finanziasse l'attività, pur ricevendo prestigiose commissioni da membri della classe dirigente comnena: vd. appendice, § 1-2.

³²⁸ Sull'impiego delle *Allegoriae* tzetziene nei *Commentari* di Eustazio vd. van der Valk 1971, CXI; CXXXVII. Più in generale sulla presenza di echi/citazioni di opere di Tzetze in quelle eustaziane vd. Conley 2005, 684-685; Cullhed 2014a, 63 (“we know that the much more successful Eustathios of Thessalonike frequently stole from Tzetzes without ever crediting him”); 63 n. 58; Cullhed 2014b, 23; Cullhed 2015, 58.

³²⁹ Vd. Cullhed 2014a, 65.

tempo³³⁰, la propria carriera come γραμματικός³³¹, nell'accezione di insegnante privato di lingua e letteratura, fu nominato μαῖστωρ τῶν ῥητόρων fra il 1168³³² e 1170³³³. È probabilmente questo il periodo in cui produsse, almeno nella loro prima "versione", la maggior parte dei propri lavori filologico-esegetici, fra cui appunto i monumentali *Commentari* (*Parekbolai*) all'*Iliade* e all'*Odissea*. Per quanto riguarda i *Commentari* dedicati ad Omero, Cullhed³³⁴, solo in parte rifacendosi alle osservazioni di van der Valk, sulla base dell'esame dei mss. "autografi"³³⁵, delle numerose note marginali e della titolatura presenti in essi, propone di fissare la produzione di queste opere, nel loro complesso, nel periodo di attività d'insegnante a Costantinopoli, e di collocare invece le diverse fasi di revisione, curate dallo stesso Eustazio, e di cui sarebbero frutto le note di cui si è detto, nel periodo tessalonicense, durante il quale l'erudito mostra di avere a disposizione opere diverse da quelle che aveva impiegato nella fase di stesura del "grosso" dell'esegesi a Costantinopoli³³⁶. Durante il suo periodo costantinopolitano egli fece della sua abitazione un luogo di ritrovo per letterati e uomini di cultura, una sorta di circolo letterario, potendo annoverare fra i suoi allievi alcuni dei protagonisti della vita culturale dell'epoca, come Niceta Coniata, suo fratello Michele e Gregorio Antioco³³⁷. Intorno al 1174 fu nominato vescovo di Mira in Licia, ma quando, in una data vicina al 1177, la ben più prestigiosa sede vescovile di Tessalonica rimase vacante, Eustazio, che per motivi sconosciuti aveva dovuto o voluto ritardare il suo insediamento a Mira, fu invitato dallo stesso imperatore a divenire arcivescovo di Tessalonica³³⁸. Tornò a Costantinopoli intorno nel 1179 e vi restò fino alla morte di Manuele I (1180), ma ritornò alla propria sede arcivescovile di Tessalonica (per restarvi fino alla fine della sua vita, ca. 1195), prima del sacco della città compiuto dai Normanni nel 1185, pur mantenendo costanti e intense relazioni con l'élite politico-culturale costantinopolitana³³⁹.

Marchinus van der Valk, editore del *Commentario* all'*Iliade*, ha identificato una fonte diversa dai *corpora* scolastici a disposizione di Eustazio, sostanzialmente coincidenti con quelli a noi

³³⁰ Vd. Magdalino 1993, 328-329.

³³¹ Vd. Browning 1962, 192; Magdalino 1993, 328; Pontani 2015, 386.

³³² Vd. Pontani 2015, 386.

³³³ Vd. Magdalino 1993, 328.

³³⁴ Vd. Cullhed 2014b, 5-12.

³³⁵ Sulla questione dell'autografia vd. comm. F 2, nn. 2-3 e comm. F 7, nn. 2-4.

³³⁶ Tali opere dunque, con ogni probabilità, non appartenevano alla biblioteca privata di Eustazio, bensì erano consultabili nelle più importanti biblioteche della capitale, prima fra tutte quella imperiale (sulla rarità di cospicue biblioteche private vd. Wilson 1990, 47-48; Magdalino 1993, 323-325; di opinione diversa van der Valk 1976, LXXVII). Sulle fonti delle note, integrazioni e correzioni vergate nei margini dei mss. "autografi" dei *Commentari* vd. comm. F 2*.

³³⁷ Vd. Wilson 1983, 197; Magdalino 1993, 328; Grünbart 2005, 308; Cullhed 2014b, 3; Pontani 2015, 386.

³³⁸ Vd. Wilson 1983, 197; Browning 1962, 193.

³³⁹ Vd. Cullhed 2014b, 5-6.

noti³⁴⁰, per il materiale che l'autore dei *Commentari* attribuisce esplicitamente a Demò³⁴¹. Le considerazioni di van der Valk prendono le mosse dall'ipotesi di Reinhardt (che si discuterà *infra*, § 5.3.2³⁴²), ma se ne discostano radicalmente nel metodo, in quanto fondate sulla puntuale indagine dei testi e su un'attività di *Quellenforschung* svolta sui *Commentari* all'*Iliade* vastissima, ampiamente documentata e spesso capillare, i cui risultati principali risultano non solo oggi ampiamente condivisi ma anche sostanzialmente e analogamente applicabili ai *Commentari* all'*Odissea*³⁴³.

Il fatto che Eustazio abbia derivato quanto riferisce sotto l'*auctoritas* di Demò da una fonte diversa dai *corpora* scolastici a noi noti risulta evidente dal confronto fra i *Commentari* e gli scolî (in cui non c'è traccia di quanto Eustazio trasmette sotto il nome di Demò, fatta eccezione per F 5 [vd. comm. F 5] e forse per F 1 [vd. comm. F 1]). La discrepanza fra quanto Eustazio cita sotto il nome di Demò, *interpretamenta* anche piuttosto estesi e soprattutto complessi (cfr. *supra*, § 5.1 e vd. in particolare F 6), e quanto si trova negli scolî, non pare giustificabile con l'impiego di un *corpus* scolastico *uberior* rispetto a quelli trasmessi dai testimoni superstiti.

Tale ipotesi, cursoriamente proposta dalla Broggiato solo sulla base della menzione di οἱ παλαιοί in F 6³⁴⁴, risulta priva di una qualunque cogente motivazione, nonché decisamente antieconomica. Non è infatti rintracciabile nei *Commentari* eustaziani alcuna corrispondenza biunivoca fra la menzione di οἱ παλαιοί e l'impiego di una fonte specifica, in particolare scolastica. Eustazio usa infatti l'espressione per riferirsi indifferentemente a fonti di natura compilativa, come gli scolî, e a fonti di natura autoriale (in particolare quando ne ha a disposizione più di una per il medesimo o analogo *interpretamentum*), che trasmettano esegesi e/o considerazioni di autori "antichi"³⁴⁵. Oltre a ciò l'ipotesi comporterebbe un decisamente poco probabile fenomeno di caduta sistematica delle esegesi di Demò nella trasmissione dell'ipotetico *corpus uberior* e pare infine ulteriormente sconsigliata dalla considerazione riservata da Eustazio all'"autorialità" di ciò che riferisce sotto il nome dell'erudita (vd. *infra*).

Eustazio non solo cita *nominatim* Demò in più occasioni, ma esprime anche giudizi sulla qualità dell'allegoresi da lei realizzata, definendola ἡ σοφὴ ἀσπίδοποιός ("la dotta ricostruttrice dello scudo": vd. F 6, 30), in relazione all'esegesi dello scudo di Achille, e attribuendole, nel medesimo frammento, la qualifica, certamente qui impiegata in un'accezione elogiativa³⁴⁶, di "filosofo" (ἡ αὐτὴ φιλόσοφος: vd. F 6, 13)³⁴⁷.

³⁴⁰ Sulla questione vd. comm. F 5, in particolare nn. 10-11 e comm. F 6, § 4.5.

³⁴¹ Vd. van der Valk 1971, CXI; 1976, LXXVII.

³⁴² Vd. *infra* Reinhardt 1910, 48-61.

³⁴³ Cfr. Pontani 2005b, 173.

³⁴⁴ Vd. Broggiato 2001, 159 n. 96.

³⁴⁵ Cfr. van der Valk 1971, LXII n. 8; Pontani 2005b, 175; Pagani 2017, *passim* e i casi considerati in comm. F 6, § 1.1 e comm. F 3*.

³⁴⁶ Vd. appendice, § 3 per l'uso al contrario sarcastico della qualifica nelle opere di Tzetze.

Tale reiterato e “qualificato” riferimento alla “persona autoriale” di Demò³⁴⁸ sarebbe assai difficilmente giustificabile laddove Demò fosse stata agli occhi di Eustazio nulla più di uno dei tanti nomi di *auctoritates* di cui brulicano gli scolî, tanto più dal momento che Demò è una donna, cioè un’eccezione quasi assoluta nel panorama dell’esegesi omerica (vd. *supra*): il suo nome, se non si fosse trattato dell’autrice di uno scritto relativamente “noto” e ancora fruibile direttamente all’epoca della composizione dei *Commentari*, avrebbe con buona probabilità patito lo stesso processo di banalizzazione in una versione maschile cui Eustazio sottopone quello di Agallide di Corcira, l’unica altra esegeta di Omero di cui sia rimasta traccia nella tradizione citata dagli scolî e dall’autore dei *Commentari*. Ciò è effettivamente accaduto al nome di Demò in testimoni più tardi dei *corpora* scolastici³⁴⁹.

Andrà inoltre considerata la *forma* in cui alcuni frammenti di Demò sono citati da Eustazio. Si tratta infatti di testi complessi, sul piano formale e contenutistico, che mantengono la loro finitezza, coerenza interna e indipendenza dal contesto in cui sono inseriti (vd. in particolare F 4, F 5b, F 6 e cfr. anche F 1, F 1*, F 4*), nonché una notevole ricchezza di dettagli, evidente nonostante l’intervento compilativo della trasmissione eustaziana (cfr. in particolare comm. F 4 e comm. F 6), difficilmente compatibili con la natura particolarmente interventista e “tradente” del processo di compilazione che ha prodotto gli scolî o altre raccolte di materiali esegetici frutto di compilazione più o meno meccanica³⁵⁰.

Da tutto quanto osservato finora sulla natura delle citazioni eustaziane degli *interpretamenta* di Demò, sembra potersi ricavare un chiaro indizio dell’impiego da parte di Eustazio di una fonte di “prima mano” per quanto riferito sotto il nome dell’erudita (e forse anche per altri materiali non esplicitamente attribuiti: vd. comm. F 1, introd. a comm. FF*, comm. F 1* e F 4*), ossia di uno scritto, con ogni probabilità di natura monografica (vd. *infra*, § 5.3.2), circolante sotto il nome di Demò, seppur magari in una forma epitomata, e non di estratti già confluiti in un’opera compilativa.

Dunque, sulla base delle informazioni ricavabili dalla lettura dei *Commentari* eustaziani, delle testimonianze fornite dai contemporanei di Eustazio, Michele Italico (vd. comm. T 3) e soprattutto Tzetze (vd. *supra* e comm. T 2a-b), del debito non trascurabile che quest’ultimo sembrerebbe aver contratto nei confronti di materiale che le fonti attribuiscono a Demò,

³⁴⁷ Vd. comm. F 6, § 1.4.

³⁴⁸ Che si rivela tra l’altro molto difficilmente compatibile con un qualunque tentativo di identificazione biunivoca fra la menzione, generica e collettiva, degli Ἀλληγορηταί e la citazione dell’opera di Demò, proposta da van der Valk (1979, 144 *ad. loc.*) in relazione a Eustath. *ad Il.* 122, 46-123, 32 e Eustath. *ad Il.* 828, 43-49, laddove la “formula” Ἀλληγορηταί, in piena coerenza con la sua natura *collettiva*, risulta piuttosto impiegata da Eustazio per la citazione di una raccolta di materiale allegorico di natura drasticamente compilativa (sulla natura della/e fonte/i di buona parte dei numerosi estratti allegorici eustaziani vd. *infra*, § 5.3.2) o per l’impiego e/o la combinazione di più fonti, tutte allegoriche, in un unico *interpretamentum* (per la discussione della questione vd. comm. F 4*).

³⁴⁹ Per una specifica trattazione della questione vd. comm. F 6, § 1.4. Sulla figura di Agallide vd. Pagani 2006 e comm. T 1 e T 3, con particolare riferimento all’esegesi omerica di Agallide vd. comm. F 6, § 1.3.

³⁵⁰ Vd. gli esempi di prodotti editoriali citati *supra* in § 5.2.

sembra potersi ritenere opzione decisamente più probabile che nell'ambiente dei professori-eruditi della Bisanzio di XII sec. circolasse ancora, in una qualche forma (forse epitomata), uno scritto di Demò, il σύγγραμμα menzionato da Tzetze (vd. T 2b), magari in un manoscritto che raccoglieva le opere dei quattro "allegoristi"³⁵¹ citati nelle testimonianze tzetziene, Palefato, Cornuto, Eraclito e Demò, con ogni probabilità consultabile in una delle prestigiose biblioteche "pubbliche" costantinopolitane³⁵², poi perduto, forse durante la tragica "conquista latina" del 1204 (vd. comm. T 2a-b), e che direttamente da questo abbiano attinto sia Tzetze, sia Eustazio.

5.3.2. La natura dello scritto di Demò

Come già accennato (vd. *supra*, §§ 5.2 e 5.3), gli studi dedicati, fra la fine dell'800 e i primi decenni del '900, alla figura di Demò sono stati pesantemente influenzati da una serie di schemi e categorie, solo in parte oggi superati, che si basavano essenzialmente su dati extra-testuali e che non trovano alcun effettivo riscontro nell'analisi puntuale di quanto la tradizione trasmette sotto il nome di Demò, materiali che, come già ricordato, sono stati finora quasi totalmente ignorati (vd. *supra*, § 5.2 e *infra*).

L'attribuzione del commentario trasmesso dal ms. Vindobonense, che si è visto essere del tutto priva di alcun fondamento testuale, nonché decisamente sconsigliata dall'indagine sui frammenti certi (vd. *supra*, § 5.2), e le considerazioni sulla datazione e l'ispirazione filosofico-culturale dell'esegesi di Demò che si sono affermate nella storia degli studi esclusivamente sulla base di tale attribuzione, non sono infatti le uniche idee di natura essenzialmente "pregiudiziale" che sono state formulate in merito alla figura dell'erudita.

Si può anzi dire che l'attribuzione dello scritto Vindobonense ha in qualche modo completato, ponendovi una sorta di sigillo, una concezione della figura di Demò elaborata in precedenza o in contemporanea ai lavori di Ludwich, che, pur parzialmente diversa nei risultati rispetto a quelli proposti da quest'ultimo, ne condivideva sostanzialmente il "metodo", in particolare in termini di considerazione estremamente parziale e impressionistica del fenomeno dell'allegoresi, dei processi di trasmissione del materiale esegetico antico, nonché nella più o meno totale mancanza di specifica attenzione per l'unico vero *dato*, ossia il testo dei frammenti certi.

Come si è detto, la sola sostanziale eccezione rispetto a tale scenario, ossia la voce enciclopedica curata da Kroll nella *RE* (1918), è stata sostanzialmente ignorata (vd. *supra*, § 5.2) e anche buona parte delle riflessioni appena menzionate e che si tratteranno di seguito,

³⁵¹ Per la parziale sovrapposizione fra esegesi allegorica ed evemeristico-palefatea nella concezione bizantina vd. *supra*, § 2.

³⁵² Per la discussione della questione e il superamento delle motivazioni addotte da van der Valk (1976, LXXVII) a sostegno dell'ipotesi che lo scritto di Demò facesse parte della biblioteca privata di Eustazio vd. comm. F 2* (e cfr. comm. T 2a-b).

insieme a quelle connesse all'attribuzione dello scritto Vindobonense, si è affermata e risulta sostanzialmente invalsa, dal momento che non è più stata sottoposta a specifico vaglio critico.

Hermann Usener, primo che si sia occupato, per quanto cursoriamente, di Demò, sulla base della testimonianza trasmessa dal lessico *Suda* (vd. T 1), formulò una tanto complessa quanto sostanzialmente aleatoria teoria, secondo la quale il nome dell'erudita sarebbe stato uno pseudonimo femminile inventato da un uomo, autore dello scritto dal quale sarebbero poi stati attinti i frammenti che la tradizione trasmette sotto il nome di Demò, mentre la menzione della Demò γραμματική nella testimonianza di Michele Italico (vd. T 3) sarebbe stata frutto di una pura ed estemporanea invenzione dell'erudito bizantino³⁵³.

L'ipotesi di Usener, che nega ogni consistenza storica alla figura di Demò, si basava su una serie di equivoci nella lettura e nella conoscenza delle fonti, in particolare sul loro processo di formazione, ora del tutto superata, e si rivela pertanto priva di un qualunque fondamento testuale; essa era inoltre pressoché esclusivamente scaturita dalla considerazione che la notizia di una donna autrice di un'opera di esegesi omerica fosse tanto “neu und überraschend” (“nuova e sorprendente”) da essere necessariamente il frutto di un'invenzione.

Esclusivamente sulla base dell'ipotesi dello pseudonimo (parzialmente condivisa da Reinhardt³⁵⁴), la cui totale inconsistenza, già rilevata da Ludwig, Kroll e Severyns³⁵⁵, laddove non sussiste alcun fondato motivo per dubitare della storicità di Demò, verrà ampiamente dimostrata in sede di commento a T 1 (vd. comm. T 1 e cfr. comm. T 3), e del fatto che l'esegesi trasmessa sotto il nome dell'erudita fosse di natura allegorica, Usener proponeva per l'autore di quanto la tradizione associa al nome Demò una datazione non anteriore al IV sec. d.C., in quanto questo sarebbe stato il periodo in cui meglio si sarebbe potuta collocare la combinazione di esegesi allegorica, sostanzialmente concepita come fenomeno prettamente neoplatonico, e divulgazione di un'opera sotto uno pseudonimo che secondo Usener coinciderebbe con il nome di una Sibilla (vd. comm. T 1)³⁵⁶.

I frammenti trasmessi sotto il nome di Demò furono poi oggetto di una sommaria considerazione, limitata ad una nota a piè di pagina, da parte di Schrader³⁵⁷. Questi, già influenzato dalla collocazione della produzione di Demò in un contesto neoplatonico tardoantico proposta da Usener (vd. *supra*), interpretava la presenza della lettura allegorico-paretimologica del nome di Crono come κορόνους e τέλειος νοῦς nello scolio D che trasmette F 3 come sicuro indizio della compilazione/riproposizione di materiali plotiniani da parte di Demò. Come si mostrerà nel dettaglio in sede di commento al frammento in questione (vd. comm. F 3), non esiste in realtà alcuna coincidenza biunivoca fra quanto si legge nello scolio,

³⁵³ Vd. Usener 1873, 414-417. Per l'interpretazione della testimonianza di Michele Italico e la discussione delle informazioni che si possono desumere da questa vd. comm. T 3.

³⁵⁴ Vd. in comm. T 1 Reinhardt 1910, 57.

³⁵⁵ Vd. in comm. T 1 Ludwig 1912-1914, 55-60; Kroll 1918, 331-332; Severyns 1924, 715-723.

³⁵⁶ Per la motivazione della datazione vd. Usener 1873, 417.

³⁵⁷ Vd. Schrader 1880-1890, 409 n. 4.

forse nemmeno integralmente associabile all'*auctoritas* di Demò, e il passo di Plotino menzionato da Schrader³⁵⁸.

Se quella trasmessa in F 3 veniva surrettiziamente etichettata da Schrader come allegoresi neoplatonica, allo stesso modo quanto si legge in F 5 e F 6 era definito *tout court* come “allegoriae Stoicorum ad instar institutae”, secondo una visione certamente compromessa dalla *vulgata*, decisamente diffusa ai tempi di Schrader e oggi non del tutto superata (vd. *supra*, § 4), che voleva l'allegoresi “fisica” (senza alcun tipo di distinzione) fenomeno tipicamente se non esclusivamente stoico. Riconoscendo poi in F 4 e F 8 interpretazioni di natura astronomica, Schrader, ignorando il carattere fortemente unitario ed omogeneo che è possibile desumere da una puntuale analisi dei frammenti di Demò (vd. *supra*, § 5.1), riteneva che l'erudita fosse stata un “compendii variorum allegoretarum placita continentis auctor”, quindi che la sua opera fosse un “contenitore”, in cui erano state raccolte, in epoca tarda, interpretazioni di natura allegorica dall'origine e dall'impostazione eterogenee.

Proprio alla luce di tali considerazioni Schrader non trovava particolarmente problematica l'attribuzione a Demò dello scritto Vindobonense (vd. *supra*, § 5.2). Egli era infatti già preventivamente convinto, su basi, come si è appena visto, sostanzialmente aleatorie e pregiudiziali, che l'opera di Demò fosse una grande raccolta di materiale allegorico eterogeneo (stoico, neoplatonico e astronomico), e pertanto la natura chiaramente compilativa ed eterogenea del commentario Vindobonense, unitamente al chiaro influsso stoico e forse neoplatonico che ne connota la *facies* complessiva (vd. *supra*, § 5.2), si adattava perfettamente all'ipotesi da lui precedentemente e surrettiziamente formulata sull'opera di Demò³⁵⁹.

Ampia considerazione all'opera di Demò, per quanto ancora una volta priva di un'effettiva analisi preliminare e autonoma dei frammenti certi, è stata poi riservata da Reinhardt³⁶⁰. L'impostazione dell'indagine svolta da Reinhardt, che accoglieva la proposta di datazione al tardoantico e della collocazione in un ambito d'influsso neoplatonico formulata da Usener sulla base della teoria del pseudonimo (vd. *supra*)³⁶¹, ossia sul carattere fittizio della persona autoriale di Demò (anch'esso sostanzialmente condiviso da Reinhardt³⁶²), e che era con ogni probabilità a conoscenza delle riflessioni di Schrader, si rivela in ogni caso del tutto analoga a quella dei due contemporanei, in particolare in termini di concezione del fenomeno allegorico, come prettamente filosofico e quasi biunivocamente associato a contesti d'ispirazione stoica o neoplatonica, nonché nella considerazione dell'interpretazione allegorica, specialmente di tipo

³⁵⁸ Cfr. già Kroll 1918, 331.

³⁵⁹ Vd. la “cronaca” della discussione tenutasi in merito fra Schrader e Ludwig, riportata da quest'ultimo (vd. Ludwig 1912-1914, 66-70; 74-82).

³⁶⁰ Vd. Reinhardt 1910, 48-80.

³⁶¹ Vd. Reinhardt 1910, 48-49.

³⁶² Vd. in comm. T 1 Reinhardt 1910, 57.

“fisico”, come un insieme sostanzialmente omogeneo e tipicamente connesso alla speculazione stoica (vd. invece *supra*, §§ 1.3.1.1 e 4)³⁶³.

Reinhardt dunque, pur negando decisamente la bontà dell’attribuzione del commentario Vindobonense (vd. *supra*, § 5.2), non solo, accogliendo la proposta di Usener, ha contribuito a consolidare l’idea di una collocazione in un contesto tardoantico e neoplatonico della produzione di Demò, ma soprattutto ha proposto una ricostruzione (di certo pregiudizialmente influenzata da tale datazione tarda³⁶⁴) dello scritto al quale dovevano appartenere in origine i frammenti che la tradizione associa al nome di Demò sostanzialmente analoga a quella che si riconosce nel commentario Vindobonense, che lo stesso Reinhardt aveva energicamente bollato come affatto incompatibile con il materiale che la tradizione associa al nome dell’erudita (vd. *supra*, § 5.2 e *infra*).

Reinhardt proponeva infatti di considerare l’opera di Demò come un vasto commentario nel quale sarebbe stato riportato e rielaborato materiale allegorico di tipo fisico-astronomico precedente, in particolare d’ispirazione stoica, per lo più a sua volta derivato da un *corpus* frutto di compilazione di materiale esegetico esclusivamente allegorico dedicato ai poemi omerici, nel quale dovevano essere però confluite anche riflessioni risalenti agli scienziati-filosofi presocratici e alle opere platoniche³⁶⁵. Più specificamente, secondo Reinhardt³⁶⁶, la cui ipotesi è in generale condivisa da van der Valk³⁶⁷ (il quale però si rivela poi, in relazione ai singoli casi testuali decisamente più prudente: vd. *infra*), Eustazio non solo avrebbe derivato da Demò molto più di quanto non dichiarare esplicitamente, secondo una prassi molto frequente negli autori antichi, ma addirittura la quasi totalità delle allegoresi di tipo fisico riportate nei *Commentari* deriverebbe dal lavoro dell’erudita.

L’ipotesi di Reinhardt³⁶⁸ si basa sostanzialmente sull’assunto che per la stragrande maggioranza gli estratti allegorici, in particolare quelli di tipo “fisico”, inseriti nei *Commentari* eustaziani dovessero essere stati attinti da Eustazio, sostanzialmente in blocco e tali quali, da un’unica fonte. Quest’ultima doveva essere un vasto commentario di impianto allegorico³⁶⁹, il che risulta evidente sia dalla quantità di tale materiale, sia dalla forma, chiaramente frutto di compilazione, in cui si presentano molti degli *interpretamenta* allegorici proposti da Eustazio.

³⁶³ Cfr. in particolare Reinhardt 1910, 57-58.

³⁶⁴ Che relega l’erudita in un’epoca caratterizzata ormai da un lavoro esegetico prevalentemente di raccolta, sintesi, sistemazione del materiale precedente, piuttosto che di produzione “originale” (vd. *infra*), nonché in effetti genericamente influenzato dal neoplatonismo, soprattutto in relazione all’interpretazione del testo poetico.

³⁶⁵ Vd. Reinhardt 1910, 48-80, in particolare 48-58.

³⁶⁶ Vd. Reinhardt 1910, 48-50.

³⁶⁷ Vd. van der Valk 1971, CXI; van der Valk 1976, LXXVII.

³⁶⁸ Vd. in particolare Reinhardt 1910, 36-58.

³⁶⁹ Vd. soprattutto Reinhardt 1910, 36-47.

Tale convinzione derivava però a Reinhardt dall'osservazione che gli estratti allegorici in questione solo talvolta e solo parzialmente coincidevano con quanto reperibile nel *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto, nelle *Questioni omeriche* di Eraclito, nel *De Homero* dello Ps.-Plutarco e nelle *Questioni omeriche* di Porfirio, dal che egli deduceva surrettiziamente che Eustazio non avesse impiegato *mai* tali fonti nella “composizione” degli estratti allegorici dei *Commentari*, laddove van der Valk ha invece puntualmente rivelato il contrario (vd. *infra*). D'altra parte la presenza nel testo dei *Commentari* di elementi coincidenti con quanto si legge nei lavori appena citati suggeriva l'esistenza di un qualche rapporto fra questi e gli estratti eustaziani. L'unica soluzione che Reinhardt riteneva possibile, in quanto aprioristicamente convinto che tali estratti dovessero derivare da un'unica fonte (vd. *supra*), per l'esistenza di nuclei che accomunano il materiale allegorico eustaziano con quanto si trova nell'opera di Eraclito e dello Ps.-Plutarco (ma anche di Cornuto e in parte di Porfirio), era che nella “fonte unica” del materiale allegorico eustaziano fosse già confluita, in un precedente processo di compilazione, quella raccolta di materiale allegorico, di cui si è detto in precedenza (vd. *supra*, § 5.2), già individuata come fonte comune per le opere autoriali, per quanto compilative, sopra menzionate (in particolare di Cornuto, Eraclito e Ps.-Plutarco)³⁷⁰.

Infine, sulla base di alcune analogie, per lo più del tutto generiche o comunque spiegabili secondo molteplici scenari e talvolta derivate da un almeno parziale fraintendimento del senso di alcune espressioni (vd. *infra*), che Reinhardt riteneva di rintracciare fra i frammenti trasmessi sotto il nome di Demò e alcuni degli estratti allegorici eustaziani fin qui menzionati³⁷¹, egli proponeva di ipotizzare che la “fonte unica” dei materiali allegorici dei *Commentari*, ossia il vasto commentario compilativo in cui era confluita la raccolta fonte di Eraclito e dello Ps.-Plutarco (vd. *supra*), fosse l'opera di Demò³⁷².

Per quanto Reinhardt proponga quest'ultima come un'ipotesi (“*forte ipsa Demo sit illius operis habenda auctor*”), egli la impiega poi come esclusiva giustificazione per l'attribuzione a Demò della quasi totalità dei materiali allegorici compilati da Eustazio nei *Commentari*³⁷³, generando un evidente circolo ermeneutico. Partendo da tale assunto egli considera attinti dall'opera di Demò anche *interpretamenta* che Eustazio cita sotto il nome di altre *auctoritates*, e che evidentemente questi attingeva da fonti distinte (vd. *infra*), facendo così dell'(ipotetica) opera di Demò una sorta di raccolta dossografico-allegorica, prettamente compilativa, grande bacino collettore dei più disparati ed eterogenei materiali esegetici, accomunati essenzialmente solo dall'impostazione prevalentemente allegorica, fra i quali,

³⁷⁰ Vd. Reinhardt 1910, 57-58.

³⁷¹ Vd. Reinhardt 1910, 48-58.

³⁷² Vd. Reinhardt 1910, 50: “atqui ab Eustathio esse solo proficiscendum patet, quippe qui censendus sit pro more suo compilandi multo etiam plura quam adscriptio nomine auctoris indicaverit e Demus opere in usum suum convertisse. item ab Eustathio solo nobis expectanda argumenta sunt, (...). itaque cum longe plurimas de Eustathianis allegoriis ex uno eodemque opere desumptas esse supra demonstraverimus, videndum iam, num forte ipsa Demo sit illius operis habenda auctor”.

³⁷³ Vd. Reinhardt 1910, 48-80.

sempre secondo Reinhardt, un ruolo non indifferente dovevano aver ricoperto considerazioni in origine elaborate da Cratete di Mallo³⁷⁴.

Gli inaggirabili punti deboli della teoria di Reinhardt ricadono in due ordini di questioni:

- 1) la ricostruzione delle fonti impiegate da Eustazio nella composizioni dei *Commentari* e le modalità del loro impiego da parte dell'autore;
- 2) l'effettiva analogia/compatibilità fra quanto la tradizione trasmette sotto il nome di Demò e ciò che andrebbe ascritto alla sua opera nello scenario ipotizzato da Reinhardt.

1) Risulta decisamente probabile, se non certo, che buona parte dei materiali allegorici inseriti da Eustazio nei *Commentari* sia stata da questi attinta da una o più fonti di natura prettamente compilativa, sostanzialmente coincidenti con quelle già individuate come fonti principali del commentario Vindobonense (vd. *supra*, § 5.2), di *interpretamenta* allegorici compilati negli apparati scolastici, nonché di altre raccolte/opere esegetiche d'impianto prevalentemente allegorico e frutto di compilazione, per quanto in qualche modo connotata in senso "unitario/autorale", prodotte in ambito bizantino, come il commentario anonimo dedicato all'interpretazione allegorica della *Teogonia* esiodea³⁷⁵, quello alla stessa opera esiodea di Giovanni Diacono Galeno³⁷⁶, e le *Allegoriae Iliadis e Odysseae* di Tzetze³⁷⁷ (cfr. *supra*, § 5.2)³⁷⁸. Pare inoltre piuttosto pacifico³⁷⁹ che in questa/e fonte/i siano confluiti i materiali già compilati in quella raccolta di *interpretamenta* allegorici, fonte comune del *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, del *De Homero* dello Ps.-Plutarco e dell'*Anthologium* di Stobeo³⁸⁰ (cfr. *supra*, § 5.2). D'altra parte sembra difficilmente discutibile che, come rilevato da van der Valk, Eustazio avesse a disposizione ed abbia effettivamente impiegato per la compilazione dei materiali allegorici *anche* opere di natura monografico-autoriale, seppur già frutto di compilazione: non sembra in particolare esserci dubbio

³⁷⁴ Vd. Reinhardt 1910, 59-80, in particolare 61. Per la specifica discussione della questione vd. comm. F 6, § 4.2.2.

³⁷⁵ Vd. *supra* in § 5.2 l'edizione di Flach 1876, 22-25; 367-413.

³⁷⁶ Vd. *supra* in § 5.2 Pontani 2015, 376-377 con bibliografia. Per l'edizione vd. Flach 1876, pp. 293-365.

³⁷⁷ Vd. *supra* § 5.2 e cfr. comm. T 2 e appendice, §§ 2-3.

³⁷⁸ Doveva con ogni probabilità trattarsi di una o più raccolte di materiale allegorico prevalentemente orientato in senso fisico, probabilmente di origine anche eterogenea ma complessivamente reinterpretato in un'ottica nettamente influenzata dallo stoicismo, e forse ulteriormente riconsiderato in chiave neoplatonica, in cui andrà o andranno verosimilmente riconosciuta/e una delle fonti principali dei lunghi e compositi estratti di allegoresi cosmologico-teologica e almeno parte di quelli di natura "etico-psicologica" dei *Commentari*. Per uno scenario simile ipotizzato da van der Valk in relazione agli estratti mitografici dei *Commentari*, che l'editore suppone derivati da una o più raccolte di materiale mitografico oggi non più disponibili vd. van der Valk 1976, LXXVI.

³⁷⁹ Vd. i singoli casi trattati in comm. F 1; F 5; F 7.

³⁸⁰ Vd. *supra* in § 5.2 Diels 1879, 88-99; Reinhardt 1910, 1-21; Ramelli 2003, 42-43; Pontani 2005a, 25-26, con ulteriore bibliografia.

sull'impiego eustaziano dell'opera di Eraclito, dello Ps.-Plutarco e di Porfirio³⁸¹. Infine, la puntuale e spesso capillare indagine svolta da van der Valk sui *Commentari* all'*Iliade* (cfr. *supra*), oltre a rivelare l'uso di una grande quantità di opere, compilative e d'autore, anche prestigiose, nella composizione dell'opera³⁸², ha chiaramente svelato alcune delle principali dinamiche che caratterizzano la "compilazione" eustaziana, le quali disinnescano drasticamente uno dei principali assunti di Reinhardt, ossia che gli estratti dei *Commentari* da lui presi in esame non potessero essere stati "assemblati" da Eustazio, ma che questi dovesse averli attinti pressoché tali e quali da un'unica fonte (vd. *supra*). È stato infatti messo in luce come Eustazio, che non è un compilatore meccanico, abbia variamente "trattato" il testo delle proprie fonti, in alcuni casi limitandosi a riprodurlo, in altri tagliandolo, ricomponendolo, integrandolo e/o modificandolo *suo Marte*³⁸³. Alla luce di tale scenario, significativamente van der Valk, che pure in parte segue la visione di Reinhardt (cfr. *supra*), la ridimensiona mettendo in guardia sul fatto che questi ha ritenuto di far risalire all'opera di Demò, in quanto "unica fonte allegorica" (vd. *supra*), anche materiali per i quali non solo è possibile individuare un'altra delle fonti, allegoriche o meno, che sicuramente Eustazio ha impiegato per la composizione dei *Commentari* o nei quali si possono riconoscere estemporanei *additamenta* eustaziani³⁸⁴, ma che sono anche esplicitamente attribuiti ad altri autori dallo stesso Eustazio³⁸⁵.

2) Le pretese analogie con quanto la tradizione trasmette sotto il nome di Demò, sulla base delle quali Reinhardt propone di individuare nello "scritto di Demò" la "fonte unica" degli estratti allegorici dei *Commentari*, specificamente discusse in sede di

³⁸¹ Per l'opera di Eraclito vd. van der Valk 1971, CXI (in particolare n. 4); per le opere plutarchee e pseudo-plutarchee vd. van der Valk 1971, CV-CVI; per quella di Porfirio (che l'editore dei *Commentari* all'*Iliade* ritiene impiegata da Eustazio *direttamente*, anche per la citazione di materiali che dalla stessa erano già confluiti nei *corpora* scolastici) vd. van der Valk 1971, LXIV. Sulla circolazione dell'opera di Cornuto, Eraclito e Palefato nell'ambiente erudito della Bisanzio del XII sec. vd. comm. T 2. D'altra parte un parallelo significativo per la compilazione/composizione degli estratti allegorici dei *Commentari* di Eustazio può certamente riconoscersi nella produzione delle *Allegoriae* di Tzetze (a sua volta opera senza dubbio nota ad Eustazio e da questi consultata in più di un'occasione: vd. van der Valk 1971, CXI con n. 6). Nell'opera tzetiana infatti solo parte del materiale deriva dalle fonti autoriali esplicitamente citate da Tzetze (Palefato, Cornuto, Eraclito e Demò [cui si aggiunge Psello]: vd. T 2a-b), la stragrande maggioranza dei restanti *interpretamenta* doveva invece verosimilmente derivare da una o più raccolte di materiale allegorico di carattere compilativo, più o meno meccanico (sulle *Allegoriae* di Tzetze cfr. comm. T 2 e appendice, §§ 2-3).

³⁸² Vd. van der Valk 1971, XLVII-XLVIII; LI; LIX-CXVI; 1976, XLI-LXXVII.

³⁸³ Vd. van der Valk 1963-1964, I, 14; van der Valk 1971, XII-XVIII; LIX-LX; Pagani 2017, *passim* e quanto osservato in comm. F 5; F 1*; F 2*; F 3*.

³⁸⁴ Vd. van der Valk 1971, CXI n. 3: "Admonemus interdum partes locorum, qui apud Reinhardt Demoni attribuntur, ex aliis fontibus haustas esse. (...)". Nella stessa nota van der Valk segnala come almeno parte di Eustath. *ad Il.* 86, 45-87, 41, integralmente attribuito a Demò da Reinhardt (1910, 90-92), consiste in materiali che con ogni probabilità Eustazio ha attinto dall'opera di Ateneo (fonte frequentemente impiegata dal filologo bizantino: vd. van der Valk 1971, LXXIV) ed ha arricchito con "autonome" notazioni; vd. inoltre nota successiva.

³⁸⁵ Vd. e.g. i casi relativi all'opera di Eraclito segnalati da van der Valk (1971, CXI n. 4).

commento ai singoli frammenti³⁸⁶, si rivelano del tutto analoghe a quelle, invocate da Ludwich per l'attribuzione a Demò del commentario Vindobonense (vd. *supra*, § 5.2), che lo stesso Reinhardt definiva “argumenta e fortuita et levi fragmentorum similitudine petita”³⁸⁷. La ricca congerie di passi dell'opera eustaziana che Reinhardt riteneva attinti dallo scritto di Demò si presenta composta da testi certamente prodotto di una più o meno meccanica compilazione. Alcuni di questi risultano verosimilmente frutto di più fasi di compilazione successive, sono caratterizzati da uno scarso approfondimento, dalla sovrabbondanza di associazioni allegoriche, talvolta semplicemente giustapposte le une alle altre, nonché reciprocamente concorrenti, e sembra pertanto pacifico, anche grazie al confronto con altri testi in cui si riconosce l'impiego di una fonte comune, che essi siano stati attinti da Eustazio dalla/e fonte/i compilativa/e di cui si è appena detto (vd. *supra*, 1)³⁸⁸; anche in questi casi, però, spesso si riconosce l'estemporaneo intervento eustaziano in termini di rimaneggiamento (tagli e ricomposizioni) e inserzioni, che possono consistere nell'aggiunta di un autonomo commento e/o considerazione dell'autore oppure nell'interpolazione di citazioni tratte da fonti differenti, anche autoriali³⁸⁹. In altri casi i testi considerati da Reinhardt sono invece, in tutto o in parte, il frutto della compilazione di più fonti (prettamente compilative e/o autoriali) realizzata dallo stesso Eustazio³⁹⁰ o ancora di una vera e propria “riscrittura” o produzione eustaziana, composta a partire dalla fusione e dal rimaneggiamento di varie fonti, in particolare di

³⁸⁶ Vd. comm. F 1 n. 50; F 5; F 6, § 1.1 n. 29 e § 4.2.2; F 1*; F 2*; F 3*; F 4*.

³⁸⁷ Vd. *supra* Reinhardt 1910, 49.

³⁸⁸ Vd. *supra* in § 5.2 l'estesa e composita interpretazione allegorica della congiura tramata da Era, Poseidone e Atena ai danni di Zeus (vd. *Il.* 1, 391-406), riferita, sotto l'*auctoritas* degli Ἀλληγορηταί (vd. *supra*, § 5.3.1 e *infra*), da Eustazio (vd. Eustath. *ad Il.* 122, 46-123, 32) e da questi attinta almeno per la massima parte da una fonte di natura compilativa comune a quella di *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 399, pp. 22, 1-23, 20 e dello *Sch. ex. Il.* 399-406 (cfr. anche An. Corn. *Theol. Graec.* 17, 26, 23-27, 18; Heracl. *Quaest. Hom.* 25), seppur rimaneggiata e “contaminata” con riflessioni autonome e inserzioni di citazioni tratte da altre fonti (vd. van der Valk 1971, 189-190 ap. *ad loc.*), che Reinhardt inserisce fra i testi che Eustazio avrebbe attinto dallo scritto di Demò (vd. Reinhardt 1910, 36-39), nonostante le indiscutibili coincidenze, a tratti *verbatim*, fra l'estratto eustaziano in questione e il testo del commentario Vindobonense che Reinhardt negava vigorosamente potesse essere attribuito all'erudita (vd. *supra*, § 5.2). Vd. inoltre Reinhardt 1910, 45-47 per la proposta di attribuzione a Demò dell'ancor più estesa e composita interpretazione allegorica della Teomachia di *Il.* 20 (vd. Eustath. *ad Il.* 1196, 37-1197, 21), chiaramente frutto di compilazione e nella quale sono evidentemente confluiti materiali già compilati nelle opere di Eraclito (vd. *Quaest. Hom.* 53-58), dello Ps.-Plutarco (*Vit. Hom.* II 102) e di Porfirio (vd. *Quaest. Hom. ad Il.* 20, 67-180, pp. 240, 14-242, 16 Schrader, con Schrader 1880-1890, 396-397, sulla derivazione degli *interpretamenta* di Eraclito, Ps.-Plutarco e Porfirio da una fonte comune stoico/stoicheggiante; cfr. anche Pontani 2005a, 219 n. 159); deriva esclusivamente dallo scenario proposto da Reinhardt il riferimento di Pontani (2005a, 14; 219 n. 159) al possibile ruolo di “fonte intermedia” dell'opera di Demò fra le esegesi della Teomachia appena menzionate e quanto proposto nei *Commentari* eustaziani (vd. *infra*). Vd. inoltre i casi trattati in comm. F 1; F 5; F 7; F 1*; F 2*.

³⁸⁹ Vd. e.g. in comm. F 7 la citazione di Eschilo in Eustath. *ad Od.* 1597, 62-1598, 3; in comm. F 1* la citazione platonica in Eustath. *ad Il.* 695, 8; in comm. F 2* le citazioni platoniche e aristoteliche in Eustath. *ad Il.* 697, 10-15.

³⁹⁰ Vd. i casi trattati in comm. F 1*, F 2* e F 4*.

natura autoriale³⁹¹. Nessuna di tali caratteristiche formali, tutte in un modo o nell'altro connesse a processi di più o meno drastica compilazione, e associate da Eustazio ad “*auctoritates*” collettive³⁹², pare potersi riconoscere nei testi che lo stesso Eustazio e le altre fonti associano esplicitamente al nome di Demò, che si segnalano al contrario per organicità e coerenza interna, tali da non suggerire e forse nemmeno autorizzare l'ipotesi che siano il prodotto di un'opera di compilazione, meccanica o meno (vd. *supra*, § 5.1 e *infra*)³⁹³.

Nonostante la teoria di Reinhardt sull'opera di Demò “fonte unica” dei materiali allegorici eustaziani e pertanto vasto commentario di natura compilativa (vd. *supra*) si riveli dunque priva di alcun fondamento, se non addirittura incompatibile con i dati testuali a disposizione, essa, mai sottoposta a specifico vaglio critico, ha concorso, insieme alla proposta di attribuzione a Demò del commentario Vindobonense formulata da Ludwich (vd. *supra*, § 5.2), a consolidare e diffondere l'idea di Demò come figura tarda, influenzata direttamente dal neoplatonismo e probabilmente dal cristianesimo, autrice/autore (vd. *supra*) di un'ampia e variegata raccolta, bacino di materiali allegorici (e non solo) dall'origine eterogenea, collettore e fonte intermedia, attraverso la quale sarebbe stata trasmessa ad Eustazio, e forse all'intero medioevo bizantino, un'ampia gamma di *interpretamenta* allegorici prodotti dall'età arcaica a quella imperiale, in particolare allegoresi e interpretazioni di tipo fisico-cosmologico fortemente influenzate dallo stoicismo e dal neoplatonismo, nonché buona parte della *presunta* produzione cratetea (vd. *supra*).

Si basano infatti *esclusivamente* sulla citazione dei lavori di Ludwich e Reinhardt (vd. *supra*) le cursorie considerazioni di Erbse³⁹⁴, Lévêque³⁹⁵, Browning³⁹⁶, Cesaretti³⁹⁷, Pontani³⁹⁸ e della

³⁹¹ Vd. e.g. Eustath. *ad Il.* 973, 55-62 in cui van der Valk (1979, 598 ap. *ad loc.*) ha riconosciuto la probabile “produzione eustaziana” di un'allegoresi composta tramite la commistione e rielaborazione di nuclei allegorici con ogni verosimiglianza attinti dalle *Questioni omeriche* di Eraclito (vd. *Quaest. Hom.* 39) e/o dalle *Allegoriae Iliadis* di Tzetze (13, 15-17) combinati a riflessioni tratte da opere platoniche, il tutto riconsiderato in un'ottica che parrebbe fondere principi d'ispirazione platonico-neoplatonica a considerazioni chiaramente influenzate dal cristianesimo; e i casi trattati in comm. F 2* e F 3*.

³⁹² Sull'attribuzione agli Ἀλληγορηταί di Eustath. *ad Il.* 123, 8-30 vd. *supra* e § 5.3.1; per la stessa menzione in Eustath. *ad Il.* 828, 44-49 vd. comm. F 4*; per la formula οἱ παλαιοί vd. *supra*, § 5.3.1 e comm. F 6, § 1.1 nn. 8; 40; F 3*.

³⁹³ Per l'approfondimento della discussione delle proposte di attribuzione a Demò di estratti dell'opera eustaziana formulate da Reinhardt cfr. *supra* e vd. introd. a comm. FF* e comm. F 1 n. 50; F 5; F 6, § 4.2.2; F 7; F 1*; F 2*; F 3*; F 4*.

³⁹⁴ Vd. Erbse 1950, 2 con nn. 3-4, il quale, citando le tesi di Ludwich e Reinhardt (vd. *supra*) sulla collocazione tardoantica e in ambito neoplatonico della figura di Demò e sul carattere compilativo dell'opera dell'erudita, in cui sarebbero stati raccolti *interpretamenta* allegorici di diversa provenienza, per lo più stoica e neoplatonica, nonché cratetea, aggiunge un'autonoma riflessione (vd. Erbse 1950, 2 n. 3) sulla menzione dell'associazione allegorica fra Zeus e ἡ εἰμαρμένη, riportata ed esplicitamente attribuita agli Stoici da Eustazio prima di uno degli estratti che Reinhardt proponeva di considerare attinti dall'opera di Demò (vd. comm. F 1*): vd. (in comm. F 1* n. 6) Eustath. *ad Il.* 695, 2: ὁ δὲ ταῦτα λέγων **Ζεὺς ἡ κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς εἰμαρμένη ἐστίν**, ὃς καὶ πάντων περιεῖναι λέγει ἐν τῷ «τόσσον ἐγὼ περὶ τ' εἰμὶ θεῶν περὶ τ' εἰμὶ ἀνθρώπων», τουτέστιν ὑπὲρ πάντα εἰμὶ τὰ περὶ γῆν καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτήν. Sulla scorta delle riflessioni di Reinhardt Erbse riteneva che anche questa porzione del testo

Ramelli³⁹⁹ sull'opera di Demò come fonte intermedia impiegata in ambito bizantino per materiali allegorici stoico-neoplatonici, *interpretamenta* ipoteticamente già riproposti nelle opere di Cornuto, Eraclito, Ps.-Plutarco e Porfirio (vd. *supra*), e per una vasta congerie di interpretazioni che si è ritenuto dovessero in qualche modo risalire all'attività di Cratete.

Una volta sgombrato il campo dalle teorie finora considerate (vd. *supra* e § 5.2), formulate su base sostanzialmente extra-testuale, e dall'inevitabile “pregiudizio cronologico” che esse hanno costruito intorno alla figura e all'opera di Demò, relegandole in un'epoca che, per quanto riguarda la letteratura erudita in generale e l'esegesi dei testi letterari, è caratterizzata da un lavoro ormai prevalentemente di raccolta, sintesi, sistemazione e compilazione del materiale precedente piuttosto che di produzione di *nuovo* materiale esegetico⁴⁰⁰, e rivolgendosi all'osservazione dell'unico vero *dato* a disposizione, ossia il testo dei frammenti di certa attribuzione e i contesti in cui questo è trasmesso, ai resti dello scritto di Demò sembrano potersi riconoscere caratteristiche drasticamente diverse da quelle ipotizzate in passato (vd. *supra*).

Tutti gli elementi che è possibile ricavare da un'analisi “autonoma” dei frammenti certi (vd. *supra* § 5.1) infatti, non solo rivelano l'assenza di una qualsiasi eco di concezioni più o meno nettamente riconoscibili come stoiche o neoplatoniche, ma anzi una sostanziale incompatibilità con tali sistemi di pensiero, nonché di riflessioni assimilabili alla speculazione cratetea (vd. *supra*, §§ 4 e 5.1 e comm. F 6, § 4), ma suggeriscono anche, con una certa evidenza, che tali frammenti appartenessero in origine ad un'opera composta e progettata secondo un disegno preciso e che le riflessioni da essi trasmesse fossero state elaborate all'interno di una visione unitaria e fortemente connotata. Ciò risulta ancor più evidente laddove si confronti quanto trasmesso da tali frammenti con il resto del materiale allegorico

eustaziano non potesse che derivare dall'opera di Demò e che il riferimento all'*auctoritas* degli Stoici costituisse un'ulteriore prova della natura compilativa dello scritto dell'erudita, nonché dell'importante componente stoica in esso confluita. Van der Valk (1971 CXI n. 3; 1976, 514 ap. *ad loc.*) ha però puntualmente rivelato come Eustazio, con ogni verosimiglianza, abbia attinto l'*interpretamentum*, che cita in numerose altre occasioni, dallo *Sch. ex. Il.* 8, 69 ([...] οἱ Στωϊκοὶ δὲ φασιν ὡς ταὐτὸν εἰμαρμένη καὶ Ζεὺς [...]) riproponendolo nel passo in questione accompagnato da un'annotazione “personale” (vd. in particolare van der Valk 1976, 514 ap. *ad loc.*).

³⁹⁵ Vd. Lévêque 1959, 11 n. 2, il quale significativamente, pur trattando solo marginalmente la questione, mette in particolare risalto le rare espressioni di prudenza formulate, ma di fatto poco considerate, dallo stesso Reinhardt sul presunto debito contratto dallo scritto di Demò nei confronti dell'esegesi cratetea (vd. Reinhardt 1910, 65; 77 e comm. F 6, § 4.2.2), sottolineando come in buona parte dei testi considerati da Reinhardt non ci siano elementi che li avvicinino in modo significativo a quanto la tradizione trasmette sotto il nome del filologo pergameno.

³⁹⁶ Vd. Browning 1975, 22: in particolare sulle relazioni fra i materiali ipoteticamente attribuiti a Demò e quanto si legge nell'opera di Eraclito.

³⁹⁷ Vd. Cesaretti 1991, 23.

³⁹⁸ Vd. Pontani 2005a, 14; 212 n. 131 (sul rapporto fra l'allegoresi dello scudo di Achille proposta da Eraclito e F 6 vd. comm. F 6, § 2; sul rapporto fra l'esegesi riferita da Eraclito, quella di Demò e la speculazione cratetea vd. comm. F 6, § 4); 219 n. 159 (sull'esegesi allegorica della Teomachia di *Il.* 20 vd. *supra*); Pontani 2005b, 88.

³⁹⁹ Vd. Ramelli 2003, 314 n. 32 in comm. F 3 n. 42.

⁴⁰⁰ Cfr. Montanari 1993a, 239; 278-281 e Matthaïos 2015 con bibliografia.

restituito dalla tradizione, che, come si è più volte fin qui notato (vd. *supra* e §§ 1.3.2, 4, 5.2), è nella maggior parte dei casi caratterizzato, più di altri tipi di testi giuntici per tradizione indiretta, da evidenti segni di numerose fasi di rilettura, compilazione, epitomazione e contaminazione, di cui invece non si riscontra alcuna traccia evidente in quanto associato dalle fonti al nome di Demò.

Si tratta infatti di testi organici, dotati di una notevole coerenza interna, sia nel metodo esegetico-allegorico applicato al testo poetico, sia per i contenuti in quest'ultimo rintracciati, sia ancora per la visione fisico-scientifica ad essi sottesa, che sembrerebbe rimandare ad un unico e coerente sistema di pensiero, senza evidenti segnali né di contaminazione, né d'interferenza e/o giustapposizione di elementi certamente risalenti in origine a scuole diverse (vd. *supra* § 5.1). Il carattere organico e complesso dei testi attribuiti a Demò, in cui anche le riproposizioni di nozioni o singole corrispondenze allegoriche condivise sembrano essersi realizzate sempre secondo una specifica e peculiare rielaborazione autoriale (vd. comm. F 3; F 5; F 6, in particolare §§ 2.6, 4.5 e cfr. comm. F 1, F 3*, F 4*), risulta ulteriormente confermato dal fatto che quelli associati al nome dell'erudita restano testi spesso ancora ricchi di particolari e dettagli tecnico-scientifici (vd. in particolare F 4, F 5a-b, F 6, F 8 e cfr. anche comm. F 1). Ciò suggerisce che in origine tale complessità formale e contenutistica e tale ricchezza fossero decisamente sviluppate, se hanno almeno parzialmente resistito all'attività di compilazione realizzata dalle fonti che li trasmettono, gli scolî e i *Commentari* eustaziani, che si conosce come per lo più accompagnata da una selezione spesso drastica e da un notevole "interventismo"⁴⁰¹ (cfr. *supra*, § 5.1).

L'organicità e la coerenza interna che si riconoscono nei frammenti più estesi che la tradizione restituisce sotto il nome di Demò (vd. F 4, F 5a-b, F 6, F 8 e cfr. anche comm. F 1), nonché l'estrema omogeneità in termini di metodo esegetico e di contenuti che si riscontra nel complesso dei frammenti certi (vd. *supra* § 5.1), tali da risultare molto difficilmente assimilabili persino ad opere compilative più antiche ed autoriali come quelle di Cornuto ed Eraclito (vd. *infra*), si rivelano con ogni verosimiglianza davvero incompatibili con l'originaria appartenenza ad un vasto commentario continuo, frutto della compilazione di fonti disperate ed eterogenee.

Tutto suggerisce che quella composta da Demò fosse un'opera d'impostazione monografica (σύγγραμμα), probabilmente concepita come strumento didattico-divulgativo di contenuti scientifici (fisico-meteorologico-astronomici) per mezzo dell'interpretazione allegorica del testo omerico (vd. *supra*, 5.1), decisamente connotata in senso monotematico, nella quale era sottoposto ad esegesi allegorica solo un selezionato gruppo di passi omerici nei quali fosse

⁴⁰¹ Per quanto riguarda i *Commentari* eustaziani vd. *supra* e § 5.3.1; per i *corpora* scolastici vd. considerazioni e bibliografia proposte in apertura a comm. F 1; F 5; F 8.

possibile individuare la sottesa allusione ai principi e ai fenomeni scientifici che s'intendeva trattare⁴⁰².

In termini strutturali l'opera di Demò andrà dunque verosimilmente assimilata a quegli scritti d'impianto prevalentemente o esclusivamente allegorico di natura nettamente monografica e di carattere autoriale, prodotte nella prima età imperiale, quali il *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto⁴⁰³ e le *Questioni omeriche* di Eraclito⁴⁰⁴. D'altra parte la spiccata omogeneità tipologica e contenutistica dell'esegesi trasmessa dai frammenti di Demò, risulta decisamente lontana dalla tendenza già marcatamente compilativa delle opere appena menzionate⁴⁰⁵ e la avvicina piuttosto a uno scritto come il *Περὶ ἀπίστων* di Palefato, probabile allievo diretto di Aristotele⁴⁰⁶, monografia nella quale un selezionato gruppo di miti ed episodi omerici è sottoposto omogeneamente al medesimo tipo di esegesi, in questo caso non allegorica ma evemeristica (vd. *supra*, § 2), secondo uno scopo unitario, ossia rivelare l'origine o spunto storico/reale delle narrazioni fantastiche, protagoniste del mito e delle opere dei poeti "antichi", Omero *in primis*⁴⁰⁷.

5.3.3. Origine dei rapporti fra materiali di Demò ed esegesi simili proposte da altri autori

⁴⁰² Vd. comm. T 2 per la possibilità di ricavare un ulteriore riscontro sulla natura monografica dell'opera di Demò nella critica formulata da Tzetze contro la "parzialità" dell'esegesi degli altri allegoristi, sostanzialmente identificati in un gruppo di quattro autori "antichi" (cui si aggiunge il quasi contemporaneo di Tzetze Psello) in cui Demò e il suo scritto sono associati a tre autori di opere note per tradizione diretta e dalla struttura effettivamente monografica (vd. *infra*), cioè il *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto, le *Questioni omeriche* di Eraclito e il *Περὶ ἀπίστων* di Palefato.

⁴⁰³ Sull'opera di Cornuto, una lezione di teologia stoica, ossia una "rilettura" delle divinità del *pantheon* tradizionale come simboli delle diverse espressioni del *logos* divino, vd. *supra* in § 4 Ramelli 2003, 42-52; 73-87; Pontani 2005a, 31-32.

⁴⁰⁴ Sull'opera di Eraclito, un'arringa in difesa di Omero, vd. *supra* in §§ 1.2, 1.3.2 Pontani 2005a, 17-40; Russell-Konstan 2005, xx-xxix.

⁴⁰⁵ Tutti i fenomeni di contaminazione, interferenza e/o giustapposizione di elementi certamente risalenti in origine a scuole diverse che costituiscono una peculiarità della stragrande maggioranza del materiale allegorico anonimo che compare nei *corpora* scolastici e nelle varie raccolte di *interpretamenta* allegorici compilate, ora in modo più meccanico ora più unitario/autoriale, in ambito bizantino, in quanto frutto di numerosi passaggi di compilazione/selezione (vd. *supra* e § 5.2), rappresentano un carattere peculiare della forma in cui il materiale allegorico si presenta anche in fonti più antiche, come nelle opere di Cornuto ed Eraclito, nonché dello Ps.-Plutarco e di Porfirio, opere compilative, seppur d'impostazione monografica e con un ora più ora meno elevato grado di autorialità, frutto dell'impiego di più fonti, alcune delle quali certamente già frutto di compilazione e rielaborazione. Sull'opera di Cornuto ed Eraclito vd. *supra*; su quella dello Ps.-Plutarco, in cui il materiale allegorico è proposto nell'ottica di una sorta di raccolta "dossografica" sulle conoscenze di Omero e i contenuti sapienziali che egli ha celato nei poemi, atta a completare la ricostruzione del "ritratto" dell'autore, vd. *supra* in § 1.3.2 Kindstrand 1990, 7-10; su quella di Porfirio, in cui l'allegoresi è impiegata come strumento apologetico e di "risoluzione" di problemi esegetico-letterari individuati nel testo omerico (λόσις ἀπὸ τῆς λῆξεως), vd. *supra* in § 1.3.2 e Schrader 1880-1890, 396-397.

⁴⁰⁶ Vd. *supra* in § 2 Santoni 2000, 38-41; Ippolito 2007.

⁴⁰⁷ Una sostanziale omogeneità tipologica, almeno sul piano editoriale, dell'opera di Demò e di quella di Palefato, Cornuto ed Eraclito, insieme alle quali essa era forse trasmessa in un medesimo ms. impiegato da Tzetze (e probabilmente dallo stesso Eustazio) come fonte (vd. *supra*, § 5.3.1 e comm. T 2), potrebbe trovare ulteriore riscontro nelle testimonianze fornite da Tzetze (T 2a-b: cfr. *supra* e vd. comm. T 2).

Una volta superato il “pregiudizio cronologico” sulla collocazione tardoantica dell’attività e dell’opera di Demò, nonché l’altrettanto aprioristica “ricostruzione” dello scritto dell’erudita come un vasto commentario, collettore di un’ampia e variegata congerie di materiali allegorici più antichi (vd. *supra*, §§ 5.2 e 5.3.2), dovrà essere anche rivalutata e riconsiderata, in quanto finora spiegata esclusivamente alla luce di tale scenario e/o impiegata come argomentazione a supporto della sua definizione, l’origine delle analogie rintracciabili fra alcuni degli *interpretamenta* che le fonti associano al nome di Demò (vd. F 3, F 5, F 6 e cfr. F 4*) e quanto citato sotto il nome di altre *auctoritates* o proposto nelle opere di altri autori “antichi”.

Posto che non esiste alcun dato testuale che imponga una datazione tarda dell’opera di Demò, e che proprio il contenuto dei frammenti di certa attribuzione sembra anzi sconsigliarla (vd. *infra*, § 5.4), viene a mancare anche qualunque motivazione “extra-testuale”, nello specifico di natura cronologica, per riconoscere *tout court* nelle sopra menzionate analogie il risultato di una riproposizione e/o compilazione da parte di Demò di *interpretamenta* dall’origine più antica⁴⁰⁸.

Un tale scenario risulta anzi decisamente sconsigliato da alcuni degli aspetti più peculiari di quanto le fonti restituiscono sotto il nome di Demò (vd. *supra*, §§ 5.1 e 5.3.2), ossia dall’eccezionale omogeneità esegetico-contenutistica dei frammenti, dalla complessità delle riflessioni trasmesse da alcuni di essi (vd. in particolare F 4, F 5, F 6 e F 8) e dalla loro altamente probabile ispirazione ad un sistema di pensiero compatto ed organico, nonché dalla connotazione tecnico-specialistica delle considerazioni di natura scientifica in essi proposte.

Come si è già osservato (vd. *supra*, 5.3.2) infatti tali caratteristiche non solo (insieme alle informazioni che si possono ricavare dalle testimonianze e dai meccanismi che è possibile riconoscere nella trasmissione dei frammenti di Demò) rendono quasi pacifica l’originaria natura monografica dell’opera da cui i frammenti certi sono stati estrapolati, ma la allontanano anche, in termini di presupposti, finalità e contenuti, dalle altre opere “allegoriche” autoriali ed “antiche” a noi note, impostate in forma monografica, ma già evidentemente frutto della compilazione/riproposizione di *interpretamenta* dall’origine variegata ed eterogenea, seppur prevalentemente riconsiderati in chiave stoico/stoicheggiante, ossia dalle opere di Cornuto ed Eraclito, nonché dalle sezioni allegoriche del *De Homero* pseudo-plutarco e delle *Questioni omeriche* di Porfirio (vd. *supra*, 5.3.2).

Si rimanda al commento dedicato ai frammenti in questione per l’approfondimento e la discussione dei singoli casi, ossia una parziale possibile analogia fra F 3 e un’esegesi proposta

⁴⁰⁸ Finora ricondotto all’impiego da parte dell’erudita di quella “raccolta stoicheggiante”, in cui si ritenevano confluiti anche *interpretamenta* di origine cratetea, già identificata come fonte comune del *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, del *De Homero* dello Ps.-Plutarco e dell’*Anthologium* di Stobeo, nonché delle *Questioni omeriche* porfiriane (vd. Schrader 1880-1890, 396-397), di cui si è detto (vd. *supra*, §§ 5.2 e 5.3.2), nonché alla possibile riproposizione di contenuti attinti anche direttamente dalle opere appena menzionate.

nell'opera di Cornuto⁴⁰⁹, fra F 5 e una serie di riflessioni riferita dallo Ps.-Plutarco e fra F 6 (e F 4*) e *interpretamenta* inseriti nelle opere di Eraclito, dello Ps.-Plutarco e di Stobeo⁴¹⁰ (ma si considerino anche le riflessioni relative all'ipotetico contenuto dell'allegoresi menzionata in F 1). Qui ci si limiterà ad osservare in generale che dal confronto dei testi in questione emerge come nelle versioni associate al nome di Demò si riscontrano la coerenza interna, l'omogeneità e la connotazione monotematica e, a tratti anche decisamente, tecnico-specialistica, "caratteristiche" delle allegoresi trasmesse sotto il nome dell'erudita (vd. *supra*), che sconsigliano drasticamente l'ipotesi che le esegesi in questione possano essere il frutto della compilazione di fonti eterogenee, mentre in quanto proposto dagli altri autori si riconoscono indubitabili segnali di compilazione, nonché della contaminazione, giustapposizione e sovrapposizione di riflessioni e principi risalenti in origine a scuole di pensiero e ad ambiti d'interesse certamente differenti.

Ciò che emerge in particolare dall'indagine relativa a F 5 e F 6 è che nelle opere di Eraclito e dello Ps.-Plutarco risultano riferiti e coniugati in un'ottica stoico/stoicheggiante, connotata in senso eminentemente teologico-filosofico, nonché inframmezzati da altre ed eterogenee riflessioni, anche di tipo etico, nuclei esegetici che nei frammenti di Demò sono proposti invece in un'ottica essenzialmente tecnica, che parrebbero con buona probabilità ispirarsi uniformemente e coerentemente ad un modello fisico-cosmologico di ascendenza peripatetica, e che sono caratterizzati dalla presenza di numerosi dettagli tecnico-scientifici di natura specialistica (astronomico-geografici e meteorologici: vd. *supra*, § 5.1), in buona parte o del tutto assenti nelle "versioni" eraclitee e pseudo-plutarchee (vd. comm. F 5 e F 6, § 2.6). Inoltre è possibile notare come riflessioni che nei frammenti di Demò risultano "composte" in forma organica, unitaria e internamente coerente, oltre che monotematicamente connotate, nelle altre opere risultano smembrate, selezionate e interpolate all'interno di considerazioni più ampie e decisamente più variegate in termini tipologici e contenutistici.

L'ipotesi che in forma più economica pare rendere conto di un simile scenario tradizionale è che alcuni nuclei degli *interpretamenta* originariamente elaborati da Demò, secondo i presupposti e le finalità specifiche che si riconoscono nei testi attribuiti dalla tradizione (vd. *supra* e § 5.1), oppure solo riproposti dall'erudita, ma comunque originariamente concepiti in una forma molto vicina a quella testimoniata dai frammenti trasmessi sotto il suo nome, siano confluiti in una fonte comune alle opere di Cornuto, Eraclito e Ps.-Plutarco, che andrà verosimilmente individuata nella raccolta di materiale allegorico, rielaborato in chiave stoica

⁴⁰⁹ Per il rapporto fra l'associazione allegorico-etimologica Κρόνος ~ κορόνους/τέλειος νοῦς riferita in F 3, l'elaborazione di Demò e quella di Plotino vd. comm. F 3 e cfr. *supra*, § 5.3.2.

⁴¹⁰ Per quanto riguarda gli eventuali rapporti di F 6 e F 4* con la speculazione di Senocrate e Cratete, la cui ricostruzione necessita di una specifica riflessione relativa allo stato della tradizione, vd. comm. F 6, § 4.

o stoicheggiante, già più volte menzionata⁴¹¹. Qui tali nuclei sarebbero stati rimaneggiati, con la probabile eliminazione degli elementi più tecnici (astronomico-geografici e meteorologici) e l'aggiunta/sovrapposizione di elementi filosofici tipicamente stoici, assenti nel materiale trasmesso sotto il nome di Demò e con esso a quanto pare incompatibili (vd. *supra*, § 5.1). Da tale raccolta i nuclei in questione sarebbero poi stati diversamente attinti e ulteriormente rimaneggiati, secondo gli interessi e gli scopi specifici delle opere di ciascuno⁴¹², da Cornuto, da Eraclito e dallo Ps.-Plutarco.

5.4 Il contesto storico-culturale dell'autrice

Se le proposte di collocazione della figura e dell'attività di Demò, della cui consistenza storica non esiste ragione per dubitare⁴¹³, in un contesto storico-culturale tardoantico d'ispirazione neoplatonica e cristiana, fino ad oggi sostanzialmente invalse⁴¹⁴, sono state formulate sulla base di argomentazioni, di natura tendenzialmente pregiudiziale ed esclusivamente "extra-testuale" (che esula cioè da una lettura autonoma e sistematica dei frammenti), che non trovano significative giustificazioni nel testo dei frammenti certi, ed anzi risultano nel loro complesso decisamente contraddette da quest'ultimo (vd. *supra*, §§ 5.1-5.2, 5.3.2), la lettura dei frammenti trasmessi sotto il nome di Demò, unico vero *dato* restituito dalla tradizione, suggerisce la ricostruzione di un quadro decisamente diverso.

In quanto la tradizione associa al nome dell'erudita infatti non si riscontra alcun elemento, formale e/o contenutistico, che denunci, e con ogni probabilità nemmeno autorizzi ad ipotizzare, una possibile adesione o ispirazione allo stoicismo, e tanto meno al neoplatonismo o al cristianesimo (vd. *supra*, § 5.1), elementi che dovrebbero, almeno verosimilmente, essere se non altro adombrati nell'opera di un autore tardoantico, tanto più in un contesto di esegesi allegorica dedicata al testo omerico e di riflessione "scientifica", data la presenza davvero pervasiva in età tardoantica, in questi settori e più in generale in ambito scientifico-filosofico ed erudito, dell'influsso neoplatonico⁴¹⁵, il quale spesso si esprime, nell'impiego

⁴¹¹ Riconosciuta come una delle fonti comuni del *Compendio di teologia greca* di Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, del *De Homero* dello Ps.-Plutarco, delle sezioni allegoriche delle *Questioni omeriche* di Porfirio e dell'*Anthologium* di Stobeo: vd. *supra*, §§ 5.2 e 5.3.2.

⁴¹² La lezione di teologia stoica di Cornuto, l'arringa in difesa di Omero di Eraclito, la raccolta "dossografica" sulle conoscenze di Omero e i contenuti sapienziali che egli ha celato nei poemi, atta a completare la ricostruzione del "ritratto" del poeta, dello Ps.-Plutarco: vd. *supra*, § 5.3.2.

⁴¹³ Vd. *supra*, § 5.3.2, comm. T 1 e T3 per la discussione e il superamento della teoria dello pseudonimo.

⁴¹⁴ La sola eccezione è ancora una volta e significativamente costituita dalle considerazioni di Kroll (1918, 331), unico che, come si è già osservato (vd. *supra*, § 5.2), si sia basato su aspetti effettivamente ricavabili dai frammenti certi, il quale osserva come in questi ultimi non si rintraccino elementi che obblighino ad abbassare la produzione dell'opera di Demò al IV o al V sec. d.C. ("es ist daher auch nicht nötig, die Entstehung des Buches in das 4. oder 5. Jhdt. herabzurücken": vd. *supra*, §§ 5.2, 5.3.2 per le varie proposte, fra loro reciprocamente "influenzate", di collocazione cronologica tardoantica fra IV e VI sec.).

⁴¹⁵ Se infatti forme di associazione fra contenuti tecnico-scientifici e poesia sono testimoniate anche per l'età tardoantica (vd. Agosti 2008 sulla fortuna di Eratostene nella poesia tardoantica), davvero

dell'allegoresi e non solo, in termini di riproposizione e rielaborazione in senso metafisico delle riflessioni fisico-filosofiche già declinate in senso teologico-teistico stoico-stoicheggianti⁴¹⁶.

Inoltre la netta connotazione monotematico-monografica e l'autorialità "forte" che emergono in modo piuttosto evidente dai frammenti di certa attribuzione e che tutto suggerisce di ritenere caratteristiche proprie dell'intero scritto da cui questi ultimi sono stati escerpiti (vd. *supra*, §§ 5.1, 5.3.2-5.3.3), rende ancor meno probabile, per quanto non impossibile, la collocazione della produzione di tale opera in età tardoantica. Per quest'ultima infatti le fonti a noi note testimoniano in modo piuttosto omogeneo, sia in campo di esegesi letteraria e degli studi linguistico-grammaticali, sia di letteratura erudita in generale, sia nello specifico settore della scienza astronomico-geografica, il pieno completamento di un processo già decisamente attivo in età imperiale, *almeno* a partire dal II sec. d.C., ossia del sostanziale esaurimento della vena produttiva e "creatrice" della speculazione teorico-sperimentale e della produzione di "nuovi" testi di natura monografica, sostituite da un'attività che si limita essenzialmente alla sistemazione, alla raccolta, all'esegesi e alla compilazione di opere scientifico-erudite prodotte nei secoli precedenti, in particolare nella produzione di ampie raccolte e/o vasti commentari, frutto della compilazione di un gran numero di fonti, per lo più dall'origine eterogenea⁴¹⁷.

Alla luce di quanto osservato finora risulta poi pressoché pacifico escludere un'eventuale collocazione dell'attività di Demò in un contesto proto-bizantino o bizantino, dato che gli aspetti fin qui menzionati come caratteristiche della produzione esegetico-erudita tardoantica, sono come noto potenziate e ancor più pervasivamente presenti nelle opere paraletterarie composte in età bizantina, in generale in termini di prosecuzione e "potenziamento"

difficilmente compatibili, se non del tutto incompatibili, con tale contesto si rivelano sia il tipo di allegoresi impiegata da Demò, sia la totale assenza di alcun accenno ad aspetti connotanti il pensiero e la riflessione filosofica neoplatonica (vd. *supra*, § 5.1). Sulla tendenziale coincidenza, almeno nelle fonti a nostra disposizione, fra allegoresi e allegoresi neoplatonica in età tardoantica vd. Bernard 1990, *passim* (sull'allegoresi neoplatonica vd. *supra*, § 1.3.2). Su Pappo, Teone di Alessandria, la scienza astronomico-matematica e i suoi rapporti quasi "monopolistici" con il neoplatonismo in età tardoantica vd. Cuomo 2000; su Teone vd. inoltre l'introduzione all'edizione del *Commentario all'Almagesto di Claudio Tolomeo* (Rome 1936; 1943), sulla trasmissione e l'edizione dei testi scientifici prodotti in questo periodo vd. Tihon 1992. Più in generale sulla pervasività dell'influenza neoplatonica, pur nelle sue differenti correnti, nella speculazione filosofica e nella complessiva evoluzione culturale tardoantica, anche in relazione al cristianesimo, vd. la ricchissima e articolata raccolta di lavori proposta in Chiaradonna 2012b.

⁴¹⁶ Vd. e.g. i testi considerati *supra*, in § 5.2; in comm. F 6, § 1.1; F 1* e F 3*; nonché le considerazioni di Schrader (1880-1890, 396-397), sull'origine stoico/stoicheggiante di buona parte degli *interpretamenta* allegorici riferiti nelle *Questioni omeriche* di Porfirio. Sugli influssi dello stoicismo, più o meno mediati dal pensiero medio-platonico, nell'elaborazione neoplatonica vd. e.g. Chiaradonna 2007; Sharples 2007; più in generale sui rapporti fra stoicismo e (neo-)platonismo vd. Bonazzi-Helmig 2007.

⁴¹⁷ In relazione agli studi filologico-grammaticali ed eruditi vd. Montanari 1993a, 239; 278-281 e Matthaïos 2015 con bibliografia; per quanto riguarda lo specifico settore delle scienze astronomico-matematiche e geografiche vd. Repellini 1993, 330-332 (con particolare riferimento all'*Almagesto* di Claudio Tolomeo) e comm. F 4, n. 32.

dell'attività di raccolta e compilazione di fonti eterogenee, molte delle quali già frutto di precedenti fasi di compilazione⁴¹⁸, e in particolare per quanto riguarda l'interpretazione allegorica, in cui l'influsso stoico-neoplatonico, talvolta ulteriormente connotato in senso cristiano, risulta nettamente preponderante se non esclusivo, in particolare in lavori dalla natura "pseudo-autoriale"⁴¹⁹, e lo strumento dell'allegoresi è concepito in un'ottica primariamente e spesso esclusivamente apologetica, ossia come mezzo per "curare" il mito e più in generale quanto di inappropriato o blasfemo per la cristianità bizantina si potesse celare nella lettura dei grandi classici della letteratura pagana antica, *in primis* nel testo di Omero (ed Esiodo)⁴²⁰.

Andrà poi considerato il fatto che le ultime forme di allegoresi del testo omerico di natura "autoriale" (cioè non ancora confluite e rimaneggiate in "raccolte" di materiali allegorici prodotte con diversi presupposti e finalità: vd. *supra*, § 4) concepite con una funzione argomentativo-espositiva di specifici contenuti scientifici o afferenti ad altre branche della ricerca specialistica risalgono all'età ellenistica (vd. *supra*, § 4). A partire dal II sec. d.C., dopo una già notevole diffusione, nelle fonti superstiti, dell'allegoresi teologico-cosmologica del mito praticata dagli Stoici e/o influenzata da ascendenze stoicheggianti prodotto di un'attività di raccolta, compilazione e rifunzionalizzazione di materiali allegorici precedenti ed eterogenei realizzata in ambiti stoico-stoicheggianti fra età ellenistica e primo-imperiale (vd. *supra*, § 4), la produzione allegorica che la tradizione restituisce sotto il nome di un autore specifico, in forma diretta o indiretta, risulta esclusivamente connotata in senso eminentemente retorico-apologetico e/o teologico-filosofico (soprattutto in senso dieretico-neoplatonico: vd. *supra*, § 1.3.2).

La natura quasi certamente didattico-argomentativa delle esegesi che le fonti trasmettono sotto il nome di Demò, le quali parrebbero concepite come mezzo espositivo per la trattazione/divulgazione di contenuti scientifici tecnico-specialistici attraverso la rilettura allegorico-sostitutiva del dettato omerico, e alle quali risulta del tutto estraneo qualunque tipo di riflessione teologica o etico-filosofica, nonché di finalità retorico-apologetica dell'interpretazione allegorica (vd. *supra*, § 5.1), combinata alla natura decisamente monotematico-monografica dei frammenti (vd. *supra*, §§ 5.1, 5.3.2-5.3.3), potrebbe autorizzare, per quanto naturalmente in via *ipotesica*, la fissazione di una sorta di *terminus ante quem* per l'attività di Demò al II sec. d.C.

Nessuno degli elementi ricavabili dai frammenti può essere proposto come *terminus* rigoroso: non si può escludere categoricamente che l'attività di Demò si sia effettivamente collocata in

⁴¹⁸ Per una recente e ricchissima panoramica sulla produzione erudito-filologica bizantina, dal VI al XIV sec. vd. Pontani 2015.

⁴¹⁹ Vd., oltre alla produzione allegorica dieretico-neoplatonica rielaborata in chiave cristiana di Psello (vd. Cesaretti 1991, 29-123), i testi e gli autori considerati *supra*, in §§ 5.2 e 5.3.2.

⁴²⁰ Sulla natura eminentemente apologetica dell'allegoresi bizantina, in particolare in contesti esegetico-letterari, vd. *supra*, § 1.2, per la sua funzione filosofico-speculativa vd. in particolare l'allegoresi pselliana (in nota precedente).

età tardoantica, ma se così fosse quella dell'erudita sarebbe un'opera assolutamente eccentrica nel panorama culturale tardoantico che le fonti superstiti permettono di ricostruire, laddove le caratteristiche individuabili nei testi che le fonti restituiscono sotto l'*auctoritas* di Demò trovano invece significativi riscontri in età ellenistica e nella prima età imperiale (vd. *infra*).

Come si è detto (vd. *supra*, § 5.1) infatti tutto pare suggerire che le riflessioni testimoniate dai frammenti certi siano il prodotto di un'autrice di formazione peripatetica, in possesso di una preparazione di tipo specialistico nel campo dell'astronomia e della geografia matematiche, nonché della scienza fisico-meteorologica, nella sua "versione" tecnico-peripatetica. Come si è già osservato un simile profilo trova un significativo riscontro nella figura di Aristarco di Samo (vd. *supra*, § 5.1), il cui metodo per la misurazione delle distanze Terra-Luna-Sole sembra, anche piuttosto puntualmente, evocato in F 8 (vd. comm. F 8), ma rimanda anche più in generale a quella tradizione d'interesse tecnico-specialistico per queste materie in ambito peripatetico, inaugurata dallo stesso Aristotele⁴²¹, proseguita dai suoi allievi diretti Eudemo di

⁴²¹ Sull'interesse e le conoscenze specifiche in campo astronomico-matematico e geografico che emergono dalle opere aristoteliche vd. i riferimenti alle più recenti acquisizioni dei μαθηματικοί nella *Meteorologia* (vd. e.g. Arist. *Meteor.* 339b 32-36 in comm. F 2, n. 11; 345b 1-9 in comm. F 2, n. 20; 362a 31-362b 9; 363a 12-15 in comm. F 6, §§ 1.2.4-1.2.5; 375b 9-377a 28 in comm. F 6, § 1.2.1 n. 49) o la menzione della lunghezza della circonferenza terrestre individuata dai μαθηματικοί nella misura di 400.000 stadi in Arist. *Cael.* 298a 15-17. Più rilevante ancora è certamente l'ampio spazio riservato da Aristotele alla ricerca sul moto planetario, le sue anomalie e i primi modelli geometrico-matematici elaborati per risolverle, quello di Eudosso e la versione di quest'ultimo revisionata da Callippo: vd. testi, bibliografia e considerazioni proposti in comm. F 4 e comm. F 7, dai quali emerge tra le altre cose come significativamente il contributo e l'apporto aristotelico al dibattito in questione sia considerato dalle fonti al pari di quello di specialisti della scienza astronomico-matematica come Eudosso, Callippo e Autolico di Pitane, nonché come i testimoni di tale dibattito siano proprio studiosi della disciplina di formazione peripatetica (Eudemo e Sosigene: vd. nn. successive; e cfr. anche il probabile calcolo del "grande anno" nel quale pare essersi cimentato Aristotele, inserendosi nel medesimo filone di ricerca di astronomi come Enopide di Chio, Eudosso e Aristarco di Samo [vd. comm. F 3, nn. 39-40]). Inoltre si dovrà considerare la concezione aristotelica della speculazione filosofica in campo fisico come strettamente affine all'astronomia e alla geografia matematiche (se non per molti aspetti e in diverse occasioni con esse coincidente), pur intese in quanto scienze dotate di un proprio e definito statuto epistemologico e sistema speculativo (cfr. la definizione di fisica e astronomia che Gemino avrebbe proposto ispirandosi in modo "sostanziale" ad Aristotele secondo Simpl. in Arist. *Phys.* 193b 23, pp. 291, 21-292, 31 Diels). Ciò si ricava, oltre che dai riferimenti agli studi dei μαθηματικοί che costellano opere come il *De caelo*, la *Meteorologia* e la *Metafisica* (vd. *supra*, comm. F 4 e F 7), dalla definizione aristotelica dell'astronomia come la scienza più affine alla filosofia, qui intesa in specifica relazione all'indagine in campo fisico, e che spesso con essa coincide, in quanto scienza che cala gli enti geometrico-aritmetici, puramente concettuali, nella sostanza della realtà fenomenica e li impiega come strumento di comprensione delle leggi dalle quali dipende il funzionamento di tale realtà: vd. Arist. *Metaph.* 1073b 3-8: τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας; αὕτη γὰρ περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μὲν αἰδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ' ἄλλαι περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας, οἷον ἢ τε περὶ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὴν γεωμετρίαν. La concezione scientifico-"materialista" dell'indagine filosofica applicata ai fenomeni naturali di Aristotele si realizza nelle opere aristoteliche anche nello studio e nella trasmissione di teorie e concetti derivati dalle singole discipline specialistiche, ai quali Aristotele e la sua scuola hanno dato un impulso ed un contributo notevole. Sotto questo profilo si potrà menzionare e.g. il debito contratto da Eratostene nella costruzione della carta geografica (vd. *infra*) nei confronti delle riflessioni proposte nella *Meteorologia* aristotelica (vd. Bianchetti 2007-2008, 26), il ruolo non marginale, forse di tramite fra le acquisizioni di Eudosso e quelle dell'astronomia e geografia astronomica eratostenica, con ogni

Rodi⁴²² e Dicearco⁴²³ e protrattasi, probabilmente con una certa continuità, almeno fino a Sosigene Peripatetico⁴²⁴.

Se le riflessioni trasmesse sotto il nome di Demò, in particolare quelle di natura fisico-meteorologica, non sembrano poter essere, almeno verosimilmente, pre-aristoteliche (vd. *supra*, § 5.1; comm. F 5 e comm. F 6, § 1.1), anche una datazione al primo ellenismo pare

probabilità svolto da Aristotele, in particolare in relazione alla definizione dei κύκλοι e delle zone celesti e terrestri da questi delimitate, sia in termini prettamente astronomici sia climatici, che è possibile ricavare dalla comparazione dei testi superstiti (vd. *e.g.* comm. F 6, § 1.2 [in particolare §§ 1.2.4-1.2.5]; e cfr. quanto osservato a proposito di alcune specifiche formulazioni di concetti/principi astronomico-geografici anche in comm. F 5 e F 4*), e che potrebbe trovare un non trascurabile riscontro nella testimonianza fornita da Strabone, il quale da sostanziale profano della disciplina astronomico-matematica (vd. Aujac 2001, 54; Aujac 2007-2008, 8 e cfr. *supra*, § 5.1), riconosce invece in Aristotele, insieme ad Eratostene e Posidonio (vd. *infra*), una delle figure associabili ai principali apporti della disciplina astronomico-matematica alla ricerca geografica: vd. Strab. II 2, 1-3, 8: (...) δοκεῖ γὰρ ἐν αὐτοῖς τὰ πολλὰ γεωγραφεῖν, τὰ μὲν οἰκείως, τὰ δὲ μαθηματικώτερον. (...) φησὶ δὴ ὁ Ποσειδώνιος τῆς εἰς πέντε ζώνας διαιρέσεως ἀρχηγὸν γενέσθαι Παρμενίδην· ἄλλ’ ἐκεῖνον μὲν σχεδὸν τι διπλασίαν ἀποφαίνειν τὸ πλάτος τὴν διακεκαυμένην, τῆς μεταξὺ τῶν τροπικῶν ὑπερπιπτούσης ἐκατέρων τῶν τροπικῶν εἰς τὸ ἐκτὸς καὶ πρὸς ταῖς εὐκράτοις. Ἀριστοτέλη δὲ αὐτὴν καλεῖν τὴν μεταξὺ τῶν τροπικῶν, <τὰς δὲ μεταξὺ τῶν τροπικῶν> καὶ τῶν ἀρκτικῶν εὐκράτους. ἀμφοτέροις δ’ ἐπιτιμᾷ δικαίως. διακεκαυμένην γὰρ λέγεσθαι τὴν ἀοίκητον διὰ καῦμα (cfr. Arist. *Meteor.* 362b 5-9 ed Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 5-19 in comm. F 6, § 1.2.5)· (...) τὸ δ’ ἐξῆς (*scil.* διάστημα), μέχρι τοῦ ἡμερινοῦ, λόγῳ δείκνυται κατὰ τὴν ὑπ’ Ἐρατοσθένους γενομένην ἀναμέτρησιν τῆς γῆς (vd. comm. F 6, § 1.2.5, nn. 101 e 111). Sui riferimenti alla ricerca astronomico-matematica nelle opere scientifiche di Aristotele cfr. anche Pepe 2003, 220-221 nn. 9-14 con bibliografia.

⁴²² Sullo specifico interesse di Eudemo per la disciplina scientifico-astronomica e la sua storia vd. *supra*, § 5.1, comm. F 4, n. 13; F 6, § 1.2.2 n. 54; F 7; F 8. Sulla figura del peripatetico in generale e sul ruolo primario delle discipline scientifiche nella sua speculazione vd. la ricca raccolta di contributi in Bodnár-Fortenbaugh 2002.

⁴²³ Al nome del quale è tra l’altro associata un’allegoresi (o esegesi evemeristica: vd. *supra*, § 4) dall’evidente connotazione argomentativo-espositiva (vd. *supra*, § 4). Per la linea di continuità Eudosso-Aristotele-Dicearco-Eratostene nell’attività di costruzione della carta “scientifica” della καθ’ ἡμᾶς οἰκουμένη, pur nelle diverse scelte da questi operate, vd. Bianchetti 2007-2008, 26-27. Al nome di Dicearco è significativamente associata dalle fonti la definizione del primo parallelo terrestre considerato nella dimensione tecnico-geografica che diventerà uno dei principali strumenti di definizione della carta geografica, ossia come successione di luoghi collocati sulla medesima latitudine (vd. Agathem. 1, 5; Russo 2003, 92 n. 50; Aujac 2001, 51; Aujac 2007-2008, 9 n. 20). Si tratta del parallelo passante per le Colonne d’Ercole e Rodi, che, individuato dall’allievo di Aristotele, sarà poi impiegato da Eratostene come uno dei due “assi cartesiani” di riferimento per la costruzione della carta dell’ecumene (sul processo e i metodi di costruzione della carta eratostenica vd. Jacob 1993, 414-417; Aujac 2007-2008, 8-10; Bianchetti 2007-2008, 25-27; sul parallelo di Rodi nella ricerca eratostenica vd. anche Shcheglov 2006). La vera e propria attività di ricerca scientifico-specialistica coltivata da Dicearco potrà essere ulteriormente testimoniata dalla proposta di definizione della lunghezza del meridiano/circonferenza terrestre nella misura di 300.000 stadi, che va con ogni probabilità associata al suo nome (vd. Archim. *Aren.* I 1; Aujac 2001, 50-53; Aujac 2007-2008, 7), insieme al primo tentativo testimoniato dalle fonti di calcolo su base geometrico-astronomica del meridiano terrestre, che l’avrebbe portato a ricavare il dato appena citato (vd. Cleom. *Cael.* I 5; Aujac 2001, 53 n. 37), nel quale si possono rintracciare alcuni degli assunti e delle prospettive che saranno poi impiegati da Eratostene e al quale il Cirenaico deve probabilmente molto in termini *metodologici* (sul metodo eratostenico vd. in particolare Aujac 2001; Nicastro 2008).

⁴²⁴ Filosofo peripatetico e specialista della disciplina astronomico-matematica attivo nel II sec. d.C., da non confondersi con l’omonimo astronomo attivo ad Alessandria nel I sec. a.C. (vd. *infra*): vd. Moraux 2000 (1984), 323-347. Per la linea di continuità Eudemo-Sosigene vd. comm. F 4, n. 13 e comm. F 7 con nn. 26-28.

sconsigliata dalla presenza nei frammenti di lessico e intere formulazioni e definizioni che risultano corrispondere ad uno stadio piuttosto avanzato del loro processo di “standardizzazione”. Questo parrebbe aver trovato i propri passaggi salienti nell’attività di Eratostene e Ipparco (ai nomi dei quali sono associate le prime occorrenze di specifiche formulazioni poi divenute sostanzialmente canoniche) e si può considerare già ampiamente completato nel I sec. a.C., come chiaramente dimostrato dall’opera manualistico-divulgativa di Gemino⁴²⁵. Con essa l’opera di Demò pare avere significative assonanze nei contenuti e nelle formulazioni specifiche di alcuni principi e/o fenomeni, nonché nell’eventuale intento divulgativo dello scritto dell’erudita, pur nel caso concepito in termini radicalmente diversi sul piano del *medium* “letterario-editoriale” di tale divulgazione⁴²⁶.

Dunque, se il tipo di allegoresi tecnico-scientifica, con ogni verosimiglianza concepita a scopo argomentativo e didattico-divulgativo, che si riconosce omogeneamente nei frammenti di Demò, avvicina potenzialmente lo scritto di quest’ultima all’analogo impiego dell’allegoresi di cui le fonti superstiti restituiscono solo i pochi esempi scampati alla fagocitazione della compilazione e rielaborazione stoico-neoplatoniche, ossia quelli di alcuni presocratici, nonché di un astronomo come Enopide di Chio, o di Aristotele e della sua scuola (vd. *supra*, § 4), gli specifici contenuti tecnico-scientifici e le formulazioni impiegate per trattarli, testimoniati dai frammenti, paiono decisamente presupporre le acquisizioni e gli sviluppi della scienza astronomico-geografica dei primi secoli dell’età ellenistica⁴²⁷.

⁴²⁵ Vd. testi e bibliografia trattati in comm. F 2; F 3; F 4; F 5; F 6, § 1.2; F 7; F 8; F 4*.

⁴²⁶ Quella di Gemino è un’opera di divulgazione eminentemente tecnica anche sotto il profilo della forma letterario-editoriale, un manuale che, analogamente a quello di Cleomede, rimane sostanzialmente entro il codice espressivo della prosa tecnica e non sfrutta altri *media* letterario-espressivi, come il codice poetico dell’*epos* e/o la narrazione mitica, impiegati direttamente (opere letterario-didascaliche, come quelle di Arato e Eratostene) o indirettamente (opere esegetiche come quelle di Ipparco e Achille Astronomo e probabilmente di Demò) per rendere più appetibili e/o facilmente assimilabili contenuti tecnico-scientifici in altri progetti di divulgazione scientifica prodotti in età ellenistico-imperiale (vd. *supra*, § 5.1). Sarà però significativo il fatto che anche Gemino, forse proprio o anche perché si muove in un contesto eminentemente divulgativo, senta il bisogno di menzionare il testo omerico, ossia in qualche modo di fare i conti con il prestigio e la notorietà connessi all’*auctoritas* del poeta nei più svariati campi d’indagine (vd. *supra*, § 4). Egli sceglie però di prenderne le distanze, indicandovi il prodotto di un poeta antico, le cui conoscenze non comprendevano le successive acquisizioni scientifiche in campo astronomico-geografico, invece di sfruttarla “positivamente” rifunzionalizzandola e/o “riscrivendo” il testo omerico per mezzo dell’allegoresi. Vd. e.g. l’esternazione relativa alla natura dell’Ωκεανός omerico come fiume che circonda la Terra piatta: vd. Gem. 16, 28: Ὀμηρος μὲν γὰρ καὶ οἱ ἀρχαῖοι ποιηταὶ σχεδὸν ὡς εἰπεῖν πάντες ἐπίπεδον ὑφίστανται τὴν γῆν καὶ συνάπτουσιν τῷ κόσμῳ καὶ κύκλῳ τὸν ὠκεανὸν περιεκείμενον καὶ τὴν τοῦ ὀρίζοντος ἐπέχοντα τάξιν καὶ τὰς ἀνατολὰς <γινόμενας> ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ καὶ τὰς δύσεις εἰς τὸν ὠκεανόν: cfr. Savio 2017, 250-265.

⁴²⁷ Data la complessiva ispirazione di ascendenza peripatetica che pare emergere dai frammenti di Demò, combinata alla conoscenza di alcune delle più importanti, ma talvolta anche più tecnico-specialistiche acquisizioni della scienza ellenistica (vd. *supra*, § 5.1), andrà considerato anche il debito, in termini di spunti e di specifiche riflessioni, in generale contratto dalla ricerca e produzione scientifiche ellenistiche nei confronti degli scritti di Aristotele e della sua scuola. Vd. quanto osservato *supra* in merito agli specifici interessi in campo astronomico-geografico di Aristotele e Dicearco e al loro influsso sulla produzione scientifica di Eratostene; nonché sulle figure di Aristarco di Samo,

Inoltre la natura complessiva e l'intento che sembrano individuabili nell'opera da cui i frammenti di Demò sono stati escerpiti, ossia una sorta di "prima introduzione" alla materia astronomico-geografico-meteorologica, rimandano ad analoghi progetti di divulgazione tecnico-scientifica prodotti fra età ellenistica e primo-imperiale (vd. quanto osservato *supra*, in § 5.1, a proposito delle opere di Ipparco di Nicea, Gemino, Cleomede e Achille Astronomo).

Il particolare mezzo impiegato per realizzare tale divulgazione, ossia una "rifunzionalizzazione" delle parole di Omero attraverso la lettura allegorica di specifici passi dei poemi, e dunque lo sfruttamento a fini scientifico-didascalici del codice espressivo dell'*epos*, della prestigiosa e "familiare" *auctoritas* del poeta, nonché del patrimonio, noto e condiviso, di immagini e narrazioni mitiche dei poemi, assimila poi, sotto questo profilo, il lavoro di Demò alle opere letterario-didascaliche già menzionate (vd. *supra*, § 5.1) e agli scritti esegetici a queste dedicati. In questi significativamente si rintraccia la medesima compresenza di contenuti tecnici di natura astronomico-geografica e meteorologica che caratterizza il complesso dei frammenti dell'erudita; essi avevano inoltre nella divulgazione di contenuti tecnico-scientifici uno dei propri scopi, se non quello primario. Si tratta infine di

Eudemo di Rodi e Sosigene Peripatetico. Si consideri inoltre la linea di continuità in campo astronomico Eudosso-Arato e la notizia relativa ad Aristotero, indicato dalle fonti come maestro di quest'ultimo e che sappiamo essere intervenuto nel dibattito relativo ai limiti del sistema eudossiano delle sfere omocentriche, insieme a Callippo, Aristotele e Autolico, il che consentirebbe di rintracciare un collegamento diretto fra la formazione di Arato e la speculazione astronomica eudossiano-aristotelica (cfr. Martin 1998, XXVI e comm. F 7 con n. 33; sulla natura empirico-scientifica [almeno in termini di presupposti] e non esclusivamente speculativa della riflessione astronomica eudossiano-aristotelica, in quanto risposta alla necessità di "salvare i fenomeni" vd. comm. F 4 e F 7). Andrà poi considerata l'ascendenza peripatetica delle fonti impiegate da Arato per le nozioni di natura meteorologica (vd. Martin 1998, LXXXVI-CVIII). Vd. inoltre quanto si osserverà *infra* a proposito del debito contratto da Posidonio nei confronti degli studi fisico-meteorologici peripatetici e più in generale del fondamentale apporto della *Meteorologia* aristotelica sul successivo sviluppo della disciplina. Ancor più in generale si dovrà tener presente come la speculazione scientifica, intesa in senso autonomo per ciascuna disciplina, anzi la stessa necessità di creare un impianto epistemologico specifico per ogni materia, costituisca uno degli apporti fondamentali del Peripato allo sviluppo in senso specialistico di buona parte delle scienze, "fisiche" e "umanistiche", che hanno vissuto nell'ambito dell'erudizione ellenistica il loro momento di sistemazione e costituzione in autonoma disciplina, dotata di un proprio statuto epistemologico ed anche il momento di propria massima produttività, in termini di elaborazione teorica e sua applicazione all'indagine della realtà fenomenica (compreso l'uomo e le sue diverse forme creative) e allo sviluppo tecnologico. In ambito peripatetico le diverse scienze, e in particolare quelle che ci interessano in relazione a Demò, ossia l'astronomia, la geografia matematica, la meteorologia e la fisica dei materiali, sono concepite come saperi specialistici, dotati di una propria terminologia e impianto teorico, senza padroneggiare i quali non è possibile dedicarsi allo studio e alla speculazione su teorie e/o fenomeni che rientrano nel campo di pertinenza di queste specifiche discipline scientifiche. Sull'apporto metodologico-epistemologico aristotelico allo sviluppo della concezione "scientifica" della ricerca in tutti i campi del sapere, che rappresenta uno dei tratti più fortemente caratterizzanti la stagione culturale inaugurata nel primo ellenismo, in ambito alessandrino e non solo, vd. la ricchissima bibliografia citata in Montana 2012, 11 n. 21; le considerazioni dello stesso Montana (vd. Montana 2012, 11-14; Montana 2015, *passim*); i numerosi lavori dedicati da Franco Montanari al rapporto fra filologia alessandrina e concezione scientifico-letteraria aristotelica (fra cui Montanari 2000; Montanari 2008; Montanari 2012b; Montanari 2014); e cfr. Schironi 2009; Bouchard 2016 con la recensione di Montana (vd. Montana 2017).

opere prodotte nello stesso periodo (vd. *supra*) da specialisti della materia o da autori per i quali ci è testimoniata una specifica e in qualche modo “specialistica” formazione in queste discipline, ossia Arato, Eratostene, Ipparco e Achille Astronomo (vd. *supra*, § 5.1).

Alla luce di quanto finora osservato pertanto la collocazione cronologica della figura e dell’attività di Demò che si rivela ragionevolmente più *probabile* va dal I sec. a.C., pienamente compreso, al II d.C. Per quanto riguarda poi la possibile sede di tale attività, essa si potrà tendenzialmente riconoscere in ognuno dei principali centri culturali attivi in questo periodo, una volta superata la schematica e semplicistica, nonché cronologicamente “appiattita”, contrapposizione Alessandria vs. Pergamo e riconosciuta l’estrema varietà e fluidità nel panorama culturale di età ellenistico-imperiale, in termini d’interessi, ispirazioni e “scuole”, testimoniata dalle fonti all’interno di un medesimo centro culturale, ma anche di una medesima “scuola” o nella figura di uno stesso personaggio, anche relativamente alla specifica dimensione dell’allegoresi (nelle sue diverse concezioni e funzioni: vd. *supra*, §§ 1-4), al rapporto fra scienza e poesia e alla considerazione delle eventuali nozioni “moderne” note o meno ai poeti antichi e in particolare ad Omero (vd. *supra*, § 4), nonché la natura geograficamente “policentrica” di tale dinamica culturale⁴²⁸.

⁴²⁸ Per un radicale superamento della visione “bipartita” della storia della filologia e, più in generale, delle dinamiche culturali di età ellenistica (e della prima età imperiale) vd. i lavori di Montana (Montana 2012; Montana 2015; e cfr. anche Montana 2008 in specifico riferimento alla fluidità e alla varietà di posizioni e interessi all’interno di una medesima “scuola” e/o contesto storico-geografico). La sostanziale riduzione della storia del pensiero filologico-erudito di età ellenistica alla contrapposizione fra Aristarco e Cratete, a loro volta astoricamente associati in forma tendenzialmente biunivoca e sovrapposti *tout court* rispettivamente alle altrettanto astoriche categorie di “scuola alessandrina” e “scuola pergamena” (*vulgata* che certamente deve buona parte del suo radicamento all’opera di Pfeiffer [1968], e che risulta ad oggi ancora riproposta o solo parzialmente superata in diversi lavori, anche recenti: vd. *infra*), è stata senza dubbio favorita dallo stato della tradizione superstita, frutto di un processo pluristratificato di selezione e di riduzione del *mare magnum* della filologia e dell’erudizione di età ellenistico-imperiale alle figure considerate più prestigiose in determinati ambiti e fasi storico-culturali “agenti” di tale processo di selezione (cfr. e.g. Strab. I 2, 24: τοὺς δὲ γραμματικούς μηδὲ λέγοντος ἐκείνου αἰσθάνεσθαι ἀπὸ Ἀριστάρχου καὶ Κράτητος τῶν κορυφαίων ἐν τῇ ἐπιστήμῃ ταύτῃ; Dio Chrys. Or. 53, 1-5, pp. 109, 21-111, 1 von Arnim: (...) οἱ δὲ αὐτὸ τοῦτο τὴν διάνοιαν (*scil.* τοῦ Ὀμήρου) ἐξηγοῦμενοι, οὐ μόνον Ἀρίσταρχος καὶ Κράτης καὶ ἕτεροι πλείους τῶν ὕστερον γραμματικῶν κληθέντων, πρότερον δὲ κριτικῶν. (...); e cfr. la frequenza della citazione dei nomi di Aristarco e Cratete nei *corpora* scolastici). Per quanto riguarda lo specifico “settore” dell’interpretazione allegorica tale *vulgata* si è come noto espressa nella sostanziale riduzione dell’allegoresi in età ellenistica a fenomeno specificamente se non esclusivamente “pergameno” e “crateteo” (anche sulla base della presunta pervasiva influenza di una “scuola stoica” in ambito pergameno e dell’altrettanto invalsa considerazione dell’interpretazione allegorica come fenomeno tipicamente stoico [vd. *supra*, § 4]), esplicitamente e dichiaratamente avversato, e addirittura bandito, dalla “scuola alessandrina” a sua volta sostanzialmente coincidente con la figura di Aristarco. Tale visione, che risulta comunque ancora piuttosto diffusa e solo parzialmente superata (cfr. e.g. Jacob 1993, 400-401; Ramelli-Lucchetta 2004, 147-203 e in particolare 171-202; Most 2010; Vergados 2010; Hunter 2015, 675), è stata riconsiderata sotto molti aspetti in lavori più o meno recenti (vd. in particolare sul rapporto fra “allegoria” e filologia aristarchea Cucchiarelli 1997; Nünlist 2011; Bouchard 2016, 99-107; in relazione alla natura, allegorica o meno, dell’esegesi cratetea Porter 1992; Broggiato 2001, lx-lxiii). Pur necessitando la questione di una trattazione specifica per cui si rimanda ad altra sede, ciò che qui preme rilevare è che il raffronto fra le fonti e le riflessioni proposte nella storia degli studi, anche più di recente, parrebbe indicare l’origine primaria di queste ultime in una

Non si può escludere ad esempio che Demò abbia svolto la propria attività e prodotto il proprio scritto ad Alessandria, dove a cavallo fra la metà del I sec. a.C. e i primi decenni del I sec. d.C., era attivo l'astronomo Sosigene (di Alessandria)⁴²⁹ e nello stesso periodo Apione, allievo di Didimo, la nostra principale fonte intermedia delle διορθώσεις aristarchee al testo omerico, attribuiva ad Omero specifiche conoscenze tecnico-astronomiche⁴³⁰, dove cioè è testimoniata la “compresenza” di studi di natura specialistica in campo astronomico-matematico e di riflessioni sulla “sapienza” omerica, in particolare di natura astronomica.

Considerato però nel suo complesso il profilo della figura di Demò che sembra emergere dalla combinazione di elementi documentati dai frammenti (vd. *supra*, § 5.1), ossia quello di un'erudita di formazione peripatetica in possesso di una preparazione tecnico-specialistica in campo scientifico (astronomico-geografico-fisico-meteorologico), autrice di un'opera di divulgazione dei contenuti specifici di tali discipline a partire dall'esegesi del testo poetico (omerico), combinato a quanto osservato finora sugli elementi potenzialmente datanti

dinamica strettamente analoga a quella che è possibile riconoscere alla base del dibattito sull'impiego aristotelico dell'interpretazione allegorica (vd. *supra*, § 4), ossia l'attribuzione di una sostanziale confusione e sovrapposizione fra dimensione culturale-“sapienziale” (connessa alla possibilità/necessità di sfruttare in positivo o di fare i conti con la prestigiosa *auctoritas* del poeta in contesti scientifico-filosofici) e dimensione poetico-letteraria del testo omerico anche a contesti e alla speculazione di specifici personaggi, nei quali tali dimensioni si possono riconoscere come sostanzialmente se non nettamente distinte. Sotto questo specifico profilo ciò che infatti emerge con piena evidenza dalla lettura delle fonti è che l'attività di Aristarco e Cratete, nonché la loro contrapposizione su questioni disciplinari specifiche, è stata quella di due specialisti della scienza poetico-grammaticale, che come tali vengono considerati dalla tradizione (vd. *e.g. supra*; Strab. I 2, 24; Gem. 6, 10; 6, 16; 16, 21-24; Dio Chrys. Or. 53, 1-5, pp. 109, 21-111, 1 von Arnim; Stob. Flor. I 38, 7-9 = fr. 136 B.) e che, pur secondo due concezioni epistemologiche molto diverse, soprattutto in termini di strumenti critico-esegetici, della τέχνη ποιητική/γραμματική (su quanto attribuito dalle fonti a Cratete e all'allievo Taurisco in relazione alla distinzione fra γραμματική e κριτική τέχνη vd. Broggiato 2001, xxvii-xxxiii; Broggiato 2013, 145-153; vd. inoltre Wouters-Swiggers 2015, 536-539 [qui i due studiosi riconducono la riflessione cratetea alla scuola stoica e a Diogene di Babilonia, con ogni probabilità sulla base dell'assunto, che non trova alcuna conferma nelle fonti (vd. Broggiato 2001, xvii), che quest'ultimo sia stato maestro di Cratete]), hanno trattato il testo omerico esclusivamente in termini critico-letterari. Sono stati due “grammatici”, le cui riflessioni relative al testo omerico (e di altri autori) avevano nell'interpretazione e nella ricostruzione critico-testuale del testo poetico in sé il loro specifico nonché esclusivo fine, al quale anche ogni riferimento a contenuti di altre discipline (nel caso di Cratete) risulta evidentemente e totalmente subordinato (cfr. Savio 2017, 252 n. 53; 288 n. 139).

⁴²⁹ Specialista della scienza astronomico-matematica, attivo ad Alessandria intorno alla metà del I sec. a.C., da non confondere con lo studioso peripatetico, anch'egli specialista della medesima disciplina, vissuto nel II sec. d.C. (vd. *supra*): vd. Huxley 1975.

⁴³⁰ Vd. Achille Astr. p. 8, 11-13 Di Maria: μαρτυροῦσι (..) καὶ Ἀπίων ὁ Πλειστονίκης, ὅτι ἄστρονόμος Ὅμηρος. οὐδὲν δὲ παράδοξον ὑπ' ἀνθρώπων τοσαύτην εὐρεθῆναι θεωρίαν. Stando alle fonti, dopo aver ricoperto, nei primi anni del I sec. d.C., il ruolo di guida della “scuola filologica alessandrina”, Apione si trasferì a Roma, dove svolse la propria attività d'insegnamento (sulla filologia alessandrina di età augustea e il fondamentale ruolo svolto da Didimo e Aristonico nella trasmissione del materiale aristarcheo vd. Montana 2012, 57-85 [su Didimo in particolare 78-81]; 2015, 170-183; sul grammatico Apione vd. Matthaios 2015, 214; 221-223).

rintracciabili nei frammenti, il contesto storico-culturale che *forse* meglio di altri si adeguerebbe a tale profilo potrebbe essere quello della Rodi di I sec. a.C.⁴³¹.

In ambito rodio infatti le fonti testimoniano la compresenza 1) di una tradizione di studi peripatetici, connotati anche in senso scientifico-fisico(-meteorologico)-astronomico, inaugurata nel III sec. a.C. da Eudemo (vd. *supra*)⁴³², la “circolazione” e lo studio delle opere esoteriche del *corpus* aristotelico, anche prima della così detta “edizione” di Andronico, anch’egli attivo a Rodi nel I sec. a.C.⁴³³, 2) di un’importante tradizione di ricerca in campo astronomico-geografico-matematico, in particolare riconoscibile nella figura di Ipparco, grande erede della scienza del primo ellenismo e protagonista dell’evoluzione di tali discipline, attivo a Rodi nel pieno II sec. a.C. (vd. *supra*, § 5.1), 3) due filoni (produzione scientifica peripatetica e studi astronomico-geografici) la cui “continuità” in questo contesto può trovare conferma nella speculazione dello stoico Posidonio, svoltasi nella Rodi di II-I sec. a.C., che a questi filoni deve certamente moltissimo in termini d’interessi ed ispirazione, per quanto poi coniugati secondo la “specificità” impostazione filosofico-stoica e non in senso tecnico-scientifico rigoroso⁴³⁴, 4) infine di uno specifico interesse per l’insegnamento e la

⁴³¹ Per una panoramica generale dell’intensità e della ricchezza, in termini di compresenza e reciproca influenza di diversi filoni di ricerca e diverse “scuole”, dell’attività culturale della Rodi di II-I sec. a.C. vd. Montana 2012, 8-10; 40-41; 64-65; 68-74; Montana 2015, 163-167 e note successive.

⁴³² Per altre figure di studiosi di formazione peripatetica attivi nella Rodi del primo ellenismo vd. Montana 2012, 8-9; Montana 2015, 72-74 con bibliografia.

⁴³³ Vd. Dorandi 2002; Hellmann 2015, 1253-1255; Montana 2015, 169 n. 505 con bibliografia. Per una ricognizione delle testimonianze relative alla storia della “biblioteca privata di Aristotele” e delle opere esoteriche in essa comprese vd. Montana 2015, 167-170. Per la reale natura dei *Pinakes* di Andronico, opera di sistemazione, ordinamento, indicizzazione e commento degli scritti aristotelici, piuttosto che una vera e propria edizione vd. Dietze-Mager 2015; Hatzimichali 2016 e bibliografia citata *infra*. Più in generale sulla circolazione e ricezione delle opere aristoteliche essoteriche ed esoteriche, pur radicalmente diverse in termini letterario-editoriali comunque espressione del pensiero aristotelico e dunque probabilmente accomunate da una, almeno parziale, condivisione di contenuti, in età ellenistica vd. Chiaradonna 2012, in particolare 85-101; Hatzimichali 2013; Hellmann 2015, 1252-1257. Sulla circolazione di testi, anche rari, e la loro disponibilità nelle biblioteche “pubbliche” della Rodi di II-I sec. a.C. vd. Rosamilia 2014.

⁴³⁴ Per il debito contratto dalla *Meteorologia* di Posidonio nei confronti della speculazione meteorologica aristotelica e forse proprio della *Meteorologia* di Aristotele, verosimilmente fra le opere a disposizione della scuola peripatetica di Rodi a partire da Eudemo (vd. nota precedente) vd. comm. F 1, n. 47; F 5, nn. 25 e 62. Sui sostanziosi apporti alla speculazione di Posidonio sul processo di generazione e corruzione prodotto dall’interazione fra gli elementi, ossia fra le proprietà ad essi intrinseche, derivati dalle riflessioni in materia proposte da Aristotele e Teofrasto vd. *Simpl. in Arist. Cael.* 309a-b, p. 700, 2-8 Heiberg in comm. F 6, § 1.1, n. 16 e cfr. più in generale comm. F 6, § 1.1. Sulla speculazione di Posidonio nel campo della geografia astronomico-matematica in quanto sostanziale riproposizione delle acquisizioni degli specialisti della materia, in particolare di Eratostene, coniugata però in forma piuttosto eclettica e soprattutto eminentemente filosofico-speculativa e non scientifico-rigorousa vd. e.g. comm. F 6, § 1.2.2 n. 52, § 1.2.5 nn. 99 e 109; cfr. inoltre Bianchetti 1998, 38 sul rapporto fra il *Περὶ ὠκεανοῦ* di Posidonio e l’opera di Pitea di Marsiglia, a sua volta connessa alle principali acquisizioni nel campo della “neonata” geografia astronomico-matematica, in particolare all’elaborazione eudossiana, di cui l’opera di Pitea condivide probabilmente anche la collocazione cronologica (vd. Bianchetti 1998, 27-47); vd. inoltre la natura sostanzialmente aleatoria e discrezionale delle stime delle distanze Terra-Luna-Sole e della lunghezza del meridiano/circonferenza terrestre proposte da Posidonio, le quali pur ispirandosi alle analoghe misurazioni realizzate da specialisti come

divulgazione dei contenuti, anche più tecnici, della disciplina astronomico-geografica, realizzati significativamente anche per il tramite dell'esegesi del testo poetico arateo proprio da uno specialista della materia come Ipparco (vd. *supra*, § 5.1)⁴³⁵, il quale, pur sostenitore dell'applicazione rigorosa del metodo astronomico-matematico alla ricerca geografica⁴³⁶ avrebbe considerevolmente indicato in Omero l'archegeta di tale disciplina⁴³⁷, nonché testimoniato da un'opera come quella di Gemino, prodotta nel corso del I sec. a.C. e, con alta probabilità, proprio a Rodi (vd. *supra*, § 5.1).

Aristarco di Samo, Ipparco ed Eratostene non sono, a differenza di queste ultime, supportate da alcuna misurazione/osservazione diretta e/o deduzione e calcolo geometrici rigorosi (vd. comm. F 8, n. 44).

⁴³⁵ Cfr. anche il commentario all'*Ermet* di Eratostene *forse* composto dall'erudito Timachida, attivo a Rodi fra II e I sec. a.C. (sulla questione dell'eventuale attribuzione del commentario a Timachida, ad oggi ancora aperta, vd. Powell 1925, 58-59; Matijašić 2014, 122-123; Montana 2015, 112 n. 231; 164).

⁴³⁶ Sulla compresenza di continuità e confronto su questo specifico punto nella concezione della disciplina geografica di Eratostene e Ipparco vd. comm. F 6, § 1.2.4, n. 76.

⁴³⁷ Vd. *supra*, in § 4, Strab. I 1, 2: ὑπελήφμεν καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν, ὃν ἐστὶ καὶ Ἰππαρχος, ἀρχηγέτην εἶναι τῆς γεωγραφικῆς ἐμπειρίας Ὀμηρον.

Testimoni manoscritti

T 1

Suda

A : vetus manus ms. Paris, BNF, gr. 2625, XIII sec.

M : ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 448, XIII sec.

I : ms. Roma, Biblioteca Angelica, gr. 75, XV sec.

T 2

Tzetzes, *Allegoriae Iliadis*

V₁ : ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 1369, XIII-XIV sec.

A : ms. Paris, BNF, gr. 2707, XIV sec.

B : ms. Paris, BNF, gr. 2705, XIV sec.

C : ms. Paris, BNF, gr. 2644, XIV sec.

V₂ : ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 1405, 1493

P : ms. Vaticano, BAV, Pal. gr. 316, XV-XVI sec.

Tzetzes, *Allegoriae Odysseae*

Va : ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 904, ca.1300

V : ms. Wien, ÖNB, phil. gr. 118, metà del XIV sec.

Ba : ms. Vaticano, BAV, Barb. gr. 30, XV sec.

P : ms. Vaticano, BAV, Pal. gr. 316, XV-XVI sec.

T 3

Michael Italicus, *Epistulae*

B : ms. Oxford, Bodleian Library, Barocci 131, terzo quarto del XIII o inizi del XIV sec.

F 1

Scholia D in Iliadem

Z : ms. Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, gr. 6 + Madrid, Biblioteca nacional de España 4626, IX sec.

M : *scriptio superior* del ms. palinsesto Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 181 sup. (Martini-Bassi 74), inizi del XIV sec.

F 2

Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem*

L : ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 59. 2-3, XII sec.

F 3

Scholia D in Iliadem

Z : ms. Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, gr. 6 + Madrid, Biblioteca nacional de España 4626, IX sec.

Q : ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 33, ultimi anni dell'XI sec.

Y : ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 2193, XII sec.

X : ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 32, XII sec.

F 4

Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem*

L : ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 59. 2-3, XII sec.

F 5

Scholia exegetica in Iliadem

T : ms. Londra, British Library, Burney 86, 1014 o 1059

B : ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 453, XI sec.

E³ : ms. Escorial, Real Biblioteca, fonds principal Y I 1, XI sec.

E⁴ : ms. Escorial, Real Biblioteca, fonds principal Ω I 12, XI sec.

C : ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 32, 3, XI-XII sec.

Le : ms. Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. gr. 64, XV sec.

Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem*

L : ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 59. 2-3, XII sec.

F 6

Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem*

L : ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 59. 2-3, XII sec.

F 7

Eustathius, *Commentarii ad Homeri Odysseam*

M : ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 460, seconda metà del XII sec.

P : ms. Paris, BNF, gr. 2702, seconda metà del XII sec.

F 8

Scholia in Lucianum

Γ : ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 90, inizi X sec.

Δ : ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 1322, primo terzo del XIV sec.

V : ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 89, XIV sec.

φ : manus recentior et pars cartacea ms. compositus Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 77, XIV-XV sec.

Ω : ms. compositus Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 434, XI-XV sec.

FF 1*, 2*, 3*, 4*

Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem*

L : ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 59. 2-3, XII sec.

Testimonianze

T 1

Sud. β 195 (s.v. Βαυώ): Βαυώ καὶ Δημώ : ὀνόματα σοφῶν γυναικῶν, [ἐξένισεν ἡ Βαυώ τὴν Δημώ].

Βαυώ A I : Βαβώ M ἐξένισεν M I : ἐξένισας A Βαυώ A I : Βαβώ M

Bauò e Demò, nomi di donne sapienti, [Bauò ospitò Demò].

T 2

a. Tz. *Alleg. Il.* 18, 655-664:

- 655 ὅτι δ' οὐδεις ἐτόλμησεν ἀλληγορῆσαι τάδε,
 ὁρᾶτε τὸν Ἡράκλειτον, καὶ τὴν Μιμὼ σὺν τούτῳ,
 τὴν ἀλαζόνα Σφίγγα δὲ μᾶλλον τὴν ἐπηρμένην,
 Κορνούτους, Παλαιφάτους τε πάντας ἀλληγοροῦντας,
 καὶ τὰ ἐμὰ βιβλίδια, τὸ εὐτελὲς τε τόδε,
 660 οἰκονομία συγγραφέν, σπουδῇ τῇ τῆς Ἀνάσσης,
 καὶ ὅπερ παρεσπάρη μοι τῆς χρονικῆς μου βίβλου
 τῆς ιστορούσης τεχνικοῖς ἰάμβοις τὰ τῶν χρόνων,
 ἀλληγοροῦν δὲ σύμπαντα συντετμημένῳ λόγῳ.
 ἀλλὰ δὴ πᾶν τὸ χρήσιμον ῥητέον τοῦ κειμένου.

656 τὴν Μιμὼ V₁ A B C P V₂ Matranga Boissonade : τὴν Δημὼ Va σὺν τούτῳ V₁ A B C P V₂ Matranga Boissonade : σὺν τούτοις Va **657** τὴν ἀλαζόνα Σφίγγα B C V₁ V₂ P Matranga Boissonade : τὸν ἀλαζόνα Σφίγγα Va : τὴν ἀνλοζοίαν φίγγα A δὲ Va B C Boissonade : δε A : τε Matranga **658** Κορνούτους C Boissonade : Κρονούτους A : Κουρνούτους B Matranga : Κουρνούτας P : Κουρούτους V₁ : Κρονάτους V₂ **659** τε τόδε A B C Va V₂ P Matranga Boissonade : τε τοῦτο V₁ **661** παρεσπάρη B C Boissonade : παρεσπάθη A : παρεσπάσθη Matranga **663** ἀλληγοροῦν Va V₁ A B C V₂ Matranga Boissonade : ἀλληγοροῦντα P **664** δὴ A B C V₂ P Boissonade : γὰρ Va V₁ Matranga

Perché nessuno ha avuto l'ardire di leggere queste cose (nell'episodio dell'aspidopoia) attraverso l'allegoresi: vedete Eraclito, e con lui Mimò, la sfinge ciarlatana o piuttosto l'esaltata, e tutti gli allegoristi come Cornuto e Palefato, e, al contempo, osservate i miei

libricini, e in particolare il presente, semplice, opera composta con efficacia, con lo zelo dovuto alla Signora, guardate inoltre quanto di storico è stato da me disseminato nel mio libro, che indaga in giambi composti a regola d'arte i fatti avvenuti nelle diverse epoche (*scil.* le *Chiliades*¹), e badate infine a come io abbia interpretato allegoricamente *tutti* gli episodi (che lo richiedevano) esprimendomi in forma sintetica. Orsù è ora certamente necessario dire tutto ciò che di utile risieda nel soggetto (l'aspidopoia).

b. Tz. Alleg. Od. Prooem. 31-41:

ἐν λέξει γράφων διαυγῆ, γνωστῇ καὶ τοῖς τυχοῦσιν,
οὐ μὴν καθάπερ ἡ Δημῶ, μὲν δὲ τοῖς φρονοῦσι,
γύναιον κομπολάκυθον ψευδυπηγορογράφον,
μηδὲν δὲ πρὸς τὸν Ὅμηρον τῶν συντελούντων λέγον.

- 35 ἔχεις Δημοῦς τὸ σύγγραμμα καὶ τὸ τοῦ Ἡρακλείτου,
Κορνοῦτον καὶ Παλαίφατον καὶ τὸν Ψελλὸν σὺν τούτοις,
καὶ εἴ τις ἄλλος λέγεται γράψας ἀλληγορίας.
ἀνερευνήσας εὔρισκε καὶ τὰ τοῦ Τζέτζου βλέπε,
εἴτ' οὖν τοῖς πᾶσι ζηλωτῆς καθέστηκεν Ὀμήρου,
40 κἂν τοῖς σαφέσι καὶ ληπτοῖς καὶ παιγνιωδεστέροις
καὶ τοῖς ἀποκαθάρμασι τοῦ λόγου τῆς οἰκίας.

32 οὐ μὴν Va V Ba P Hunger : οὐχὶ Matranga φρονοῦσι V Ba P Hunger Matranga : φθογγοῦσι Va (Matranga)²

Egli (*scil.* lo stesso Tzetze) scrivendo è chiaro nella composizione, che sarà comprensibile anche per i lettori, non certo come Demò, o meglio Mimò per chi ragiona correttamente, donnetta millantatrice, magniloquente scrittrice di menzogne, che nulla dice di ciò che sarebbe utile alla corretta comprensione di Omero. Tu hai a disposizione lo scritto di Demò e quello di Eraclito, Cornuto e Palefato, e Psello con loro, e chiunque altro si dice abbia composto opere basate sull'esegesi allegorica. Dopo aver cercato scopri finalmente e osserva anche gli scritti composti da Tzetze: allora (ti risulterà evidente come) egli sia il perfetto

¹ Per l'identificazione cfr. Goldwyn-Kokkini 2015, 545.

² Matranga (1850, 748) propone come variante, che sostiene di leggere in Va, la lezione φθογγοῦσι. Il f. 62 r. di Va, di cui ho esaminato una riproduzione, è in quel punto di assai difficile lettura. Certamente nella desinenza οῦσι in sospensione viene ripetuta la legatura del dittongo ου, già vergata nel corpo principale del testo, e fra il segno del φ e quello che si può ragionevolmente considerare come γγ, è vergato un unico segno molto difficile da identificare (forse un o): certamente non vi si potrà leggere φρονοῦσι, ma anche la lettura φθογγοῦσι è tutt'altro che palmare. Con ogni probabilità si deve attribuire a questa difficoltà di lettura posta dal testimone la mancata registrazione di alcuna variante per φρονοῦσι da parte di Hunger.

emulo di Omero sotto ogni profilo, nell'impiego di espressioni chiare, comprensibili e dotate di una certa arguzia e vivacità, epurate però di quanto è tipico della lingua d'uso quotidiano.

T 3

Mich. It. *Ep.* 32, pp. 205, 22-206, 1 Gautier (*An. Ox.* III, 189, 18-21 Cramer): καὶ εἰ μὴ τισι μειρακιευόμενος ἔδοξα, τὰ Φημονόης ἄν σοι διεξῆλθον καὶ Δημοῦς τῆς γραμματικῆς, τῆς μὲν ἔπος εὐρούσης, τῆς δὲ τέχνας συγγραψαμένης.

E se non avessi corso il rischio di risultare puerile ad alcuni, ti avrei raccontato di Femonoe e della grammatica Demò, dal momento che la prima ha inventato l'esametro e l'altra ha composto delle τέχναι.

Frammenti

F 1

- 1 *Sch. D Il. 1, 593*: κάππεσον· κατηνέχθην, κατέπεσον ἐν τῇ Λήμνῳ· ἡ δὲ Λῆμνος νῆσος ἐστὶ Θράκης ἱερὰ Ἥφαιστου ἔχουσα δύο πόλεις, Ἥφαιστιάδα καὶ Μυρίναν. τὸ ὅλον ἀλληγορία. λύει δὲ αὐτὴν **Δημῶ**.

2 τὸ δὲ ὅλον ἀλληγορία. λύει δὲ αὐτὴν Δημῶ coniunxit cum scholio *D Il. 1, 591* (van Thiel: καὶ ὁ Πανύασσις δὲ τὰ πέδιλα ἱβιολαῖ λέγει) **M** τὸ **Z** : τὸ δὲ **M** van Thiel **3** Δημῶ **Z** Ludwig van Thiel : ὁ δῆμων **M**

“Caddi giù” (κάππεσον): “fui buttato giù” (κατηνέχθην), “caddi” (κατέπεσον) su Lemno. Lemno è un’isola della Tracia, sacra ad Efesto, in cui si trovano due città, Efestiade e Murina. Tutto questo racconto è un’allegoria, e la decifra Demò.

F 2

- 1 Eustath. *ad Il. 719, 44-46*: καλεῖ δὲ καὶ τὸν Κρόνον συνήθως ἐν τούτοις μέγαν ὁ ποιητὴς εἰπὼν «Ἥρη πρέσβα θεά, θυγάτηρ μέγαλοιο Κρόνοιο». καὶ Ζεὺς δὲ οὕτω μέγας κατὰ τὸ «Διὸς μέγαλοιο ἔκῃτι», καὶ «τί νῦ μήσῃ μέγαλε Ζεῦ». εἰ καὶ ἡ **Δημῶ** τῷ Κρόνῳ τὸ μεγαλεῖον ἀποκληροῖ διὰ τὸ τοῦ ἀστέρος μέγεθος.

Il poeta attribuisce poi, in questo passo, anche a Crono l’epiteto μέγας, “grande”, secondo il suo uso, dicendo: “Era, dea veneranda, figlia del *grande* Crono”. Anche Zeus è definito μέγας allo stesso modo nelle espressioni “per volere del *grande* Zeus”, e “che cosa hai ora in mente, *grande* Zeus?”. Se anche Demò attribuisce la *grandezza* a Crono lo fa in relazione alle dimensioni del pianeta (omonimo, *scil.* Saturno).

F 3

- 1 *Sch. D Il. 2, 205*: ἀγκυλομήτεω· ἀγκυλομήτης ὁ Κρόνος ἐκλήθη, ἥτοι ἀγκύλα καὶ σκολιὰ βουλευσάμενος κατὰ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν παίδων, ὥς φησιν ὁ Ἡσιόδειος μῦθος· τοῦ μὲν γὰρ τὰ αἰδοῖα τῇ ἄρπῃ ἀπέτεμεν, τοὺς δὲ κατέπινεν. ἢ ὁ τὰ ἀγκύλα καὶ σκολιὰ καὶ δυσχερεῖ

πράγματα τῇ μήτιδι περιλαμβάνων κορόνους τις ὧν καὶ τέλειος νοῦς, ὥς φησιν καὶ ἡ Δημῶ.

2 κατὰ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν παίδων Z Q X van Thiel Ludwich : κατὰ τοῦ πατρὸς Y ὁ Ἡσιόδειος μῦθος Z Y van Thiel : Ἡσιόδος Q X Ludwich 3 τοὺς δὲ κατέπινεν Z Y van Thiel Ludwich : τοὺς δὲ κατέπινεν Q : τοῦ δὲ κατέπινεν X ἢ ὁ τὰ Z Q X van Thiel Ludwich : ἢ ὅτι τὰ Y ἀγκύλα καὶ σκολιὰ καὶ δυσχερῇ Z X van Thiel Ludwich : ἀγκύλα καὶ σκολιὰ Y : ἀγκύλα καὶ δυσχερῇ Q 4 καὶ ἡ Δημῶ Z Q X van Thiel Ludwich : καὶ Δημῶ Y

ἀγκυλομήτεω - Crono fu chiamato “dai contorti pensieri” (ἀγκυλομήτης), certo perché escogitò piani contorti (ἀγκύλα) e tortuosi contro il padre e contro i figli, come narra il racconto Esiodico: del primo, infatti, recise le pudenda con la falce, mentre i figli li inghiottì. Oppure fu così chiamato, dal momento che per mezzo della sua accortezza (μητις) è in grado di realizzare azioni contorte (ἀγκύλα), tortuose e complesse, rappresentando un principio razionale (νοῦς) “pieno/perfetto” (κορόνους) e completo, come dice anche Demò.

F 4

- 1 Eustath. *ad Il.* 560, 37-44: ἡ μέντοι Δημῶ μαθηματικῶς ταῦτα τεθεράπευκε, λέγουσα χάλκεον μὲν κέραμον τὸν ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ χάλκεον καλούμενον οὐρανόν, δεσμὸν δὲ Ἄρεος τρισκαιδεκάμηνον τὸ τοῦ Ἄρεος τοῦ πλάνητος ἀστέρος πάθος, τὸν λεγόμενον στηριγμόν, ὃν πάσχει γενόμενος πρὸς Καρκίνῳ καὶ Λέοντι ἐπὶ μῆνας ὀκτώ, ἔτι δὲ καὶ ἐπὶ ἐτέρους πέντε, οἷ
- 5 τῇ πρώτῃ αὐτοῦ καὶ δευτέρᾳ ἀνωμαλία προσλογίζονται. Ἀλωέως δὲ παῖδας δῆσαντας τὸν τοιοῦτον Ἄρην λέγει τὰ διαληφθέντα δύο θερινὰ ζῳδία, τὸν Καρκίνον καὶ τὸν Λέοντα, πρὸς οἷς ὁ ἥλιος γενόμενος τοῦ ἀλωεῖν ἐστὶν αἴτιος. καὶ τοιαῦτα μὲν ταῦτα.

Demò, invece, ha risanato questo episodio in senso scientifico-astronomico, affermando che la giara di bronzo corrisponde al cielo, che il poeta (altrove) definisce bronzeo, e che l'imprigionamento di Ares, durato tredici mesi, rappresenta il fenomeno patito dal pianeta Marte, il così detto stazionamento (στηριγμός), che esso subisce stando nelle costellazioni del Cancro e del Leone per otto mesi, e poi per altri cinque mesi, che si aggiungono come seconda anomalia alla prima. Dice poi che i figli di Aloeo che imprigionano Ares, così allegoricamente inteso, sono le due suddette costellazioni zodiacali estive, il Cancro e il Leone, trovandosi nelle quali il Sole è causa della trebbiatura del grano (ἀλωεῖν). E per quanto riguarda questo episodio le cose stanno così.

F 5

- 1 **a.** *Sch. ex. Il. 5, 722-731*: τὸν δίφρον τῆς Ἥρας οὕτως ἢ **Δημῶ** φυσιολογεῖ· Ἥραν γάρ φησιν εἶναι τὸν ἀέρα. τὴν δὲ φύσιν ἐκτιθέμενον τοῦ στοιχείου φησὶ τὸν ποιητὴν τὰ μὲν περίγεια αὐτοῦ μέρη, ἅπερ ἐστὶ ζοφωδέστερα καὶ πολὺ τὸ γεῶδες ἔχοντα, ταῖς παχυτέραις ὕλαις εἰκάζειν, χαλκῷ τε καὶ σιδήρῳ. καὶ χρυσὸν μερικῶς ἐγκατέμιξεν, ἴσως διὰ τὸ ποσῶς ὑπὸ ἡλίου φωτίζεσθαι. τὰ μέντοι μετεωρότερα τὸν ῥυμὸν – δέ φησι – μὲν ἀργύρεον λέγει, τὸ δὲ πάντων ἀνωτέρω καὶ συναφὲς τῷ αἰθέρι χρύσειον ζυγόν, συνέζευκται γὰρ τῷ αἰθέρι, ἱμάντας δὲ χρυσεύς καὶ ἀργυροῦς τοὺς ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης φωτισμούς, δύο δὲ ἄντυγας τὸ ὑπόγειόν τε καὶ ὑπέργειον ἡμισφαίριον.

1 τὸν δίφρον τῆς Ἥρας T Erbse : τὸν δὲ τῆς Ἥρας δίφρον coniunxerunt cum scholio *ex. Il. 5, 722a* (Erbse) b : τὸν τῆς Ἥρας δίφρον Ludwig **2** τὴν δὲ φύσιν ἐκτιθέμενον τοῦ στοιχείου φησὶ τὸν ποιητὴν T Erbse : τὴν δὲ φύσιν τοῦ στοιχείου τὸν ποιητὴν ἐκτιθέμενον b : τὴν δὲ φύσιν τοῦ στοιχείου φησὶ τὸν ποιητὴν ἐκτιθέμενον Ludwig **3** καὶ πολὺ τὸ γεῶδες T Erbse : τε καὶ πολὺ γεῶδες b : τε καὶ πολὺ τὸ γεῶδες Ludwig **4** εἰκάζειν Bekker Ludwig : εἰκάζει T b Erbse (intra cruces) χρυσὸν T Erbse : χρυσὸν δὲ b Ludwig **5** μέντοι T Erbse : δὲ b Ludwig τὸν ῥυμὸν – δέ φησι – μὲν : τὸν ῥυμὸν δέ φησι μὴ T : τὸν ῥυμὸν φημι b Ludwig : (τὸν ῥυμὸν φημι) Erbse ἀργύρεον T b Erbse Ludwig : ἀργύρεα Le Maass **6** ἀνωτέρω T B C E⁴ Erbse : ἀνώτερον E³ συναφὲς T Erbse : συνημμένον b Ludwig τῷ αἰθέρι² T Erbse : τοῦτω b Ludwig **7** χρυσεύς T b Erbse : χρυσοῦς Bekker Ludwig

Così Demò interpreta il carro di Era secondo i principi della scienza fisica. Dice infatti che Era è l'aria e aggiunge che, realizzando una dettagliata spiegazione dell'aspetto con cui l'elemento si presenta in natura, il poeta raffigura le parti di questa che circondano la Terra, le quali sono più offuscate e contengono più esalazione terrosa, sotto forma dei materiali più compatti, cioè il bronzo e il ferro; anche dell'oro vi ha mescolato parzialmente (il poeta), forse per il fatto che anche questa parte dell'atmosfera viene in certa misura illuminata dal Sole. Le parti dell'atmosfera che si trovano, invece, un po' più in alto – sostiene poi (Demò) – (il poeta) le identifica con il timone d'argento del carro, mentre la porzione estrema, aderente all'etere, con il giogo dorato (poiché essa è come aggiogata dall'etere che la circonda); egli poi intende le redini d'oro e d'argento come i raggi che illuminano (l'atmosfera), provenendo dal sole e dalla luna, mentre i due parapetti come l'emisfero che si trova “sotto la Terra” e quello che si trova “sopra la Terra”.

- 1 **b.** *Eustath. ad Il. 598, 41-45*: αἰνίττεται δὲ ταῦτα κατὰ τὴν ἀλληγορίαν **τῆς Δημοῦς** εἰς τὴν τοῦ ἀέρος φύσιν ὃ ποιητῆς, οὗ τὰ μὲν περὶ γῆν πεπάρχονται καὶ οὐ πολὺ μὲν ἔχουσι τὸ λαμπρόν, ὥς

οὐδὲ ὁ χαλκὸς οὐδὲ ὁ σίδηρος, ἔχουσι δ' ὅμως καὶ τι φαεινὸν καὶ οἶον χρύσειον ἐξ ἡλίου, ὃ
ἀνάκειται ὁ χρυσός. τὰ δὲ ἀνωτάτω καθαρώτατά εἰσι καὶ ἀρρύπαντα διὰ τὸ πάντῃ ἀνέφελον
5 καὶ διὰ τοῦτο οἶον ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ.

Il poeta inoltre, in questo episodio, secondo l'interpretazione allegorica di Demò, descrive, parlando in maniera allusiva, la natura dell'atmosfera, della quale lo strato intorno alla terra è denso e non possiede molta limpidezza e luminosità, così come non le possiedono il bronzo e il ferro, ma riceve tuttavia una forma di lucentezza, come un che di dorato, dal Sole, al quale corrisponde allegoricamente l'oro. Diversamente lo strato estremo è limpidissimo, privo d'ogni impurità, per la completa assenza di nubi e per ciò simile alle cose d'argento e a quelle d'oro.

F 6

- 1 Eustath. *ad Il.* 1154, 40-1155, 3: ὅτι δὲ καὶ φιλόσοφα ὁ ποιητὴς ἐνταῦθα πολλὰ ὑπεμφαίνει, δηλοῦσιν εἰς πλάτος οἱ παλαιοί. αὐτίκα ἡ **Δημῶ** τὴν Ὀμηρικὴν ταύτην ὅλην ἀσπιδοδοιοῦσαν ἀνάγουσα τοιαῦτά φησι· ὅτι Θέτις μὲν ἡ τὰ τοιαῦτα μεσολαβήσασα ἐπὶ τῆς τῶν ἐν τῇ κοσμογενείᾳ πραγμάτων θέσεως εἴληπται τῷ ποιητῇ, διὰ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῆς πνοῆς, ἣν
5 ἐξανιεῖσιν, ὡς προεδηλώθη, αἱ φύσαι, τὰ ποιητικὰ καὶ δραστήρια τῶν στοιχείων αἰνίττεται, ἀέρα καὶ πῦρ, οὗ τὰς ἀποτομάδας ἀπορροίας χρυσᾶς νεάνιδας ὑπουργοὺς Ἥφαιστου καλεῖ. διὰ δὲ τοῦ κυκλοτεροῦς σάκους τὸ κατὰ τὸν σφαιροειδῆ κόσμον σχῆμα ἐνδείκνυται. σφαίρας γὰρ γενεαί εἰσιν ἡμικυκλίου περιεγεχθέντος ἀποκατάστασις. τὰ δὲ τηκόμενα, ὁ χρυσός, ὁ χαλκός, ὁ ἄργυρος, ὁ κασσίτερος, τοῖς στοιχείοις εἰκάζονται διὰ τὴν πρὸς ἐκεῖνα τῶν
10 τοιούτων μετάλλων ἐμφέρειαν. ὁ χρυσὸς μὲν γὰρ καὶ ὁ ἀτειρής, ὃ ἐστὶ δυσκατέργαστος, χαλκός, εἴκασται πυρὶ καὶ γῇ, ὁ δὲ μαλακὸς καὶ οἶον ῥευστικὸς κασσίτερος ὕδατι, ἀέρι δὲ ἄργυρος ὁ πρὶν ἢ σμηχθῆναι μέλας ὢν καὶ ἀμιγῆς οὗ ὕστερον ἐπιφαίνει φωτός. καὶ ταῦτα μὲν οὕτω συμβολικῶς. μετ'ὀλίγα δὲ φησιν ἡ **αὐτὴ φιλόσοφος**, ὅτι καὶ τοῖς κυρίοις τῶν στοιχείων ὀνόμασι χρῆται ὁ ποιητὴς «ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξε» λέγων, «ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ
15 θάλασσαν», τὸ δὲ τέταρτον στοιχεῖον αὐτός ἐστιν ὁ τὸ σάκος τεύχων Ἥφαιστος. τὴν δὲ τρίπλακα μαρμαρέην ἄντυγα τὸν ζωδιακὸν **ἐκείνη** λέγει κύκλον αἰνίττεσθαι, τρίπλακα μὲν διὰ τὸ πλάτος αὐτοῦ, καθ' ὃ ἡ τῶν πλανήτων κίνησις, μαρμαρέην δὲ διὰ τὸν ἥλιον τοῦ διὰ μέσων οὐκ ἐξιστάμενον καὶ τὸ φῶς ἐφ' ὅλον αὐτὸν πέμποντα μαρμαίρειν τε καὶ φαεινὸν εἶναι τὸν κύκλον ποιεῖν. τὸν δὲ ἀργύρεον τελαμῶνα, δι' οὗ ἡ ἀσπίς ἐκ τῶν ἄκρων ἀνέχεται, εἰς τὸν
20 ἄξονα μεταφέρει τὸν τὸ πᾶν ἀνέχοντα, ἐξηρημένον ὥσπερ τοῦ ἀνωτάτω αἰθέρος καὶ διὰ μέσου τῆς γῆς ἦκοντα καὶ ἐπὶ τὰ νότια περατούμενον καὶ παρέχοντα στρέφεσθαι τὸν οὐρανὸν περὶ αὐτόν, ὑπ' αὐτοῦ ἀνεχόμενον. τὰς δὲ πέντε πτύχας τοῦ σάκους τοὺς παραλλήλους κύκλους νοεῖ, εἰς οὓς διαιρεῖται ὁ κόσμος, ἡγουν τὸν ἀρκτικόν, ὃς τῷ βορείῳ

- 25 πόλῳ ἐγγίξει, καὶ τὸν τῷ Νότῳ προσκυροῦντα ἀνταρκτικόν, καὶ τοὺς δύο τροπικοὺς, ἦγουν
 τὸν πρὸς τῷ Βορρᾷ θερινὸν καὶ τὸν πρὸς τῷ Νότῳ χειμερινόν, καὶ πέμπτον τὸν μέσον αὐτῶν
 ἰσημερινόν, εἰς ὃν ἥλιος ἐλθὼν ἰσάζει τὰς ἡμέρας ταῖς νυξίν. ὧν πέντε πτυχῶν μέση μὲν
 χρυσέα καθ' Ὅμηρον, ὁ ἰσημερινὸς δηλαδή, εἰ μὴ τις καὶ τὴν διακεκαυμένην ζώνην ταύτην
 θέλει νοεῖν. δύο δὲ ἔνδον κασσιτέρου οἱ τροπικοὶ διὰ τὸ εὐτόνως εὐκρατον, ἐξωτάτῳ δὲ
 χαλκαῖ, αἱ πρὸς τοῖς πόλοις, κατεσκληκυῖαι πῶς διὰ τὴν ἐπὶ πολὺ τοῦ ἡλίου ἀπόστασιν. καὶ
 30 τοιαῦτα εἰποῦσα ἡ σοφὴ ἀσπιδοποιὸς καὶ τὴν ἡφαιστότευκτον καὶ καθ' ὕλην ἀσπίδα
 μετασκευάσασα νοερώτερον συμβιβάζει, καὶ τὰ περὶ τῶν πόλεων καὶ ὅσα ἄλλα λέγει ὁ
 ποιητὴς ἐν τῇ ἀσπιδοποιίᾳ, λέγουσα ὅτι πράξεις ἀνθρώπων πολέμῳ καὶ εἰρήνῃ πρεπούσας,
 ὅφ' ὧν ὁ καθ' ἡμᾶς διοικεῖται βίος, ἀπαγγέλλει δι' αὐτῶν ὁ ποιητὴς, εἰσηγητὴς τῆς ἀρίστης
 γινόμενος πράξεως. τὸν φόνον δέ, οὗ ποινῇ, τουτέστι πρόστιμον, δύο τάλαντα τέθεται,
 35 ἀκούσιον εἶναι νοεῖ. καὶ τὸ «ἄμφω δὲ ἰέσθην ἐπὶ ἱστορί», ὃ ἐστὶν μάρτυρι, μαρτύρων λέγει
 δηλοῦν παράληψιν, ἐφ' οἷς πολλάκις τὸ πέρας τῆς δίκης. καὶ ὅλως ἀποδείκνυσι πλατυτάτην
 τὴν ἀσπιδοποιίαν περὶ θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων εἶναι τῷ ποιητῇ διάλεξιν.

Che poi il poeta si sia qui (*scil.* nell'ἀσπιδοποιίᾳ) riferito nascostamente anche a svariati contenuti scientifico-filosofici lo mostrano diffusamente gli antichi. Per esempio Demò, interpretando in maniera allegorica tutta questa “ασπιδοποιία” (creazione dello scudo) omerica, dice che Teti è usata dal poeta come mediatrice in relazione al fatto che essa rappresenta la predisposizione dei processi di “generazione cosmica”, mentre attraverso il fuoco e il soffio, emesso, come mostrato in precedenza, dai mantici, il poeta allude in maniera enigmatica alle proprietà attive ed agenti insite negli elementi, ossia nell'aria e nel fuoco, gli efflussi interrotti del quale (ossia le fiamme/fiammate) egli chiama “dorate giovani ancelle di Efesto”. Poi, attraverso lo scudo rotondo, mostra la forma che si adatta a quella sferica del cosmo. Infatti una sfera nasce dalla rotazione completa di un semicerchio intorno al diametro. Ancora l'oro, il rame, l'argento e lo stagno fusi raffigurano gli elementi, grazie alla somiglianza che tali metalli hanno rispetto a quelli. L'oro infatti e il rame non cedevole, che cioè resiste alla manipolazione, rappresentano rispettivamente il fuoco e la terra; il molle e quasi fluido stagno raffigura l'acqua, mentre all'aria assomiglia l'argento che, essendo nero prima di venir strofinato, dopo ciò appare puro nella sua lucentezza. Dunque questa parte viene così simbolicamente interpretata. Poco dopo la stessa studiosa dice che il poeta usa anche i nomi propri ed usuali degli elementi dicendo: “vi scolpì la terra ed il cielo ed il mare”, mentre il quarto elemento (fuoco) è lo stesso fabbricatore dello scudo: Efesto. Ella dice poi che il triplo bordo scintillante allude nascostamente al circolo zodiacale, il fatto che esso sia triplo è dovuto allo spessore della fascia circolare lungo cui avviene il movimento dei pianeti, mentre il suo essere scintillante dipende dal fatto che il Sole, non allontanandosi mai dalla linea mediana dello zodiaco e conducendo la propria luce lungo l'intera sua lunghezza, fa in modo che il circolo brilli e sia luminoso. Ella poi interpreta metaforicamente la cinghia d'argento, che andando da un'estremità all'altra permette di afferrare e tenere lo scudo, come l'asse che

sostiene il tutto, il quale “pende” per così dire dall’involucro estremo dell’etere, passa poi attraverso il centro della terra e termina nel (polo) Sud, e consente al cielo di compiere il proprio moto rotatorio intorno a lui, essendo da quest’ultimo sostenuto. Proseguendo, ella concepisce i cinque strati dello scudo come i cerchi paralleli secondo i quali è suddiviso il cosmo, vale a dire: il circolo artico, che si trova vicino al polo Nord, e l’antartico che sta invece vicino al polo Sud, i due tropici, quello estivo nell’emisfero settentrionale (tropico del Cancro) e quello invernale nell’emisfero meridionale (tropico del Capricorno), infine, come quinto, l’equatore che si trova al centro rispetto agli altri, giunto all’altezza del quale il Sole rende di pari durata i giorni e le notti. Dei cinque strati dello scudo, quello che sta nel mezzo è dorato, secondo Omero, e, senza alcun dubbio, corrisponde all’equatore, a meno che uno non voglia considerarlo come corrispettivo dell’intera zona torrida, i due strati interni di stagno rappresentano i tropici per l’arrendevolezza plastica del metallo corrispondente alla mitezza del clima, mentre gli strati più esterni in rame corrispondono alle zone vicine ai poli, rese, per così dire, infeconde dalla totale assenza, per un lungo periodo di tempo, d’irraggiamento solare. La dotta “ricostruttrice” dello scudo, così dicendo, e rielaborando lo scudo fabbricato da Efesto secondo quanto caratterizza la materia fisica ed è da questa composto, sistema in forma più razionale anche i versi che riguardano le due città e quant’altro dice il poeta nella “*aspidopoía*”, affermando che, attraverso quelle immagini, il poeta descrive le attività degli uomini inerenti alla guerra e alla pace, scandita dalle quali si svolge la vita umana, e si fa promotore della condizione migliore (la pace). L’assassinio poi, per il quale il risarcimento, cioè l’ammenda, è stata fissata in due talenti, lo interpreta come involontario. E quando si legge “si rimettono entrambi a colui che sa”, cioè al testimone, ella dice che ciò rappresenta la pratica dell’impiego dei testimoni, in base ai quali spesso si arriva alla risoluzione del processo. Ella così mostra esaustivamente come la “*aspidopoía*” sia stata intesa dal poeta come un’amplissima dissertazione “sulle realtà divine ed umane”.

F 7

- 1 Eustath. *ad Od.* 1597, 59-62: καὶ οὕτω μὲν τινες. ἕτεροι δὲ μαθηματικώτερον ἐπέβαλον τοῖς ῥηθεῖσιν ὥς καὶ ἡ **Δημώ**, σχέσεις τινὰς φιλοσοφοῦντες τῶν τοῖς θεοῖς ὁμωνύμων ἀστέρων Ἄρεός τε καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἡλίου. [οἱ καὶ κλιμακτῆρας τινὰς ἐξ Ἄρεος ἐπικειμένους ἀπρακτεῖν πλανῶνται, Ἀφροδίτης ἀπαγούσης αὐτοὺς ὥς ἐκεῖνοι τερθρεύονται, διὰ φιλίαν τὴν
5 πρὸς τὸν Ἄρην.]

1 μαθηματικώτερον M Ludwig (Stallbaum) : μαθημικώτερον P

Così alcuni. Altri invece, come anche Demò, si rivolsero a ciò che è stato detto (dal poeta) piuttosto secondo un approccio astronomico, individuandovi allegoricamente certe posizioni momentanee degli astri omonimi degli dei in questione, cioè del pianeta Marte (Ares), del pianeta Venere (Afrodite) e del Sole; [i quali (ossia coloro che interpretano il mito μαθηματικώτερον) divagano anche (sostenendo che) alcuni “periodi critici” minacciati da Ares (cioè che incombono per effetto del pianeta Marte) restano inattivi (non si realizzano), poiché Afrodite li allontana, come costoro precisano pedantemente, grazie all’amore nei confronti di Ares.]

F 8

- 1 *Sch. in Luc.* 24, 23: Ὁτος καὶ Ἐφιάλτης ἠθέλησαν θεομάχοι ὄντες εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνελθεῖν **ΔφΩV** καὶ δὴ ὄρη ἐπάνω ἀλλήλων βάλλοντες ἀνέβαινον, ἕως ὅτε τούτους ὁ Ἀπόλλων ἐτόξευσεν. **ΔφΩ** καὶ ὁ μὲν μῦθος οὗτος. ἡ μέντοι ἀλληγορία· Ὁτος καὶ Ἐφιάλτης φυσικοὶ φιλόσοφοι Θετταλοὶ Ἀλωέως παῖδες πρῶτοι ἀναμετρεῖν ἐπειράθησαν τὰ ἀποστήματα σελήνης
- 5 ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἡλίου ἀπὸ τῆς σελήνης. καὶ ἐπεὶ τοῦτο ἀπὸ τῆς ὀπτικῆς συμβαίνει ἐπιστήμης, αὕτη δὲ ἐξ ἀντιλογίας θηρᾷ τοῦτο καὶ ἀπὸ τῆς σκιᾶς τῆς ἀπὸ τῶν ὑψηλῶν ὁρέων ἡλίου ἀνίσχοντος ἀπορρεούσης, τοιαῦτα δὲ κατὰ Θετταλίαν ὑψηλότατα ὄρη ἡ Ὅσσα, τὸ Πήλιον, ὁ Ὀλυμπος, ἀφ’ ὧν τῆς σκιᾶς ἐδόκουν ἀναλογίαν τινὰ τῆς ἀναμετρήσεως λαμβάνειν, καὶ δὴ πρὸς τοῖς ἀκρωτηρίοις γινόμενοι τῶν ὁρέων τούτων ἐπὶ τῷ ἀναλογίζεσθαι τὴν σκιάν
- 10 κατακρημνισθέντες ἀπώλοντο, κατεφήμεσαν τοῦτο, ὡς τὰ ὄρη ταῦτα συντιθέντες, ὡς ἂν βατὸν ποιήσαιεν τὸν οὐρανόν, κατετοξεύθησαν ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἥτοι τοῦ ἡλίου. **ΔφΓ** ὡς ἱστορεῖ **Δημώ. Δ**

2 βάλλοντες Ω Rabe Ludwich : βαλόντες Δφ ὁ Ἀπόλλων Ω Rabe Ludwich : Ἀπόλλων
 Δφ 4 Θετταλοὶ Δφ : Θεσσαλοὶ Γ Rabe Ludwich ἀποστήματα Δφ : διαστήματα Γ Rabe
 Ludwich 5 ἀπὸ τῆς σελήνης Δφ : ἀπὸ σελήνης Γ Rabe Ludwich ἀπὸ τῆς ὀπτικῆς Δφ : ἀπὸ ὀπτικῆς
 Γ Rabe Ludwich 6 ἀντιλογίας Δφ : ἀναλογίας Γ Rabe Ludwich ἀπὸ τῆς σκιᾶς Δφ : ἀπὸ σκιᾶς Γ
 Rabe Ludwich ὁρέων Δφ : ὁρῶν Γ Rabe Ludwich 8 ἀναλογίαν Δφ Rabe Ludwich : δι’ ἀναλογίαν
 Γ 9 γινόμενοι coniecì : γινομένων Δ : γενόμενοι Γφ Rabe Ludwich ὁρέων Δφ : ὁρῶν Γ Rabe
 Ludwich ἐπὶ τῷ ἀναλογίζεσθαι Γ Rabe Ludwich : τοῦ ἀναλογίζεσθαι Δφ 10 ἂν βατὸν Δφ :
 ἀναβατὸν Γ Rabe Ludwich 12 Δημώ Rabe Ludwich : Δημω Δ

Oto ed Efialte, dal momento che erano fieri oppositori degli dei, vollero salire in cielo (per sfidarli) ed effettivamente, ponendo i monti uno sopra l’altro, salivano fino a quando Apollo non li uccise, colpendoli con le sue frecce. E il mito è questo. Esiste poi la sua interpretazione allegorica: Oto ed Efialte, studiosi della scienza fisica Tessali, figli di Aloeo, per primi

tentarono di misurare le distanze che separano la Luna dalla Terra e il Sole dalla Luna. Poiché questa impresa comporta l'applicazione dei principi dell'ottica e quest'ultima cerca di ricavare i dati in questione sulla base dell'individuazione di un rapporto geometrico (rintracciato) anche rispetto all'ombra che si proietta al sorgere del sole dai monti elevati, e dal momento che i monti più alti che si trovano in Tessaglia sono proprio l'Ossa, il Pelio e l'Olimpo, dall'ombra dei quali essi ritenevano di ricavare un qualche rapporto matematico sulla base del quale fosse possibile calcolare le distanze in questione, trovatisi sulle cime di questi monti per esaminare l'ombra da essi proiettata, precipitarono e così morirono. Allora fu messa in giro la voce che essi, mentre mettevano uno sopra l'altro questi monti, per rendere accessibile il cielo (ossia per raggiungere la volta celeste, dimora degli dei), furono trafitti da Apollo, cioè dal Sole, come riferisce Demò.

Frammenti dubbi

F 1*

- 1 Eustath. *ad Il.* 695, 9-11: ἕτεροι δὲ τοὺς κύκλους τῶν πλανωμένων νοοῦσι χρυσεάν σειράν, ὧν ἀνωτάτω μὲν ὁ τοῦ Κρόνου, πρόσγειος δὲ ὁ τῆς σελήνης, ἐν οἷς κύκλοις ἄλλοτε ἄλλως τῶν πλανητῶν συνιόντων πολλαὶ περὶ τὸ πᾶν γίνονται μεταβολαί.

Altri invece concepiscono la catena d'oro come simbolo delle orbite circolari lungo cui si muovono i pianeti, la più esterna delle quali è quella di pertinenza del pianeta Saturno, mentre quella più vicina alla Terra lo è della Luna. Dal momento che ciascuno dei pianeti si muove lungo queste orbite secondo un proprio moto, si verificano numerose, di volta in volta differenti, configurazioni nel cosmo/sfera celeste.

F 2*

- 1 Eustath. *ad Il.* 697, 9-12: ἰστέον δὲ ὅτι οἱ ἐκ μαθημάτων ἀνήκειν φασὶν Ἥλιφ τὸν χρυσόν, ὡς τῇ Σελήνῃ ἄργυρον, Κρόνφ δὲ μόλιβδον, καὶ ἄλλφ τῶν πλανωμένων ἕτερόν τι τῶν μετάλλων. [διὸ χαίρειν χρυσῷ λέγεται καὶ ὁ Ζεὺς, καθότι καὶ εἰς ἥλιον ἀλληγορεῖται ποτε κατὰ τὸν εἰπόντα «ὁ μὲν δὴ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πτηνὸν ἄρμα ἐλαύνων»].

Si deve poi considerare che gli specialisti della scienza astronomico-matematica affermano che l'oro corrisponde al Sole, come alla Luna l'argento, in relazione con Crono (pianeta Saturno) poi è il piombo e così via, a ciascun pianeta corrisponde uno dei metalli. [Perciò si dice anche che Zeus ama l'oro, per il fatto che in alcuni casi egli rappresenta allegoricamente il sole, secondo colui che dice: "il grande Zeus nel cielo guidando un carro alato"].

F 3*

- 1 Eustath. *ad Il.* 1003, 8-12: σημείωσαι δὲ καὶ ὅτι ὁ δεσμὸς τῆς Ἥρας, ὁ ἀλληγορηθεὶς εἰς πλάτος τοῖς παλαιοῖς, τὴν ἄλυτον δηλοῖ τῶν στοιχείων συνάφειαν, ἥς τῶν ὠσανεὶ ποδῶν ἄκμονες οἷον ἀπώρηνται τὰ ὑπὸ τὸν ἀέρα βαρέα δύο στοιχεῖα, ὕδωρ, φασί, καὶ γῆ, περὶ δὲ τὰς χεῖρας πολυτελὲς δεσμὸς, ἡ πρὸς τὸν αἰθέρα συνάφεια, καθαρὸν ὄντα καὶ ἀμιγῆ παθῶν. ἃ
- 5 δὴ τὸν περὶ γῆν ἀέρα ἐπιθολοῖ τὸν λιμνάζοντα καὶ ἀμαυροῖ ὡς τὸ ἱώμα τὸν σίδηρον, ὃς ὕλη ἐστὶ τοῖς ἄκμοσι, καὶ οὐκ ἀφίησιν εἶναι ἀνέφελον καὶ στιλπνὸν οἷα χρύσειον.

Si noti inoltre che l'episodio in cui Era viene legata, che è stato diffusamente interpretato in chiave allegorica dagli antichi, si riferisce all'indissolubile connessione fra gli elementi, di cui le incudini, che in qualche modo pendono dai piedi (della dea), dicono corrispondere (sul piano allegorico) ai due elementi pesanti che si trovano al di sotto dell'aria, ossia all'acqua e alla terra, mentre la catena preziosa che le cinge i polsi alla porzione di universo aderente all'etere (si tratta infatti di materia priva di impurità ed esente da "perturbazioni"). Gli elementi che si trovano intorno alla Terra infatti intorbidano l'aria che vi ristagna e la privano di luminosità come fa la ruggine con il ferro, materiale di cui sono (normalmente) costituite le incudini, e impediscono che (questa porzione dell'aria) sia priva di nuvolosità e lucente come se fosse dorata.

F 4*

- 1 Eustath. *ad Il.* 828, 44-49: οἱ δὲ κύκλοι δηλοῦσι τοὺς τε παραλλήλους, τὸν ἀρκτικόν, τὸν
θερινὸν τροπικόν, τὸν ἱσημερινόν, τὸν χειμερινὸν τροπικόν καὶ τὸν ἀνταρκτικόν, καὶ τοὺς
ἀνακεκραμένους κολούρους, καὶ τοὺς δύο λοξοὺς, τὸν γαλαξίαν καὶ τὸν ζῳδιακόν, ναὶ μὴν καὶ
τὸν ὀρίζοντα, οὗς καὶ χαλκοῦς λέγει, ὥς καὶ τὸν οὐρανὸν χάλκεον. [οἱ ὀμφαλοὶ δέ, φασί, τοὺς
5 ἀστέρας αἰνίττονται. καὶ τοιαῦτα μὲν οἱ Ἀλληγορηταί, λέγοντες καὶ ὅτι καλῶς οὐρανοῦ φέρει
μίμημα ἢ τοῦ βασιλέως ἀσπίς, ὃν φθάσας Ὀμηρος ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἵκελον ἔφη τῷ
Ὀλυμπίῳ Διῖ].

I cerchi (che corrono intorno allo scudo), invece, rappresentano i paralleli: il circolo artico, il tropico estivo (Cancro), l'equatore, il tropico invernale (Capricorno) e il circolo antartico, poi i due coluri che s'intersecano perpendicolarmente l'uno con l'altro, le due fasce circolari oblique (rispetto al piano equatoriale), cioè la Via Lattea e lo zodiaco, e infine certo anche l'orizzonte, cerchi che il poeta definisce "bronzei", allo stesso modo in cui definisce "bronzeo" anche il cielo. [Dicono poi che gli umboni alludono nascostamente agli astri. Così dunque interpretano questo passo gli allegoristi, dicendo inoltre che lo scudo del re (Agamennone) costituisce un'appropriata rappresentazione del cielo, dal momento che lo stesso sovrano viene definito già da Omero somigliante, nella testa e nello sguardo, a Zeus Olimpio].

Commento

Testimonianze

T 1

Bauò/Babò/Baubò è un personaggio del mito: ad essa sono riconosciute prerogative diverse, connesse alla magia, alla fertilità e al culto di Demetra, in particolare al complesso dei misteri eleusini¹. Ella compare nelle fonti letterarie come la donna, abitante della campagna intorno ad Eleusi, che ospitò presso la propria casa Demetra, durante le sue peregrinazioni alla ricerca della figlia Persefone. Baubò accoglie la dea con ospitalità e le offre il ciceone, ma questa, in lutto per la perdita della figlia, si rifiuta di concedersi alcun piacere, compreso quello di bere la saporita bevanda: Baubò allora, addolorata per il rifiuto, tenta di risollevarne l'animo di Demetra scoprendo le proprie parti intime e mostrandole alla dea. Questa, divertita dal gesto, accetta di bere il ciceone.

Nella variante più antica dell'episodio, narrata nell'*Inno omerico a Demetra*² e ambientata nella reggia del sovrano di Eleusi Celeo, il nome della donna al servizio del re³, che mostrando le proprie pudenda rallegra la dea, è Iambe; la prima attestazione della variante con il nome di Baubò, arricchita di ulteriori particolari e la cui elaborazione va forse inserita in un contesto orfico⁴, è trasmessa da Clemente Alessandrino, il quale propone l'episodio come esemplificativo dei κρύφια τῶν Ἀθηναίων μυστήρια, quasi a voler presentare l'essenza del culto misterico eleusino come l'esecuzione di "atti osceni": Clem. Al. *Protr.* II 20, 3-21, 1: καὶ δὴ (οὐ γὰρ ἀνήσω μὴ οὐχὶ εἰπεῖν) ξενίσασα ἢ Βαυβὼ τὴν Δηῶ ὁρέγει κυκεῶνα αὐτῇ· τῆς δὲ ἀναινομένης λαβεῖν καὶ πιεῖν οὐκ ἐθελοῦσης (πενθήρης γὰρ ἦν) περιαλγῆς ἢ Βαυβὼ γενομένη, ὥς ὑπεροραθεῖσα δῆθεν, ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεῷ· ἡ δὲ τέρπεται τῇ ὄψει ἢ Δηῶ καὶ μόλις ποτὲ δέχεται τὸ ποτόν, ἡσθεῖσα τῷ θεάματι. ταῦτ' ἔστι τὰ

¹ Vd. Schultz 1884-1886, 752-753; Bonafin 2005, 36-43.

² *Hom. Hymn. Dem.* 191-210:

ἀλλ' οὐ Δημήτηρ ὠρηφόρος ἀγλαόδωρος
ἤθελεν ἐδριάσθαι ἐπὶ κλισμοῖο φαεινοῦ,
ἀλλ' ἀκέουσα ἔμμινε κατ' ὄμματα καλὰ βαλοῦσα,
πρίν γ' ὅτε δὴ οἱ ἔθηκεν Ἰάμβη κέδν' εἰδυῖα
πηκτὸν ἔδος, καθύπερθε δ' ἐπ' ἀργύφειον βάλε κῶας.
ἔνθα καθεζομένη προκατέσχετο χερσὶ καλύπτρην·
δηρὸν δ' ἄφθογγος τετιμένη ἦστ' ἐπὶ δίφρου,
οὐδέ τιν' οὔτ' ἔπει προσπύσσετο οὔτε τι ἔργω,
ἀλλ' ἀγέλαστος ἄπαστος ἐδητύος ἡδὲ ποτήτος
ἦστο πόθῳ μινύθουσα βαθυζώνοιο θυγατρός,
πρίν γ' ὅτε δὴ χλεύης μιν Ἰάμβη κέδν' εἰδυῖα
πολλὰ παρασκώπτουσ' ἐτρέψατο πότνια ἀγνήν
μειδῆσαι γελάσαι τε καὶ ἴλαον σχεῖν θυμόν·
ἡ δὲ οἱ καὶ ἔπειτα μεθύστερον εὐαδεν ὀργαῖς.
τῇ δὲ δέπας Μετάνειρα δίδου μελιηδέος οἴνου
πλήσας, ἡ δ' ἀνένευσ' οὐ γὰρ θεμιτόν οἱ ἔφασκε
πίνειν οἶνον ἐρυθρόν, ἄνωγε δ' ἄρ' ἄλφι καὶ ὕδωρ
δοῦναι μίξασαν πύμεν γλήχωνι τερεῖνι.
ἡ δὲ κυκεῶ τεύξασα θεᾶ πόρεν ὥς ἐκέλευε·

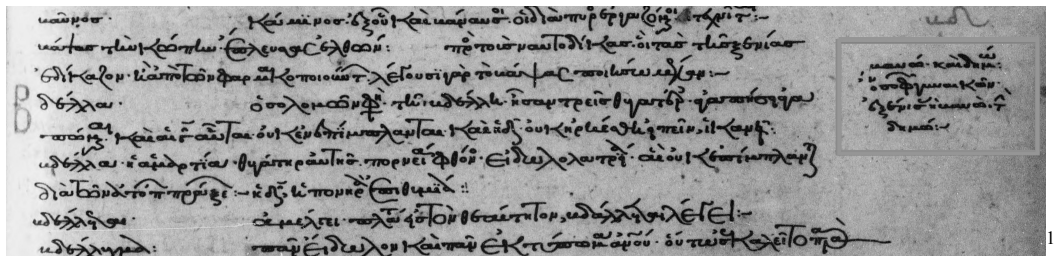
³ Vd. Weizsäcker 1890-1897, 12.

⁴ Vd. Clem. Al. *Protr.* II 21, 1-2; Bonafin 2005, 38.

κρύφια τῶν Ἀθηναίων μυστήρια. La stessa variante del mito è riproposta, in una forma ancor più ricca di dettagli, anche da Arnobio⁵.

Il testo della nostra testimonianza (T 1) costituisce uno dei lemmi che A. Adler definisce “glossae ad Suidam ipsum revocantes”⁶: nella categoria sono annoverate le glosse contraddistinte dalla presenza del termine ζήτηι e quelle per cui non si può individuare una fonte precisa da cui la glossa sia stata semplicemente compilata. Tali glosse potrebbero, almeno in parte, essere il frutto di aggiunte/annotazioni “dotte” apposte in una delle fasi di composizione del lessico: in particolare, il nostro caso rientra nel novero dei lemmi reiterati come glosse marginali⁷. Non si tratta di un lavoro meccanico, poiché chi ha riproposto il lemma ha aggiunto delle informazioni: si può pertanto riconoscere all’operazione un certo grado di “autorialità”, individuandovi un atteggiamento non del tutto passivo nell’attività di trasmissione del testo del lessico. Tale operazione potrebbe pertanto essere il frutto di un copista colto o di un erudito.

La nostra glossa si trova ancora a margine (vergata sul margine destro del f. 114r.) in A⁸, mentre si legge inserita a testo, anche se in posizioni diverse, in M⁹ e I¹⁰.



⁵ Arn. Adv. nat. V 25: igitur Baubo illa, quam incolam diximus Eleusinii fuisse pagi, malis multiformibus fatigatam accipit hospitio Cererem, adulatur obsequiis mitibus, reficiendi corporis rogat curam ut habeat, sitientis ardori oggerit potionem cinni, cyceonem quam nuncupat Graecia: aversatur et respuit humanitatibus officia maerens dea nec eam fortuna perpetitur valetudinis meminisse communis. (...) Vertit Baubo artes et quam serio non quibat allicere ludibriorum statuit exhilarare miraculis (...). Redit ad deam tristem et inter illa communia quibus moris est frangere ac temperare maerore reteggit se ipsam atque omnia illa pudoris loca revelatis monstrat inguinibus.

⁶ Vd. Adler 1928-1938, I 1, XVI.

⁷ Vd. Adler 1928-1938, I 1, XVI: “glossae iteratae”. Nel nostro caso specifico parte di δ 473 è stata “riproposta” in una glossa posta a margine della sezione dei lemmi “β” (vd. *infra*).

⁸ “Vetus manus” del ms. Paris, BNF, gr. 2625, XIII sec. (vd. Adler 1928-1938, I 5, 218-219).

⁹ Ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 448, in carta araba orientale; la datazione al XIII sec. (proposta dalla Adler [1928-1938, I 1, X-XI]) si deve probabilmente superare a favore di una datazione più antica, al XII sec., sulla base dell’individuazione del ms. come autografo di Eustazio di Tessalonica (vd. Peppink 1933; Formentin, 1983; Cullhed 2012, 445-446; *infra*). In M il nostro lemma si trova inserito fra le voci βαῦνος e βάψας.

¹⁰ Ms. Roma, Biblioteca Angelica, gr. 75, cartaceo, XV sec.; ms. tardo, poco rilevante ai fini della costituzione testuale del lessico. Vi si riconoscono molte mani, non è lasciato alcuno spazio bianco fra un lemma e il successivo, ma l’individuazione di ciascun lemma è facilitata dalla rubricazione della sua lettera iniziale; qui il nostro lemma si legge fra βαῦζων e βαυκαλᾶν.

¹¹ La riproduzione del ms. è disponibile on line nella sezione dedicata del sito della Bibliothèque nationale de France (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10723055j>), da cui ricavo questa immagine.

Se, come risulta ormai comunemente accettato, M è stato vergato da, o sotto la supervisione di, Eustazio¹², la qual cosa sarebbe coerente con il tipo di operazione che già la Adler aveva individuato dietro la produzione del ms.¹³, si deve immaginare che la prima annotazione della glossa sia avvenuta in una fase della tradizione precedente alla produzione di M (XII sec.), e pertanto alla realizzazione di A (XIII sec.). Si dovrà inoltre ipotizzare che l’inserimento a testo sia avvenuto nella tradizione confluita in M, magari proprio nel processo di copiatura/compilazione di questo ms.; mentre nel processo di trasmissione confluito in A la posizione della glossa è stata mantenuta a margine: il copista o i copisti che sono intervenuti in tale processo l’hanno ricopiata mantenendo la *mise en page* che trovavano nel modello.

La glossa costituisce la riproposizione di parte del lemma *Sud.* δ 473: **Δημῶ**: ὄνομα κύριον, **ἐξένισεν ἢ Βαυῶ τὴν Δημῶ**. δημῶ δὲ τῷ λίπει. La porzione che ci interessa naturalmente è ἐξένισεν ἢ Βαυῶ τὴν Δημῶ¹⁴: essa è chiaramente il frutto dell’alterazione della notizia relativa a Baubò e Demetra fornita da Clemente Alessandrino, ξενίσασα ἢ Βαυβῶ **τὴν Δηῶ**. Il fatto che la forma Δημῶ nel lemma della *Suda* (δ 473) fosse il frutto di un errore e che vi andasse letto l’altro nome di Demetra **Δηῶ**, è stato riconosciuto da C. A. Lobeck¹⁵, H. Flach¹⁶, A. Schultz¹⁷ e dalla Adler¹⁸.

L’alterazione di Δηῶ in Δημῶ si spiega facilmente sia per la natura di *lectio faciliior* del nome proprio femminile Δημῶ, assai frequente¹⁹ (vd. *infra*), rispetto alla forma meno diffusa del nome della divinità; la ricostruzione dell’alterazione si rivela però ancor più palmare laddove

¹² Vd. Peppink 1933; Formentin, 1983; Cullhed 2012, 445-446.

¹³ Il testo della *Suda* trasmesso da M si rivela il frutto della contaminazione da almeno due antigrifi appartenenti a rami diversi della tradizione (vd. Adler 1928-1938, I 1, X-XI): un’operazione del genere può denunciare un’aspirazione alla completezza, un’attenzione filologica, nella “collazione” fra più testimoni. Questo tipo di pratica, che pure s’incontra anche nell’ambito della produzione libraria degli *scriptoria*, si rivela ancor più in linea con l’attività del grande filologo ed erudito Eustazio (sul quale vd. introd. §§ 5.3.1-5.3.2 e appendice, § 1).

¹⁴ Preceduta dalla definizione di Δημῶ come “nome proprio” e seguita da un’indicazione disambiguante fra il nome proprio e la forma omografa, ma differente sul piano grammaticale e prosodico, δημῶ, dativo del sostantivo δημός “grasso”.

¹⁵ Vd. Lobeck 1829, 822, il quale interpreta Δημῶ come variante del nome Δαμία, forma dorica del nome di Demetra.

¹⁶ Vd. Flach 1880, 159 app. *ad loc.*

¹⁷ Vd. Schultz 1884-1886, 753.

¹⁸ Vd. Adler 1928-1938, I 2, 49 ap. *ad loc.*

¹⁹ Si può citare a questo proposito un epigramma di Filodemo di Gadara, che invece Ludwich (1912-1914, 57) usava come prova a sostegno della possibilità che la Demò citata dalla *Suda* fosse semplicemente omonima dell’allegorista: *Anth. Pal.* V 114:

ἡράσθην Δημοῦς Παφίης γένος· οὐ μέγα θαῦμα·
καὶ Σαμίης Δημοῦς δεῦτερον· ὕχι μέγα·
καὶ πάλι Νυσιακῆς Δημοῦς τρίτον· οὐκέτι ταῦτα
παίγνια· καὶ Δημοῦς τέτρατον Ἀργολίδος.
αὐταῖ που Μοῖραι με κατωνόμασαν Φιλόδημον,
ὥς αἰεὶ Δημοῦς θερμὸς ἔχει με πόθος.

L’intento satirico dell’epigramma si realizza attraverso un gioco paretimologico, in cui Filodemo è colui che ama le Δημῶ, ma anche sul fatto che il nome femminile sia quasi percepito come sinonimo di “donna”, perché tale è la diffusione del nome da consentire al poeta di avere “una Demò in ogni città”. Per la discussione della possibile omonimia fra la nostra e la Demò citata dalla *Suda* vd. *infra*.

si consideri il fatto che Δημώ costituisce l'ὑποκοριστικόν, ossia il “diminutivo” inteso in senso “tecnico-grammaticale”, del nome della dea Δημήτηρ. Proprio alla differenza fra Δημώ (“semplice” diminutivo del nome Δημήτηρ) e Δηώ (altro nome della dea) è dedicata una riflessione trasmessa dall'*Etymologicum Magnum*, in cui sono indicate alcune etimologie del nome Δηώ. Qui si afferma che l'origine di quest'ultimo sarebbe distinta da quella del nome Δημήτηρ, pur indicando la medesima divinità: *EM s.v.* Δηώ: τινὲς δὲ φασιν, ὡς λέγει ὁ τεχνικός, ὅτι ὑποκοριστικόν ἐστὶν ἀπὸ τοῦ Δημήτηρ Δηώ· ἀγνοοῦντες τὸν σχηματισμὸν τῶν τοιούτων ὑποκοριστικῶν. τὰ γὰρ τοιαῦτα ὑποκοριστικὰ θέλει φυλάττειν τὸ σύμφωνον τῆς δευτέρας συλλαβῆς τῶν ἰδίων πρωτοτύπων· οἶον, Ὑψιπύλη, Ὑψώ· Εἰδοθέα, Εἰδώ. εἰ οὖν Δημήτηρ, Δημὼ ὀφείλεν εἶναι. Ἄλλ' οὐκ ἔστιν ὑποκοριστικόν.

L'alterazione del nome di Demetra, Δηώ, in Δημώ ha fatto sì che la notizia relativa al mito di Demetra, in particolare all'origine dei misteri eleusini (vd. *supra*), fosse inserita nel lemma del nome proprio femminile Δημώ: oltre che ad un semplice errore, ingeneratosi nella trasmissione del testo, si potrebbe considerare Δημώ, nella porzione del lemma ἐξένισεν ἢ Βαυὼ τὴν Δημώ, come una vera e propria variante del nome della divinità, dato che Δημώ, come si è appena osservato, può essere anche inteso come diminutivo di Δημήτηρ.

La nostra testimonianza si trova poi compilata anche nel cosiddetto *Violario* (Ἰωνιά) di *Eudocia*²⁰ sotto la rubrica φιλόσοφοι (p. 159, 12-14 Flach): περὶ Βαβώ. Βαβὼ καὶ Δημώ, ὀνόματα σοφῶν γυναικῶν ἐξένισεν ἢ Βαβὼ τὴν Δημώ. L'opera consiste in una sorta di lessico di personaggi storico-mitologici, in cui i lemmi sono disposti in ordine alfabetico e la sezione dedicata a ciascuna lettera è poi, a sua volta, organizzata per categorie. La titolatura dei mss. ne indica l'autore in Eudocia Macrembolitissa (Εὐδοκία ἢ Μακρεμβολίτισσα), imperatrice bizantina (1021-1096), seconda moglie dell'imperatore Costantino X Ducas; con ogni probabilità però la sua produzione ed attribuzione ad Eudocia si devono all'umanista del XVI sec. Costantino Paleocappa, di origini cretesi²¹. Lo stesso Flach individua nel testo del *Violario* la compilazione del lemma della *Suda*²², rispetto al quale esso non aggiunge nulla (vd. *infra*).

Posto che l'associazione fra Δημώ e Βαβώ/Βαυβώ contenuta nel lemma δ 473 e ricopiata nella nostra glossa è il frutto di un errore o dell'alterazione di una delle forme del nome della dea Demetra e che, pertanto, si riferisce all'episodio relativo all'origine del culto eleusino, si deve prendere atto del fatto che tale testimonianza non ha nulla a che vedere con una qualunque Demò “storica”, compresa la nostra.

Resta dunque da capire a quale Demò si sia riferito chi ha riproposto la porzione del lemma δ 473 nella glossa sotto la rubrica Βαυὼ aggiungendo ai due nomi femminili la notazione ὀνόματα σοφῶν γυναικῶν.

²⁰ Ed. Flach 1880.

²¹ Vd. Pulch 1882.

²² Vd. Flach 1880, 159.

H. Usener²³, non tenendo conto del fraintendimento alla base della notizia sull'ospitalità fornita da Baubò a Demò, elabora una complessa teoria, per conciliare la figura dell'allegorista Demò con quella della mitica ospite di Demetra. Egli ipotizza infatti che l'autore dello scritto, i cui frammenti sono tramandati sotto il nome di Demò, abbia inventato questo pseudonimo, presentando la propria opera come un dono fatto da una mitica Demò a Baubò in cambio dell'ospitalità di quest'ultima²⁴.

L'assoluta mancanza di fondamento dell'ipotesi risiede *in primis* nel fatto che essa si basa su un testo inattendibile (vd. *supra*). Inoltre, le osservazioni elaborate da Usener in merito all'erudita Demò non si limitano al tentativo d'interpretazione della "falsa notizia" dell'ospitalità offerta da Baubò a Demò, ma mirano anche a superare quello che si mostrerà essere in realtà un falso problema, ossia il fatto che il sesso dell'autore di un'opera come quella cui appartenevano i frammenti trasmessi sotto il nome di Demò non potesse *davvero* essere femminile.

L'ipotesi di Usener è stata oggetto di discussione da parte di Reinhardt²⁵, il quale esclude che l'autore fingesse di esprimersi per voce di una figura mitica, che Usener proponeva d'identificare con una Sibilla (vd. *infra*), ma accoglie l'idea che il nome di Demò fosse uno pseudonimo, pur continuando a riferirsi al materiale trasmesso sotto il nome dell'erudita come all'"opera di Demò".

Ludwich²⁶ e Kroll²⁷ respingono invece l'idea dello pseudonimo come infondata. Effettivamente, una volta ricostruito il fraintendimento alla base della notizia fornita dalla *Suda*, non sussiste alcun motivo per dubitare della "storicità" della nostra Demò. Inoltre la possibilità che una donna sia autrice di materiale esegetico come quello che la tradizione attribuisce a Demò, pur costituendo un fatto infrequente, non è del tutto isolato, come dimostra la figura dell'allieva di Aristofane di Bisanzio Agallide di Corcira²⁸.

Nella nostra testimonianza chi ha riproposto il lemma glossandolo a margine come lemma di Βαυώ/Βαβώ, ha inteso segnalare la natura di "donne sapienti" della Βαυώ e della Δημώ che trovava in δ 473. La definizione di "donna sapiente" attribuita ad una figura come Baubò, che nel mito "escogita" il modo di far sorridere una dea in lutto e alla quale, nella "variante" del nome Iambe (vd. *supra*), veniva fatta risalire l'invenzione del metro e della poesia giambici²⁹,

²³ Vd. Usener 1873, 414-416.

²⁴ Vd. Usener 1873, 416.

²⁵ Vd. Reinhardt 1910, 57.

²⁶ Vd. Ludwich 1912-1914, 55-60.

²⁷ Vd. Kroll 1918, 331-332. Anche Severyns (1924, 715-723) critica la proposta di Usener, definendo la ricostruzione da questi avanzata come ipotesi "fumosa", esclusivo frutto del suo cervello (Severyns 1924, 723; vd. comm. T 3).

²⁸ Sulla figura di Agallide, di cui si tornerà a discutere (vd. comm. T 3 e F 6, §§ 1.3, 1.4), vd. Pagani 2006.

²⁹ Vd. Weizsäcker 1890-1897, 13.

non deve stupire e se ne trova un parallelo nella testimonianza trasmessa da Michele Italico (vd. *infra*, T 3).

Quanto a Demò, sembra difficile che l'autore della glossa si riferisse alla Δαμώ (variante dorica del nome Δημώ), figlia di Pitagora³⁰, alla quale il filosofo avrebbe affidato, prima di morire, i propri ὑπομνήματα, “memorie scritte”, affinché li custodisse³¹. Ella avrebbe dato prova della propria saggezza mantenendo la promessa fatta al padre, senza farsi corrompere dalla prospettiva delle grandi ricchezze che le sarebbero derivate dalla vendita degli scritti³². Il nome di questa Δαμώ non risulta mai alterato nella forma Δημώ, ma solo nel nome proprio maschile Δάμων, alterazione che si verifica proprio nell'unico lemma, fra quelli nella *Suda* dedicati al “mitico” filosofo, in cui compare il riferimento a questo “figlio” di Pitagora³³ (nel lessico non è mai menzionata Damò).

Sembra invece più probabile che alla mente di chi ha glossato la nostra testimonianza potesse essere presente il nome di una Sibilla Cumana³⁴, riportato da Pausania³⁵, il quale cita come propria fonte lo storico Iperoco di Cuma. Anche in questo caso c'è incertezza nelle fonti fra le forme del nome: Lattanzio riporta una sorta di elenco delle Sibille, che dichiara di trarre dall'opera di Varrone, in cui per il nome della Sibilla Cumana, la settima della lista, vengono riportate tre alternative, Amaltea, Erofile e Demofile³⁶, di cui la forma Δημώ riferita da Pausania potrebbe essere un'abbreviazione³⁷.

³⁰ Così Wellmann 1901.

³¹ Vd. Ps.-Liside, *Ep. ad Hipparch.* p. 114, 4-10 Thesleff: (...) Πυθαγόρας, ὅς γε Δαμοῖ τῷ ἑαυτοῦ θυγατρὶ τὰ ὑπομνήματα παρακαταθέμενος ἐπέσκαψε μηδενὶ τῶν ἐκτὸς τῆς οἰκίας παραδιδόμεν. ἃ δὲ δυναμένα πολλῶν χρημάτων ἀποδόσθαι τῷ λόγῳ οὐκ ἐβουλάθη, πενίαν δὲ καὶ τὰς τῷ πατρὶ ἐπισκῆψας ἐνόμισε χρυσῷ τιμιωτέρας ἦμεν. φαντὶ δὲ ὅτι καὶ Δαμῷ θνάσκουσα Βιστάλα τῷ ἑαυτῆς θυγατρὶ τὰν αὐτὰν ἐπιτολὰν ἐπέτειλεν. D.L. 8, 42: Ἦν δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ καὶ γυνή, Θεανὴ ὄνομα, Βροντίνου τοῦ Κροτωνιάτου θυγατὴρ· οἱ δὲ, γυναῖκα μὲν εἶναι Βροντίνου, μαθήτριαν δὲ Πυθαγόρου. ἦν αὐτῷ καὶ θυγάτηρ Δαμῷ, ὥς φησι Λύσις. Iambl. *Vit. Pyth.* 28, 146: ὡς ἐνιοὶ τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιοι καὶ ἀξιόπιστοι διαβεβαιοῦνται ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῶν Δαμοῖ τῇ θυγατρὶ, ἀδελφῇ δὲ Τηλαύγῳ, ἀπολειφθέντων ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόρου, ἅπερ μετὰ θάνατον ἱστοροῦσι δοθῆναι Βιτάλῃ τε τῇ Δαμοῦ θυγατρὶ καὶ Τηλαύγῃ <ἐν> ἡλικίᾳ γενομένῳ, υἱῷ μὲν Πυθαγόρου, ἀνδρὶ δὲ τῆς Βιτάλης.

³² Sulla scarsa attendibilità dell'intera notizia vd. Riedweg 2002, 193-194.

³³ *Sud.* π 3120 (s.v. Πυθαγόρας): (...) γαμετὴν δ' ἐποιήσατο Θεανῶ, τὴν Βροντίνου τοῦ Κροτωνιάτου θυγατέρα· ἐξ ἧς καὶ παῖδες αὐτῷ ἐγένοντο δύο, Τηλαύγης καὶ Δάμων ἢ ὥς τινες Μνήσαρχος· κατὰ δὲ τινὰς καὶ θυγάτηρ, Μυῖα ὄνομα, κατὰ δὲ ἄλλους καὶ Ἀργινώτη.

³⁴ Vd. Jessen 1901.

³⁵ Paus. X 12, 8-9: τὴν δὲ ἐπὶ ταύτῃ χρησμούς κατὰ ταῦτα εἰποῦσαν ἐκ Κύμης τῆς ἐν Ὀπικοῖς εἶναι, καλεῖσθαι δὲ [αὐτὴν] Δημῷ συνέγραψεν Ὑπέροχος ἀνὴρ Κυμαῖος. χρησμὸν δὲ οἱ Κυμαῖοι τῆς γυναικὸς ταύτης [ἐς] οὐδένα εἶχον ἐπιδείξασθαι, λίθου δὲ ὑδρίαν ἐν Ἀπόλλωνος ἱερῷ δεικνύουσιν οὐ μεγάλην, τῆς Σιβύλλης ἐνταῦθα κεῖσθαι φάμενοι τὰ ὅσα. ἐπετράφη δὲ καὶ ὕστερον τῆς Δημῶς παρ' Ἑβραίοις τοῖς ὑπὲρ τῆς Παλαιστίνης γυνὴ χρησμολόγος, ὄνομα δὲ αὐτῇ Σάββη· Βηρόσου δὲ εἶναι πατρός καὶ Ἐρυμάνθης μητρός φασὶ Σάββην· οἱ δὲ αὐτὴν Βαβυλωνίαν, ἕτεροι δὲ Σιβύλλαν καλοῦσιν Αἰγυπτίαν.

³⁶ Lact. *Div. inst.* I 6, 7-10: *Marcus Varro* (...) ‘*Sibyllinos libros*’ ait ‘*non fuisse unius Sibyllae, sed appellari uno nomine Sibyllinos, quod omnes feminae vates Sibyllae sint a veteribus nuncupatae vel ab unius Delphidis nomine vel a consiliis deorum enuntiandis* (...)’, easque omnes enumeravit sub auctoribus qui de singulis scriptitaverint. ‘(...) septiam *Cumanam nomine Amaltheam, quae ab aliis*

Certo una Sibilla potrebbe rientrare nel novero delle donne sagge/sapienti: nel suo ruolo di sacerdotessa e profetessa ella conosce molte cose, grazie all'ispirazione che le deriva dal dio.

Non ci sono elementi che, in relazione alla nostra testimonianza, consentano di prendere posizione sull'identificazione di questa Demò, σοφὴ γυνή. Si potrebbe trattare della Sibilla come della nostra Demò. Non costituisce impedimento di sorta a quest'ultima identificazione il fatto che, nel caso, si tratterebbe dell'associazione, sotto una medesima categoria, "donne sapienti", di una figura mitico-magica (Baubò) e una figura "storica" di donna colta (la nostra Demò). Tale associazione risulta considerata "inammissibile" sia da Usener³⁸ (anche da qui la complessa teoria dello pseudonimo "mitico"), sia dallo stesso Ludwig³⁹, il quale nega la validità dell'ipotesi di Usener e Reinhardt (vd. *supra*) affermando che la Demò nominata nel *Violario* e nella *Suda* non sia la nostra, ma che si tratti di un caso di omonimia⁴⁰, data la diffusione del nome proprio femminile, di cui l'epigramma di Filodemo (vd. *supra*) può costituire un indizio⁴¹. Inoltre, tanto Usener quanto Ludwig attribuiscono specifica rilevanza alla voce del *Violario*, senza considerare che si tratta di una fonte di seconda mano e per di più chiaramente compilata dal lemma della *Suda*. In particolare, entrambi ritengono dirimente ricostruire la ragione dell'inserzione della nostra testimonianza sotto la rubrica φιλόσοφοι⁴².

Vedremo invece come la medesima associazione, tra una figura femminile mitico-oracolare e una figura "storica" di donna colta, sia operante nella testimonianza fornita da Michele Italico (T 3) e come se ne possa rintracciare un esempio anche nell'opera di Michele Psello (vd. comm. T 3). Non c'è pertanto ragione di escludere che la Demò citata nella testimonianza della *Suda* sia proprio la nostra. Infatti, se i riferimenti alla figura dell'erudita non sono numerosi, ancor meno numerose sono le occorrenze del nome della Sibilla Cumana. Inoltre si deve tenere conto del fatto che parte del materiale allegorico trasmesso sotto il nome di Demò si trova nei *corpora* scolastici all'*Iliade* (nei cosiddetti "scolî esegetici" e negli scolî D⁴³) e all'opera di Luciano: il contesto socio-culturale in cui questi *corpora* sono stati compilati e

Herophile vel Demophile nominetur, eamque novem libros attulisse ad regem Tarquinius Priscum (...).

³⁷ Vd. Jessen 1901. Allo stesso tempo non si può escludere che proprio la forma Demofile sia il frutto dell'alterazione di Demò per assonanza con il precedente nome dell'elenco Erofile.

³⁸ Vd. Usener 1873, 414-415.

³⁹ Vd. Ludwig 1912-1914, 56-57.

⁴⁰ La Demò citata nella testimonianza sarebbe da identificarsi nella figlia di Pitagora, nella Sibilla o in un'altra figura mitica, ma non avrebbe nulla a che vedere con la nostra Demò (vd. Ludwig 1912-1914, 56-60).

⁴¹ Anche Ludwig non tiene conto del fatto che la notizia circa l'ospitalità fornita da Baubò a Demò sia il frutto di un fraintendimento.

⁴² Vd. Usener 1873, 416 e Ludwig 1912-1914, 57-59. Con ogni probabilità la ragione è quasi tautologica e non consente di trarre alcuna informazione aggiuntiva rispetto a quanto si possa dedurre dal lemma della *Suda*: chi ha compilato il *Violario* ha inserito il lemma sotto la rubrica φιλόσοφοι perché la notazione relativa alle due figure femminili era ὀνόματα σοφῶν γυναικῶν.

⁴³ Per una discussione delle fasi salienti del processo di formazione dei *corpora* scolastici vd. Montana 2011; in particolare sugli scolî esegetici e la loro tradizione vd. Erbse 1969, XLVIII-LVIII; van der Valk 1971, LX-LXI; Schmidt 2002, 170-176; Maniaci 2006, 286-293; Montanari 2009 e Montana 2013.

nel quale essi venivano impiegati è lo stesso cui, con ogni probabilità, doveva appartenere il dotto copista o l'erudito che ha glossato la nostra testimonianza.

L'associazione di una donna colta a una figura mitico-oracolare/sacerdotale può non risultare fenomeno così straordinario se si considera la presenza minoritaria delle figure femminili nel mondo della cultura e dell'erudizione. Se gli esempi di donne colte non mancano, essi costituiscono comunque l'eccezione; d'altra parte il ruolo di sacerdotessa, seppure riservato ad una minoranza, era uno dei pochi che inseriva la donna in una dimensione "pubblica" e le consentiva la partecipazione a momenti ed attività della vita sociale che normalmente, o prevalentemente, le erano preclusi⁴⁴. Rientra nel novero della categoria delle sacerdotesse/profetesse una buona parte delle poche figure femminili di cui si tramandi la fama. Forse anche per questo si assiste a casi di associazione fra tali figure e quelle delle, ancor meno numerose, donne intellettuali, poetesse ed erudite. Se a ciò si aggiunge il fatto che queste figure profetiche erano anche connesse al mondo della poesia e delle arti⁴⁵, si può considerare per lo meno ammissibile che chi ha glossato la nostra testimonianza si riferisse alla colta Demò, esegeta di Omero, σοφὴ γυνή come la mitica Baubò.

⁴⁴ Vd. Brock 2014.

⁴⁵ Si è detto dell'attribuzione a Iambe dell'invenzione del giambo (vd. *supra*), mentre si vedrà (vd. comm. T 3) come alla Pizia Femonoe si facesse risalire l'invenzione dell'*epos*; sarà forse il caso di notare come le Muse stesse siano divinità femminili.

T 2

Il testo proposto da F. Boissonade (1851), in quella che egli presenta come un'edizione delle *Allegoriae Iliadis* (T 2a), si basa esclusivamente sulla collazione di tre manoscritti parigini (A¹, B², C³). Alle varianti registrate da Boissonade sono state aggiunte nell'apparato di T 2a quelle segnalate da P. Matranga, negli *Anecdota Graeca* del 1850, sulla base della collazione, da questi realizzata, dei manoscritti Va⁴, V₁⁵, V₂⁶, P⁷. Per le *Allegoriae Odysseae* (T 2b) è stata impiegata come edizione di riferimento quella curata da H. Hunger (1955-1956), come noto basata su una completa ricognizione e collazione dei testimoni (quelli considerati al fine della *constitutio textus* sono Va [vd. *supra*], V⁸, Ba⁹, P [vd. *supra*]).

Quanto si legge nelle due testimonianze non costituisce che uno dei numerosi esempi di polemiche e attacchi, caratterizzati da ironia pungente e sarcasmo, spesso anche molto violenti, contro autori antichi e “moderni”¹⁰, che costellano gli scritti di Tzetze e che sembrano da questi realizzati principalmente in un'ottica autopromozionale (vd. appendice). Per un'analisi fondata di questo aspetto dell'opera tzetiziana, che può consentire di dedurre, a partire da quanto egli afferma in merito a Demò e al suo lavoro, informazioni sulla disponibilità e la conoscenza dell'opera dell'erudita non esplicitamente riferite, si rivela

¹ Ms. Paris, BNF, gr. 2707; codice cartaceo, copiato nei primissimi anni del XIV sec., il copista che ha vergato i ff. 1r.-36r. e 94r.-111v. informa di aver concluso la copia il 12 giugno del 1301 (vd. Muratore 2009, 132-133).

² Ms. Paris, BNF, gr. 2705; codice membranaceo del XIV sec. (vd. Hunger 1953, 302-307; Jackson 2004, 244); per una dettagliata descrizione del ms. vd. la scheda ad esso dedicata nella sezione “Archives et Manuscrits” del sito della Bibliothèque nationale de France (<http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc228774>), con ulteriori riferimenti bibliografici.

³ Ms. Paris, BNF, gr. 2644; codice in carta araba orientale del XIV sec. (vd. Dorandi 2009, 179 n. 235).

⁴ Ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 904; ms. cartaceo vergato intorno al 1300 (vd. Hunger 1956, 249; Schreiner 1988).

⁵ Ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 1369; codice del XIII-XIV sec. (vd. Leone 1969-1970, 128 n. 1; Dorandi 2007, 153 n. 223; Dorandi 2009, 179 n. 235).

⁶ Ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 1405; ms. cartaceo vergato a Padova nel 1493 (vd. Martano 2005, 465-467).

⁷ Ms. Vaticano, BAV, Pal. gr. 316; ms. cartaceo, datato da Hunger alla prima metà del XVI sec. (vd. Hunger 1956, 250 con ulteriore bibliografia); più di recente in esso è stata riconosciuta la mano di Aristobulo/Arsenio Apostoli (XV-XVI sec.): vd. Stefec 2014, 177 e *passim*.

⁸ Ms. Österreich, Wien, ÖNB, phil. gr. 118; codice cartaceo (carta non filigranata di provenienza orientale) della metà del XIV sec. (per una descrizione dettagliata con ulteriore bibliografia vd. Hunger 1955, 7-8).

⁹ Siglato B da Hunger., Ms. Vaticano, BAV, Barb. gr. 30; ms. cartaceo del XV sec. (per una descrizione dettagliata vd. Hunger 1955, 8).

¹⁰ L'impiego di tale distinzione mira esclusivamente a citare le due categorie (autori “classici” e bizantini) in forma sintetica, ma è bene chiarire fin d'ora che essa non appartiene alla visione tzetiziana (a differenza di quanto suggerito da Conley [2005, 684-685], il quale fraintende la natura dei numerosi riferimenti agli “antichi” che costellano l'opera di Tzetze), né a quella della cultura di età comnena o del medioevo bizantino in genere, nella quale non è percepita soluzione di continuità fra la letteratura e la cultura “classiche” e quelle “contemporanee”, e gli autori si pongono nel solco di un'unica tradizione, seppur percepita in modi che variano a seconda dei diversi momenti della storia del mondo bizantino e degli interessi specifici dei diversi autori (su questo tema vd. in particolare Kaldellis 2009).

presupposto indispensabile una riflessione sul contesto socio-culturale in cui Tzetze svolse la propria attività, nonché sulla sua posizione sociale e professionale. Perciò a tale riflessione e all'analisi di alcuni significativi casi di polemica elaborata da Tzetze, contro autori che si rivelano essere le fonti non solo più usate dal letterato ma anche da lui considerate più prestigiose, è stata dedicata una specifica sezione di approfondimento (vd. appendice).

La prima testimonianza (T 2a), occorre in *Allegoriae Iliadis*¹¹, in un passo che “introduce” l'interpretazione allegorica della costruzione dello scudo di Achille ad opera di Efesto (Il. 18, 468-608). Demò non viene nominata apertamente, bensì è apostrofata con il nomignolo paranomastico μῦμῶ. Il nome dell'allegorista viene, come vedremo, esplicitamente citato in abbinamento al canzonatorio soprannome μῦμῶ, nella seconda testimonianza (T 2b), in un contesto molto simile, ossia nel proemio di *Allegoriae Odysseae* (vd. *infra*); l'identificazione è inoltre motivata dal femminile: l'obiettivo polemico di Tzetze è chiaramente una donna. Inoltre sembra piuttosto pacifico identificare μῦμῶ con Demò anche sulla base dell'evidente assonanza fra i due nomi: μῦμῶ sarebbe un nomignolo dispregiativo che sfrutta l'assonanza col vero nome del personaggio fatto oggetto di scherno (vd. *infra*). Infine l'identificazione di μῦμῶ con Demò è segnalata anche dai testimoni manoscritti¹². In una nota marginale di V₁, f. 325v., nel margine sn., all'altezza del verso in questione si legge: ἀντὶ τοῦ τὴν Δημῶ. La glossa, che non si può escludere sia stata originariamente vergata dello stesso Tzetze in uno degli antigrafì di V₁ e che ha in ogni caso la chiara funzione di esplicitare l'allusione, è stata invece intesa come un'indicazione di correzione dallo scriba che ha copiato uno dei mss. della tradizione confluita in Va, o lo stesso ms. Va. Qui infatti la glossa Δημῶ è penetrata nel testo sostituendo il termine μῦμῶ¹³.

Μῦμῶ, “scimmia”¹⁴, è il termine più usato nel greco tardo per πίθηκος¹⁵; l'immagine della scimmia si trova ripetutamente evocata in contesti comici e/o denigratori nella letteratura “classica”. Aristofane usa πίθηκος come insulto più volte (vd. *e.g.* *Ach.* 120; *Ec.* 1072; *Ran.* 708), nell'*Alessandra* Licofrone definisce Tersite πιθηκόμορφος, spiegato da Tzetze come ὁ μῦμοῦς μορφήν ἔχων¹⁶: la scimmia è considerata animale iperattivo ma poco intelligente,

¹¹ Per la natura dell'opera, l'individuazione del periodo di sua composizione e i travagliati rapporti con la committenza vd. appendice, § 2. Le *Allegoriae Iliadis* e *Odysseae* sono opere concepite per un tipo ben definito di committenza/pubblico, alle esigenze del quale Tzetze viene incontro anche ricorrendo al “verso politico”, il decapentasillabo, metro “popolare” con cui un pubblico non altamente erudito poteva avere assai più familiarità che con l'esametro (che pure egli utilizza nei *Carmina Iliaca*). Sull'impiego del decapentasillabo, metro “popolare”, da parte di Tzetze (nelle *Allegoriae* e nella *Teogonia*) e di altri autori dell'epoca vd. Kyriakis 1974, 307-308; Cesaretti 1991, 179.

¹² Come già rilevato da Ludwig (1912-1914, 63 n. 1).

¹³ Per l'identificazione della μῦμῶ di cui parla qui Tzetze con Demò vd. Ludwig (1912-1914, 63-64) e Cesaretti (1991, 139; 142 n. 22).

¹⁴ Per l'impiego di nomi di animali come insulto indirizzato da Tzetze ai suoi concorrenti cfr. l'uso di βοῦβαλος in Tz. *Hist.* 11, 210-232; in *Thuc.* 230, 7-12 Hude.

¹⁵ *Sud.* π 1578 (s.v. πίθηκος): πίθηκος: ἡ μῦμῶ. πίθηξ δὲ παρά τισιν ὁ βραχὺς ἀνθρωπίσκος, καὶ διαπιθηκίσαι, διαπαῖξαι. ἀπὸ τῶν πιθήκων· φιλοπραγμονέστατον γὰρ τὸ ζῶν. καὶ παροιμία· ἄπληστος πίθος ὁ ἐν ἄδου. ζῆται ἐν τῷ ἀπληστία.

¹⁶ Lyc. 999-1001:

maldestro imitatore delle azioni altrui, incapace di serietà¹⁷, brutto e sgraziato. Tzetze, chiamando Demò μιμώ, si pone nel solco della tradizione comica. Egli ha quasi certamente presenti i passi sopraccitati, appartenendo questi alle opere di due degli autori a lui più noti¹⁸, ma, come in altri casi, non si limita a riproporre espressioni ed immagini, bensì si cimenta nell'impiego delle stesse tecniche messe a punto all'interno di tale tradizione "antica" per creare espressioni ed immagini nuove, congeniali alla propria specifica situazione ed al proprio intento¹⁹. Egli infatti definendo Demò μιμώ, sinonimo, per il suo pubblico più efficace, perché d'uso ormai più comune, di πίθηκος, non solo sfrutta l'immagine negativa associata alla scimmia di cui si è appena detto, ma crea anche un gioco di parole, una paronomasia, basata sull'assonanza Δημώ ~ μιμώ, mettendo in atto nuovamente (cfr. appendice, § 3) un procedimento tipico del genere comico, e riadattando questa forma d'insulto, cioè il paragone con la scimmia, ad un contesto di "critica letteraria".

Lo sforzo retorico del γραμματικός nella denigrazione di Demò va però oltre: l'erudita viene infatti definita "la sfinge ciarlatana o piuttosto l'esaltata" (τὴν ἀλαζόνα Σφίγγα δὲ μᾶλλον τὴν ἐπηρμένην). Nell'insulto ἀλαζών Σφίγξ sono concentrati molteplici echi e riferimenti²⁰, con ogni probabilità in buona parte tenuti presenti da Tzetze nel far ricorso all'espressione: quello più "immediato" è il rimando alla creatura mitologica. La Sfinge infatti, non solo è "femmina" come Demò, ma ha anche come propria principale prerogativa quella di esprimersi per enigmi indecifrabili, laddove la *manca di chiarezza* altrui è uno degli elementi più ricorrenti in questo tipo di contesti autopromozionali, di cui l'opera di Tzetze è costellata (vd. appendice, §§ 2 e 3).

A Demò non viene rimproverato solo il fatto di esprimersi in modo incomprensibile ma anche di dire *falsità* (altro elemento ricorrente nelle critiche tzetziene²¹), nonché di essere un'esaltata (ἐπηρμένη), intendendo verosimilmente accusarla d'essere incline ad avventurarsi in interpretazioni complesse senza però ricavarne *nulla di buono o utile* sul piano della corretta comprensione di Omero (vd. *infra*): ella sembra dunque condividere il giudizio riservato da

ἦς ἐκπνεούσης λοῖσθον ὀφθαλμοῖς τυπεῖς

πιθηκομόρφω πότμον Αἰτωλῶ φθόρῳ

τεύξει τράφηκι φοινίῳ τετμημένῳ.

Tz. *Sch. in Lyc.* 997, 311, 26-27: **κατασκευάσει τῷ ἐξ Αἰτωλίας Θεοσίτῃ τῷ μιμοῦς μορφὴν ἔχοντι.**

¹⁷ Nella voce della *Suda* (vd. *supra*) il verbo διαπιθηκίζω è spiegato come sinonimo di διαπαίζω, "scherzare, pigliarsi gioco".

¹⁸ Per i commentari tzetziiani ad Aristofane e Licofrone vd. appendice, § 2.

¹⁹ Rappresentativo di tale processo creativo è l'epigramma in trimetri giambici "contro una donna schedografa", *Στίχοι τοῦ Τζέτζου κατὰ γυναικὸς σχεδογραφούσης*, ms. Roma, Bibl. Vallicelliana F 68, f. 220r, 418, 1-10 Mercati (edizione e commento Mercati 1951). Qui Tzetze rielabora le tecniche e gli strumenti compositivi della tradizione giambico-comica, di autori come Ipponatte ed Aristofane, impiegandoli come strumento "vivo" di satira e non come puro esercizio retorico-letterario.

²⁰ Un indizio della preziosità ed erudizione letterarie dell'espressione può essere rintracciato anche negli errori, chiaramente frutto di una mancata comprensione del dettato, ingeneratisi nella sua copiatura in alcuni testimoni (vd. τὴν ἀνλοζοῖαν φίγγα in A e τὸν ἀλαζόνα Σφίγγα in Va).

²¹ Per la presenza ricorrente dell'aggettivo ψευδής e di composti che lo comprendono vd. appendice, § 3 e specialmente *infra*.

Tzetze a filosofi come Palefato e Proclo (vd. appendice, § 3). Ciò risulterebbe coerente con il contenuto scientifico-filosofico complesso dei frammenti di Demò trasmessici dalla tradizione. Inoltre va notato che, non molto tempo dopo la stesura delle *Allegoriae Iliadis*, lo stesso epiteto Σφίγξ viene usato da Michele ὁ τοῦ Ἀγχιάλου, seppur in un’accezione non denigratoria, per definire Aristotele, un altro filosofo, i cui scritti erano considerati tanto complessi da risultare spesso enigmatici.

Michele ὁ τοῦ Ἀγχιάλου, nel discorso composto e pronunciato in occasione della nomina a ὑπατος τῶν φιλοσόφων²², che va collocata fra il 1165 e il 1167²³, presenta il testo aristotelico come una serie di complessi indovinelli ed enigmi attraverso i quali Aristotele, definito significativamente **Σταγειρόθεν κελαινὴ Σφίγξ**, ha trasmesso le proprie riflessioni scientifico-filosofiche, i principi che, per essere conosciuti ed appresi, richiedono dunque una difficile attività di decifrazione. Il filosofo bizantino si presenta come uno dei pochi che ha saputo vincere tale sfida posta dalla lettura dello Stagirita, che lo stesso Tzetze descrive come δαιμόνιος τὴν φύσιν²⁴. R. Browning²⁵ definisce l’espressione impiegata da Michele “curious”, ammettendo di non aver trovato paralleli di tale uso. Almeno un parallelo esiste ed è costituito proprio dalla nostra testimonianza. Tzetze apostrofa Demò con l’epiteto Σφίγξ, usando l’espressione in un’accezione negativa, associata a sfumature semantiche che essa aveva acquistato in ambito comico, mentre Michele vi ricorre per rappresentare in modo erudito ed “espressivo”, non polemico, il carattere complesso degli scritti aristotelici, ma in entrambi i

²² Mich. ὁ τοῦ Ἀγχιάλου, *Lezione inaugurale della cattedra di ὑπατος τῶν φιλοσόφων*, 104-107 Browning: ἐπὶ τούτοις τὰ τῆς βασιλικῆς περιίσταται προμηθείας, καὶ οὗτος ὁ θεσμὸς καὶ τοῦτο τὸ πέρας τῆς ἡμετέρας σοφιστείας καὶ ὑπατείας· ἐπὶ τούτοις **τῇ Σταγειρόθεν κελαινῇ Σφίγγι τοὺς τῶν ὄντων λόγους συνδιασκέπτομαι, καὶ τοὺς γρίφους περισκοπῶ καὶ ἀναζητῶ τὰ αἰνίγματα.**

²³ Gli imperatori Alessio I e Giovanni II sospesero la nomina dell’ὑπατος τῶν φιλοσόφων lasciando vacante per più di cinquant’anni la cattedra (Vd. Browning 1961, 173-178; Magdalino 1993, 327-328). L’“aristotelismo innocuo” (vd. Browning 1961, 184), basato prevalentemente sullo studio delle opere “meteorologiche” dello Stagirita, insegnato da Michele ὁ τοῦ Ἀγχιάλου, eminente membro del clero, futuro patriarca, fu probabilmente ciò che spinse Manuele I a ripristinare la cattedra. Egli lo fece, con ogni probabilità, proprio per combattere il Neoplatonismo “pselliano” e il continuo rischio di elaborazione potenzialmente eretica ad esso associato, nell’ambito del dibattito fra nominalisti e realisti (vd. Browning 1961, 182-184). Tale lotta si realizza in una nuova ottica, presentata dallo stesso Michele ὁ τοῦ Ἀγχιάλου nel suo discorso inaugurale e di ringraziamento all’imperatore per l’acquisizione, avvenuta in un momento compreso fra il 1165 e il 1167, della cattedra di ὑπατος τῶν φιλοσόφων (ed. Browning 1961), che vede un certo tipo di riproposizione della filosofia antica, non più come pericolo per la fede, bensì come potente arma di difesa dell’ortodossia, nella confutazione di eresie nate da un “errato impiego” della filosofia stessa (vd. Browning 1961, 186; *passim*).

²⁴ Vd. Tz. *Στίχοι κῆρ Τζέτζου, πρὸς τὸν κῆρ Μιχαὴλ τὸν Ψελλόν*, 3-4 Agiotis. Merita una rapida riflessione l’aggettivo δαιμόνιος, impiegato nell’ambito della commedia attica con il significato di “eccellente/straordinario” in un’accezione *ironica* o *adulatoria* (vd. Ar. *Ran.* 44; 175; *Av.* 1638; opere cui Tzetze si è dedicato in qualità di filologo [vd. Koster 1962]). Non si può poi escludere che Tzetze avesse presente, nell’impiego dell’aggettivo, anche la sua evoluzione semantica in ambito cristiano, dove esso va ad assumere il significato di “demoniaco” (vd. Gr. Nyss. *Eun.* 2, 194, 15), accezione che sarebbe compatibile con il carattere terribilmente complesso della dizione aristotelica.

²⁵ Vd. Browning 1961, 205.

casi la figura della Sfinge è usata per definire un pensatore che ha scritto in una forma molto complessa ed enigmatica²⁶.

Il fatto che Tzetze insista sulla mancanza di comprensibilità del lavoro di Demò costituisce l'ennesima declinazione di un *topos* tzetiano (la denuncia della poca o inesistente chiarezza nell'opera dei concorrenti: vd. appendice, § 3), ma potrebbe effettivamente essere associato anche al contenuto dell'esegesi di Demò. L'erudita infatti interpreta episodi omerici come simbolo di fenomeni o elementi astronomici, geografici o meteorologici, descritti in maniera particolareggiata e col ricorso (almeno nella forma in cui le interpretazioni si presentano nei frammenti) a termini tecnico-specialistici, in molti casi riproponendo riflessioni presenti nelle opere aristoteliche, in particolare nella *Meteorologia*²⁷. Il che può far pensare, anche se in via del tutto ipotetica, che l'impiego del medesimo, assai particolare, epiteto da parte dei due autori fra loro contemporanei, Tzetze e Michele ó τοῦ Ἀγχιάλου, per definire due scienziati-filosofi, possa derivare da un'analogia percezione dell'opera di Demò e dello Stagirita.

Dietro l'impiego dell'epiteto Σφίγξ c'è però, con buona probabilità, più che un "semplice" riferimento al mostro del mito. Nella commedia attica risultano numerose attestazioni di nomi di creature mitologiche femminili, come la Sfinge, la Chimera, Scilla, la Arpie, impiegati come "nomi di battaglia" di etere. Tale tradizione ci è testimoniata in particolare da Ateneo²⁸, il quale riporta un frammento del comico Anassila in cui un personaggio afferma: "in ogni caso, ogni puttana puoi chiamar 'Sfinge tebana', non parlano mai chiaro, e solo per enigmi" (Σφίγγα Θηβαίαν δὲ πάσας ἔστι τὰς πόρνas καλεῖν, / αἱ λαλοῦσ' ἀπλῶς μὲν οὐδέν, ἀλλ' ἐν αἰνιγμοῖς τιςιν). Il passo è citato da Eustazio²⁹ ed era con molta probabilità noto anche a Tzetze, il quale in ogni caso, in quanto studioso esperto del genere, doveva conoscere l'associazione Sfinge o mostro femminile ~ etera, ricorrente nella commedia attica.

²⁶ Pertanto, data la "particolarità" dell'espressione, non si può escludere che l'ὑπατος τῶν φιλοσόφων abbia preso spunto dal testo tzetiano (composto prima del 1160, vd. *supra*).

²⁷ Vd. introd. §§ 5.1, 5.4, comm. F 1, F 5, F 6.

²⁸ Vd. in particolare Ath. 13, 6: Ἀναξίλας δὲ ἐν Νεοττίδι φησίν·

ὅστις ἀνθρώπων ἐταίραν ἡγάπησε πώποτε,
οὐ γένος τίς ἂν δύναίτο παρανομώτατον φράσαι·
τίς γάρ ἢ δράκαιν' ἄμικτος ἢ Χίμαιρα πυρπνός,
ἢ Χάρυβδις ἢ τρίκρανος Σκύλλα, ποντία κύων,
Σφίγξ, Ὑδρα, Λέαιν', ἔχιδνα, πτηνά θ' Ἀρπυιῶν γένη,
εἰς ὑπερβολὴν ἀφίεται τοῦ καταπτύστου γένους;
(...)

Σφίγγα Θηβαίαν δὲ πάσας ἔστι τὰς πόρνas καλεῖν,
αἱ λαλοῦσ' ἀπλῶς μὲν οὐδέν, ἀλλ' ἐν αἰνιγμοῖς τιςιν,
ὥς ἐρῶσι καὶ φιλοῦσι καὶ σύνεισιν ἡδέως.

²⁹ Eustath., *ad Od.* 1714, 37-41: δηλοῖ καὶ ὁ κωμικὸς Ἀναξίλας, ἐνθα τὰ τοιαῦτα μυθικὰ τέρατα εἰς κακοτρόπους ἐταίρας μετέλαβεν, εἰπὼν· ὅς τις ἀνθρώπων ἐταίραν ἡγάπησεν, οὐ γένος ἂν δύναίτο παρανομώτατον φράσαι. τί γάρ ἢ δράκαιν' ἄμικτος ἢ Χίμαιρα πυρπνός, ἢ Χάρυβδις, ἢ τρίκρανος Σκύλλα ποντία κύων, Σφίγξ, Ὑδρα, Λέαιν', ἔχιδνα. πτηνά θ' Ἀρπυιῶν γένη, εἰς ὑπερβολὴν ἀφίεται τοῦ καταπτύστου γένους. ἔστι δὲ σκοπεῖν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐξῆς τὰ εἰς κατασκευὴν τῆς προτάσεως.

L'attacco rivolto a Demò si trova in un contesto assai significativo: ossia nell'introduzione ad una delle allegoresi più complesse contenute nell'opera tzetiziana, alla quale egli doveva riconoscere particolare rilevanza nella definizione e nella propaganda del valore dell'opera nel suo complesso. Tale ipotesi è confortata dal fatto che proprio in questo punto dell'opera Tzetze sceglie di definire nel modo più esteso ed elaborato la sua eccellenza, con l'usuale ricorso alla denuncia delle mancanze dei predecessori; mentre questo tipo di messaggi autopromozionali sono solitamente collocati da Tzetze in sede proemiale o di dedica finale dell'opera (vd. appendice, § 3 e *infra*).

Tzetze dichiara che *nessuno* prima di lui ha avuto il coraggio di sottoporre ad interpretazione allegorica l'episodio della forgia dello scudo di Achille ad opera di Efesto (οὐδείς ἐτόλμησεν ἀλληγορῆσαι τάδε, vd. *infra*)³⁰, e, come a dimostrare la veridicità di tale affermazione, invita i propri lettori ad osservare Eraclito³¹ e Demò, e, *dopo questi*, “i vari Cornuti³² e Palefati³³”, insieme a tutti quelli che si sono precedentemente occupati di allegoresi. Interessante notare come quanto del lavoro degli allegoristi citati da Tzetze è stato restituito dalla tradizione rappresenti un ottimo campionario delle diverse forme di allegoresi (fisica, etico-filosofica, storico-realistica)³⁴ applicate dagli antichi al testo omerico e tutte impiegate dallo stesso Tzetze³⁵.

Della poca chiarezza che il γραμματικός rinfaccia allusivamente a Demò si è appena detto, ma tale giudizio va esteso agli altri allegoristi citati, che vanno certamente identificati, insieme a Psello, con quei τινες evocati in *Alleg. Od. Prooem.* 47-53 (vd. appendice, § 3) accusati di aver elaborato esegesi poco *chiare* e di aver trattato il testo omerico in forma del tutto *parziale* (ἀλλ' οὐ κατὰ τινος αὐτῶν ψευδωπηγόροις λόγοις, / εἴτ' οὖν σκιαῖς πλὴν ἀμυδραῖς καὶ μερικαῖς δὲ πλέον)³⁶, laddove il progetto realizzato da Tzetze è dichiaratamente quello di una rilettura in chiave allegorica dell'intera opera di Omero.

³⁰ Per un'affermazione analoga da parte del γραμματικός cfr. il proemio della *Teogonia* (26-30: κομπάζω τολμηρότερον καὶ λέγω παρρησίᾳ / ὥς οὐδ' ἂν ἦσαν ἑκατὸν Ὅμηροι καὶ Μουσαῖοι / Ὀρφέες καὶ Ἡσίοδοι Ἀντίμαχοι καὶ Λῖνοι / καὶ πάντες ἄλλοι ποιηταὶ καὶ θεογονογράφοι, / κρείττον ἂν ἔγραψαν ἐμοῦ τὰ περὶ τούτων πάντα).

³¹ Eraclito Grammatico, autore delle *Questioni omeriche*, confuso da Tzetze con il filosofo di Efeso (vd. Cesaretti 1991, 130-131; 141 n. 20), era già oggetto delle critiche di Tzetze nell'*Esegesi all'Iliade* (vd. appendice, § 3). Per la figura e l'opera di Eraclito vd. introd. §§ 5.3.1-5.3.2.

³² Per l'opera di Anneo Cornuto vd. comm. F 1, n. 40 e cfr. introd. §§ 4, n. ...; 5.2; 5.3.2-5.3.3. Alla mancanza d'interesse di Cornuto nei confronti del testo omerico, impiegato alla stregua di altri testi poetici, esclusivamente come fonte che trasmette i miti oggetto d'indagine (vd. introd. § 4, n. ...) potrebbe essere, almeno in parte, legata la critica di Tzetze, sia in *Esegesi* sia *Allegoriae Iliadis* e *Odysseae* (vd. Cesaretti 1991, 129).

³³ Per la figura di Palefato vd. introd. § 2; per il trattamento riservatogli altrove da Tzetze vd. appendice, § 3.

³⁴ Alle quali si associa l'esegesi evemeristico-palefatea, sostanzialmente assimilata da Tzetze all'allegoresi: per le dovute precisazioni e distinzioni vd. introd. §§ 1.3.1.3, 2.

³⁵ Per la “significatività” dei nomi citati cfr. Cesaretti 1991, 129-131.

³⁶ La mancanza di chiarezza, ma soprattutto il carattere *sporadico* e *parziale* dell'esegesi, erano già stati alla base delle critiche mosse agli stessi autori (ai quali si aggiungeva il più recente Psello, il quale verrà nuovamente chiamato in causa in *Alleg. Od. Prooem.* 31-37, vd. *infra*) nel proemio dell'*Esegesi*

Va osservato come l'insistenza di Tzetze sulla *parzialità* dell'esegesi degli allegoristi che l'hanno preceduto possa rivelarsi particolarmente utile nel caso di Demò, l'unica dei quattro autori citati da Tzetze di cui conosciamo solo materiale frammentario e per tradizione indiretta. Infatti l'accusa di mancanza di completezza, cioè di una lettura allegorica di "tutto" il testo omerico, si rivela in piena conformità con quanto si può ricavare dai frammenti trasmessi sotto il nome di Demò. Come si è osservato (vd. introd. § 5.3.2) il tipo di allegoresi riscontrabile in essi e la notevole omogeneità del materiale in essi contenuto porterebbero ad immaginare la sua opera come una *monografia* (σύγγραμμα), nella quale venissero interpretati in chiave allegorica *solo alcuni* episodi omerici, cioè quelli che meglio si prestavano all'allegoresi astronomico-geografico-meteorologica utilizzata in tutte le esegesi attribuite esplicitamente dalla tradizione all'erudita. La critica tzetiziana dunque potrebbe costituire un ulteriore indizio a vantaggio della natura monografica e selettiva dell'opera di Demò³⁷.

Se le interpretazioni che si possono trovare nelle opere degli altri allegoristi, compreso il più recente Psello (vd. appendice, § 3 e *infra*), mancano totalmente di *appropriatezza* al soggetto, nonché di *chiarezza* e *comprensibilità*, tanto da essere paragonabili agli enigmi della Sfinge, l'esegesi proposta da Tzetze è capace di trattare *tutto* ciò che di *utile* racchiudono i poemi (πάν τὸ χρήσιμον ῥητέον τοῦ κειμένου) in una forma *semplice* (τὰ ἐμὰ βιβλίδια, τὸ εὐτελές τε τόδε) e *sintetica* (ἀλληγοροῦν δὲ **σύμπαντα συντετμημένῳ λόγῳ**), che si adatti perfettamente alle necessità della prestigiosa committente (σπουδῇ τῇ τῆς Ἀνάσσης)³⁸ e del

all'Iliade (vd. appendice, § 3; per il carattere *inutile* e *incompleto/sporadico* delle opere dei predecessori [~ fonti] cfr. anche Tz. *Sch. in Lyc.* 177, 88, 1-10: καὶ τῶν λοιπῶν ἱστορικῶν ἱστορικώτεροι καθεστήκαμεν καὶ ἀλληγορεῖν ἐπιστάμεθα καὶ ὑπὲρ Κορνοῦτόν τε καὶ Παλαίφατον καὶ Δομνῖνον καὶ Κεφαλίωνα καὶ Ἡράκλειτον καὶ τοὺς ἄλλους, ὅποσοι ἢ ἐτέρωθεν ἀρυσάμενοι ἢ ἀφ' ἐαυτῶν γράφοντες ἠλληγόρησαν. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἢ ἀσύμφορα ἢ παντελῶς ὀλίγα ἠλληγορήκεισαν ὥς καὶ Φικούλος ὁ Κορίνθιος, ἡμεῖς δ' ἀφ' ἐαυτῶν μεμαθήκαμεν καὶ κατὰ πλάτος καὶ καιρίως ἀλληγορεῖν καὶ ἱστορίας πλάτος ἐπεξεργάζεσθαι). Fra quelli nominati nell'*Esegesi* non è compresa Demò, che non risulta essere conosciuta dal giovane Tzetze ai tempi dell'elaborazione del commentario dedicato all'*Iliade* (cfr. Cesaretti 1991, 139); il che andrebbe a sostegno dell'ipotesi che Tzetze all'epoca avesse accesso ad un numero limitato di fonti, e soprattutto mancasse di alcune delle fonti più "prestigiose" (cfr. van der Valk 1971, LXIII), come appunto l'opera di Demò e gli scolii VMK, e che proprio per camuffare tale "mancanza" sia in seguito ricorso all'espedito "retorico-letterario" della vendita dei libri: per la vendita dei libri dopo la "disgrazia" a Berroia (vd. appendice, § 2) valutata come notizia autobiografica *tout court* vd. van der Valk 1971, LXIII; Browning 1975, 26; Wilson 1983, 190; Kaldellis 2009, 26; sembra fare lo stesso Duffy (1998, 444-445) relativamente ad altri riferimenti a situazioni di difficoltà economica contenuti nell'opera tzetiziana. L'assenza del nome di Demò nel passo del commentario a Licofrone soprariportato, può essere spiegata, oltre che con uno stadio di conoscenza dei testi da parte di Tzetze analogo a quello in cui fu prodotta l'*Esegesi*, con il fatto che, nel passo tzetiziano, si fa specifico riferimento ad un tipo d'interpretazione storico-evemeristica, che, fatta eccezione per una sua particolarissima applicazione [vd. F 8], non sembra essere stato il tipo di allegoresi normalmente impiegata dalla studiosa.

³⁷ Sulla questione della natura e della struttura dell'opera di Demò vd. introd. § 5.3.2.

³⁸ Irene-Berta di Sulzbach, vd. appendice, §§ 2 e 3.

futuro potenziale pubblico/acquirente dell'opera, composta secondo il principio di *οἰκονομία* (*οἰκονομία συγγραφέν*)³⁹.

La particolare elaborazione della critica rivolta a Demò è probabilmente legata anche alla possibilità per Tzetze di giocare su quella “misoginia di repertorio”⁴⁰ in cui egli si cimenta, come nell'epigramma dedicato all'invettiva contro una donna schedografa (vd. appendice, § 3), anche in altre occasioni e sempre in un contesto di critica letteraria e di esaltazione della propria opera. Essa dovrà però essere messa altresì in relazione al *contenuto* dell'esegesi di cui la testimonianza (T 2a) costituisce una sorta di introduzione. Il fatto che i due autori citati per primi, separatamente e in forma puntuale, Eraclito e Demò, siano quelli cui la tradizione attribuisce un'esegesi dell'episodio della forgia dello scudo di Achille, ossia dello stesso episodio che Tzetze si accinge qui ad interpretare, unitamente all'atteggiamento del γραμματικός nei confronti dei due esegeti, autorizza di per sé a sospettare che Tzetze abbia contratto un debito non marginale nei confronti dei due predecessori. Tale sospetto è infatti supportato dai meccanismi osservati nell'operato del γραμματικός in questo tipo di frangenti (vd. appendice, § 3); esso trova poi pieno riscontro e conferma nel confronto fra l'allegoresi proposta da Tzetze (*Alleg. Il.* 18, 664-716) e quella di Eraclito e Demò, dal quale emergono numerose e puntuali somiglianze, per il quale si rimanda al commento dedicato allo specifico frammento (vd. comm. F 6, § 3).

Demò torna ad essere oggetto degli strali tzetziiani nel proemio di *Allegoriae Odysseae* (T 2b), anche in questo caso associata ad Eraclito, Cornuto e Palefato, ai quali si aggiunge Psello (*ἔχεις Δημοῦς τὸ σύγγραμμα καὶ τὸ τοῦ Ἡρακλείτου, / Κορνοῦτον καὶ Παλαίφατον καὶ τὸν Ψελλὸν σὺν τούτοις*), e anche in questa occasione sottoposta ad un “trattamento speciale”, ossia ad una critica dalle tinte più vivaci e dalla maggiore elaborazione retorica, rispetto a quella riservata agli altri allegoristi. Come in *Allegoriae Iliadis* (T 2a), anche in questo caso, Tzetze fa i conti con la tradizione dell'allegoresi antica, prendendone le distanze e citando gli stessi autori: oltre a Demò, Eraclito, Cornuto e Palefato, ai quali associa il

³⁹ Per il concetto di *οἰκονομία*, sempre associato a quello di *appropriateness* e traducibile sinteticamente con *efficacia*, in virtù della quale Tzetze rivendica la libertà di adattare al destinatario della propria opera, committenti/allievi, la forma, rinunciando, se necessario, ad un rigido purismo linguistico e ad un'eccessiva ricercatezza retorica, arrivando talvolta a scrivere in un modo che potrà risultare persino βανανσώδης (“dozzinale, volgare, popolare”) pur di realizzare una spiegazione che sia pienamente ed immediatamente comprensibile vd. Tz. *Theog.* 728-735: σὺ δὲ καλῶς γινώσκουσα τὸ τῆς οἰκονομίας, / καὶ πᾶς ἐχέφρων συνετός, εἰδὼς οἰκονομίαν / καὶ πρόσωπα καὶ τρόπους τε, δι' οὓς ἔγραψα τάδε, / ἐκείνου μέμψοισθε (δοκῶ) τὴν μωμοσκοπὸν γλῶσσαν, / ἡμᾶς δ' οὐκ ἂν νομίσητε τῶν φαύλων συγγραφέων, / μὴ κομπηροῖς συγγράμμασιν ταῦτα συγγραψαμένους. / ἐγὼ γὰρ εἶωθα σκοπεῖν καὶ πρόσωπα καὶ τρόπους / καὶ τοὺς καιροὺς καὶ πράγματα, καὶ γράφειν τὰ πρεπώδη; 747-749: διὰ τοῦτο πανταχοῦ τηρῶν οἰκονομίαν, / ὥς πρὸς γυναῖκα γεγραφὼς ἔγραψα σαφεστέρως, / ἐνίστε καὶ παντελῶς ἔγραψα βανανσώδη. Cfr. anche Beaton 1987, 11-12. Anche tale “elasticità” da parte del γραμματικός va messa in relazione con il carattere prevalentemente “commerciale” del rapporto fra Tzetze e il suo pubblico, effettivo e potenziale: in un'ottica pubblicitaria ed autopromozionale infatti l'adattamento alle esigenze del “compratore” è irrinunciabile anche per chi, come Tzetze, abbia fatto dell'esclusività e dell'eccellenza il proprio “marchio di fabbrica” (vd. appendice).

⁴⁰ Vd. Cesaretti 1991, 139.

bizantino Psello. Il modo in cui quest'ultimo è aggiunto all'elenco formato dagli "antichi" potrebbe suggerire che Tzetze intendesse presentare il rivale più recente, o che in qualche modo lo considerasse, come esponente di una fase/epoca diversa, seppur parte di un'unica tradizione (vd. appendice, § 3)⁴¹. Ciò *potrebbe* essere indizio del fatto che Demò fosse percepita da Tzetze come parte di quella stessa fase "classica/antica" dell'esegesi del testo omerico cui appartengono Eraclito, Cornuto e Palefato. Si potrebbe poi immaginare, in via del tutto ipotetica, che le opere dei quattro "allegoristi" (Palefato, Cornuto, Eraclito e Demò) si trovassero anche fisicamente associate (vd. *infra*).

Il passo in cui è inserita la testimonianza (T 2b) si propone, ancor più di altri (vd. appendice, § 3), come un vero e proprio manifesto pubblicitario. Tzetze, come nell'introduzione al commentario alle *Opere e i giorni* (vd. appendice, § 3), invita il committente/dedicatario, in questo caso Cotertze (vd. appendice, § 2), e con lui tutti i futuri fruitori (ed acquirenti) dell'opera, a confrontare il suo lavoro (τὰ τοῦ Τζέτζου βλέπε) con tutto quanto poteva offrire il "mercato dell'allegoresi", ossia con ogni altra opera appartenente al genere fosse allora disponibile. Di queste nessuna si rivelerà all'altezza del lavoro di Tzetze, quello cioè prodotto dal miglior emulo di Omero (εἴτ' οὖν τοῖς πᾶσι **ζηλωτῆς** καθέστηκεν **Ὅμηρου**), caratterizzato da cristallina chiarezza (**ἐν λέξει** γράφων **διαυγῆι, γνωστῇ** καὶ τοῖς τυχοῦσιν) ottenuta grazie all'impiego di espressioni limpide, comprensibili e dotate di una certa arguzia e vivacità (non pedanti), semplici (κἄν τοῖς **σαφέσι** καὶ **ληπτοῖς** καὶ **παιγνιωδεστέροις**), ma al contempo epurate degli "errori" della lingua quotidiana, volgare (τοῖς ἀποκαθάρμασι τοῦ λόγου τῆς οἰκίας)⁴².

Chi però, fra gli altri "concorrenti", meglio incarna, in questo "manifesto", l'emblema di quanto vi è di negativo nella tradizione precedente è nuovamente Demò. In una ulteriore riproposizione tzetiziana dei toni e delle tecniche retorico-lessicali del genere comico e, in particolare, del "grande maestro" Aristofane, l'erudita, nuovamente apostrofata con il nomignolo dispregiativo μιμῶ (οὐ μὴν καθάπερ ἡ Δημῶ, μιμῶ δὲ τοῖς φρονοῦσι), viene definita "donnetta" (**γύναιος**)⁴³, "magniloquente scrittrice di menzogne" (**ψευδωπηγορογράφος**) e "millantatrice" (**κομπολάκυθον**). Infine, in una sorta di *climax* ascendente, l'erudita è accusata della più grave carenza che si possa imputare, nell'ottica proposta da Tzetze, ad un'esegeta, ossia il fatto di non aver detto nulla di ciò che sarebbe *utile* alla corretta comprensione del testo di cui ha realizzato l'interpretazione, in questo caso dei

⁴¹ Cfr. Tz. *Exeg. II.* 3, 6-5, 12 Papathomopoulos: **πολλοὶ μὲν τῶν ἀρχαίων** τὴν Ὀμηρικὴν ἐπιχειρήκεσαν Ἰλιάδα ἐπεξεργάσασθαι (...) ὁ Ἀρίσταρχος (...) ὁ Πορφύριος (...) ὁ Ἀμφιπολίτης Ζωλῖος (...) ὁ Κορνούτος (...) Κεφαλέων δὲ καὶ Παλαιφάτος (...) Ἡράκλειτος (...) Ποσειδώνιος ὁ Ἀπολλωνιάτης (...) **καὶ** ὁ σοφώτατος **πρὸ μικροῦ** πεποίηκε **Ψελλός**, vd. appendice, § 3.

⁴² Per l'equilibrio fra comprensibilità e purismo linguistico nella riflessione del γραμματικός vd. *supra*.

⁴³ Certamente, come nel caso precedentemente preso in esame, la particolare elaborazione dell'attacco mosso contro Demò andrà anche messa in relazione con il sesso dell'erudita, che fornisce un'ottima sponda a Tzetze nella costruzione di un'invettiva retoricamente studiata, per la quale egli può contare su una ricca tradizione letteraria (per l'esempio della Sfinge e per il concetto di una "misoginia di repertorio", evocato da Cesaretti, vd. *supra*).

poemi omerici, e accomunata così ad esegeti come Proclo e Psello, della cui fama e, dunque, “pericolosità” per Tzetze si dirà altrove (vd. appendice, § 3).

Particolare significatività andrà riconosciuta al neologismo tzetziaco **ψευδυπηγορογράφος** (ψευδής+ὕπηγορος+γράφω) “magniloquente scrittore di menzogne”. Si tratta del più lungo fra quelli conati da Tzetze dalla composizione dell’aggettivo ψευδής. In particolare va osservato come tali composti sembrino avere la funzione, oltre che di costituire “prova concreta” dell’abilità linguistico-retorica del γραμματικός come tutti gli altri “virtuosismi” lessicali messi in campo da Tzetze (vd. appendice, §§ 2 e 3), di focalizzare l’attenzione del lettore su aspetti considerati particolarmente efficaci ai fini propagandistici: in questo caso la *veridicità* e *attendibilità* di tutto ciò che egli scrive ed insegna, esaltata in contrapposizione alle *falsità* ed *imprecisioni* che nella nostra testimonianza sono rinfacciate a Demò, ma che rappresentano uno dei vizi imputati da Tzetze ai lavori di “tutti gli altri”, effettivi o potenziali concorrenti.

Una delle caratteristiche proposte ripetutamente dal γραμματικός come peculiari del suo lavoro è l’ἀκρίβεια. Questa in un passo delle *Chiliades*⁴⁴ è presentata come fondamentale punto di forza di Tzetze, grazie al quale egli può divenire “un macigno per tutti coloro che scrivono il falso”⁴⁵ (βαρὺς δὲ πᾶσι γίνεται τοῖς ψευδοσυγγραφοῦσιν). Il concetto di *verità/correttezza* è centrale nella strategia autopromozionale elaborata da Tzetze: l’attenzione e precisione (ἀκρίβεια) con cui egli studia i testi gli consentono di proporre *sempre* riflessioni *corrette*, di dire sempre la verità a differenza degli *altri*, autori antichi e “moderni”.

L’importanza attribuita da Tzetze al concetto di verità come *qualità primaria* del prodotto che egli offre al proprio pubblico, è, come in altri casi, rilevabile nella cura retorico-linguistica di cui dà prova il γραμματικός. In questo frangente Tzetze, ponendosi ancora una volta sulla strada del maestro Aristofane, gioca sulla creazione di una serie di composti dell’aggettivo ψευδής: oltre a ψευδυπηγορογράφος (il più lungo e complesso), si trovano ψευδήγορος, “colui che dice menzogne”, ψευδοσυγγραφέω “scrivere menzogne”, ψευδυπήγορος (ψευδής+ὕπηγορος) “falsamente magniloquente”. Quest’ultimo è per noi particolarmente indicativo poiché impiegato proprio per definire i discorsi di tutti gli allegoristi omerici che

⁴⁴ Tz. *Hist.* 8, 170-181:

τίνα δὲ φέρει λέγοντα καὶ ποία δὲ τῶν βιβλίων,
εἴτ’ οὖν ἐν Ἰλιάδι γε εἴτε τῇ Ὀδυσσεΐα,
οὐκ ἔχω λέγειν ἀκριβῶς· τέως Ὀμήρου τοῦτο.
ὁ Τζέτζης κἂν ἀβίβλης γὰρ κἂν γράφῃ καὶ σχεδῖως,
ἅπερ ὁράτε σύμπαντα καὶ τάχει ταχύτερω,
εἴτερ ὁρῶν μετέγραφεν ἐκ τινῶν ταῦτα βιβλίων,
ἀλλ’ ὁμῶς ἀτρεκέστατα πᾶσαν γραφὴν συντάττει.
βαρὺς δὲ πᾶσι γίνεται τοῖς ψευδοσυγγραφοῦσιν.
ἂν δ’ ἀπιστῇ τῷ τάχει τις καὶ τοῖς αὐτοσχεδίοις,
καὶ τὸ βιβλίων ἀνευθε γράφεσθαι τάδε πάντα,
εὐθυδρομεῖτω πρὸς ἡμᾶς κἄν ἔργων μανθανέτω,
καὶ μὴ γινέσθω ἄπειρος, γνοὺς ἀκριβῶς τῇ πείρᾳ.

⁴⁵ Trad. Luzzatto 2000, 636.

hanno preceduto Tzetze in *Alleg. Od. Prooem.* 47-53 (vd. *supra* e appendice, § 3). Tali composti vengono sfruttati quasi come “parole segnale”, in molti dei casi in cui s’intenda enfatizzare retoricamente il carattere menzognero e/o impreciso di quanto scritto dagli *altri*, concorrenti antichi e “moderni”, dando, per contrasto, risalto alla *correttezza* e *precisione* di quanto scritto dal τεχνίτης Tzetze.

Merita un’ulteriore riflessione la “preziosità” dell’aggettivo **κομπολάκυθος** con cui è definita Demò e del suo derivato tzetziaco κομπολακυθέω, investiti di particolare significatività ed efficacia nel progetto autopromozionale di Tzetze. L’epiteto κομπολάκυθος è attestato in due versi degli *Acarnesi* (vv. 589, 1182). Aristofane usava l’aggettivo per caratterizzare l’uccello la cui piuma orna l’elmo di Lamaco, al pari di questi sbruffone e fanfarone; l’epiteto in quanto conio aristofaneo e *glossa* (parola di uso non comune) è fatto oggetto di spiegazione negli scolî agli *Acarnesi*⁴⁶, che Tzetze conosceva bene⁴⁷. Nello scolio si dice innanzitutto che κομπολάκυθος vuol dire “millantatore” (ματαιόκομπος) e “vanaglorioso” (κομπώδης), poi che Aristofane avrebbe plasmato l’aggettivo distorcendo in senso comico un nome di uccello, per mostrare e schernire la millanteria e sbruffonaggine di Lamaco, proprietario dell’elmo su cui compariva una piuma di quel volatile; oppure il commediografo avrebbe potuto forgiarlo partendo dall’infinito aoristo del verbo λάσκω “gridare/proclamare a gran voce”, λακεῖν, arrivando, attraverso una distorsione parodica, al termine ληκύθιον (~ λήκυθος ~ λάκυθος) “ampolla/ampollina”, il cui verbo derivato ληκυθίζειν significa “gridare” e “far rimbombare la propria voce”. Infatti produce un suono anche la λήκυθος “ampolla”, dal momento che è gonfia d’aria e tutte le cose gonfie d’aria producono un rumore simile a quello dello sbruffone che declama (κόμπος), per cui l’aggettivo κομπολάκυθος sarebbe stato costruito da Aristofane unendo κόμπος e λήκυθος.

Proprio sulla percezione di tale etimologia si basa probabilmente la specializzazione semantica dell’espressione nell’ambito della critica letteraria e dell’erudizione linguistico-grammaticale. Il grammatico Giorgio Cherobosco (VIII-IX sec. d.C.)⁴⁸, nel commentario al manuale di metrica di Efestione, individua l’origine dell’altro nome del cosiddetto “metro euripideo” (dimetro trocaico catalettico), ossia ληκύθιον (“lecizio”), nel fatto che i poeti tragici fossero definiti da alcuni λήκυθοι, “ampolle”, e da altri **κομπολήκυθοι**, “magniloquenti/fanfaroni”, sostenendo inoltre che, per tale motivo, anche Callimaco avrebbe definito la Musa tragica ληκυθίζουσα, “che declama ampollosamente”⁴⁹. Dato che i testi

⁴⁶ Vd. Wilson 1975, p. 80, 589a: ἄρα κομπολακύθου; : ματαιοκόμπου καὶ κομπώδους ἐν τῷ καυχᾶσθαι, παρεποίησε δὲ καὶ παρέπλασεν ὀνόματα ὄρνιθος, διὰ τὸ κομπαστὴν εἶναι τὸν Λάμαχον. R E Γ; ἄλλως : ἀπὸ τοῦ λακεῖν ἐν παραγῶγῳ γέγονε τὸ ληκύθιον, ληκυθίζειν γὰρ τὸ μεῖζον βοᾶν καὶ ψοφεῖν. ἤχον γὰρ ἀποτελεῖ καὶ ἡ λήκυθος, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ πεφύσσηται, πάντα δὲ τὰ πεφύσσημένα κόμπον ποιεῖ. ἀπὸ οὖν τοῦ κόμπου καὶ τῆς ληκύθου ὄνομα συνέθηκεν. E Γ.

⁴⁷ Vd. Pontani 2015, 381-382.

⁴⁸ Su Cherobosco vd. Pontani 2015, 318-321 con bibliografia.

⁴⁹ Vd. Choerob. *Sch. in Hephaest.* 230, 16-21 Consbruch: εἴτα λοιπὸν αὐτὸς σαφῶς διδάσκει, πόθεν σύγκειται τὸ καλούμενον Εὐριπίδειον ἢ **ληκύθιον**. ἰστέον δὲ ὅτι **τοὺς τραγικοὺς ληκύθους ἐκάλουν**, ὅθεν καὶ **Καλλίμαχος φησὶν ἥτις τραγῶδός μοῦσα ληκυθίζουσα**. ἄλλοι δὲ **κομποληκύθους**.

finora analizzati rientravano, con ogni probabilità, fra gli strumenti a disposizione del γραμματικός, il ricorso all'aggettivo, nella definizione di Demò, acquista ulteriore "peso" in un contesto autopromozionale poiché permette a Tzetze, dando ulteriore prova della sua erudizione, di collocarsi nel solco non solo dell'amata satira aristofanea (vd. *supra* e appendice, §§ 2 e 3), ma ancora più specificamente, delle forme più prestigiose di "satira letteraria".

Tale epiteto inoltre accomuna Demò a Palefato (Tz. *Hist.* 9, 406-407 Leone: λέγει δὲ τὰ Κενταύρων, ψυχρῶς καὶ ταῦτα πλὴν λαλεῖ, πρέποντα Παλαιφάτῳ, καὶ φιλοσόφῳ Στωϊκῷ καὶ **κομπολακυθοῦσιν**, vd. appendice, § 3) e, fatto ancor più rilevante, a tutti gli allegoristi che hanno preceduto Tzetze, da questi sinteticamente evocati in chiusura di *Allegoriae Odysseae* come coloro che si sono espressi in forma "vanamente magniloquente", strana e sconosciuta⁵⁰. Il passo costituisce una sorta di dedica finale dell'opera a Costantino Cotertze e a tutti i potenziali "acquirenti": Tzetze vi riassume i vantaggi che deriveranno al fruitore della *completa* rilettura, in chiave allegorica, dell'intera opera di Omero⁵¹. Anche qui uno dei principali pregi che Tzetze rivendica alla propria opera esegetica è la *completezza*, unita alla *chiarezza* (ἔχεις ἀναπτυχθέντα σοὶ **πάντα σαφεῖ τῇ λέξει**). Le allegorie di *Iliade* e *Odissea* (ταῖς Ἰλιάσι μάχαις τε καὶ πλάναις Ὀδυσσέως) sono presentate come strumento indispensabile a coloro che vorranno conoscere il *vero* Omero, che *solo* Tzetze è in grado di svelare, esprimendosi in modo semplice ed efficace, e non impiegando una dizione "vanamente magniloquente", strana e sconosciuta (οὐ **κομπολακυθούση** δὲ καὶ ξένη καὶ ἀγνώστῳ)⁵².

⁵⁰ Vd. Cesaretti 1991, 200.

⁵¹ Vi si fa infatti riferimento anche ad *Allegoriae Iliadis*. Tz. *Alleg. Od.* 24, 277-293:

ἔχεις ἀναπτυχθέντα σοὶ πάντα σαφεῖ τῇ λέξει
καὶ ταῖς τυχούσαις ἀκοαῖς τελοῦση τῶν εὐλήπτων,
οὐ **κομπολακυθούση δὲ καὶ ξένη καὶ ἀγνώστῳ**,
ὅποσα χαρίζομενος ταῖς ἀπαλαῖς καρδίαις
ταῖς Ἰλιάσι μάχαις τε καὶ πλάναις Ὀδυσσέως
ὁ Ὅμηρος ὁ πάνσοφος τῷ νέκταρι τοῦ μύθου
φυράματι χρησάμενος καὶ συζυμῶν γλυκαίνει,
τὰ βάθη βλέπειν παρειαῶς ἐν τέχναις βαθυδρόμοις
καὶ τοῖς μαργαροθύραις τε τῶν λογικῶν ὀστρέων,
οἵπερ ὑπαναπτύσσοντες ἐκείνων τὰ κελύφη
τοὺς τιμαλφεῖς ἐκφέρουσι καὶ διαυγεῖς μαργάρους.
ἔχεις τὸ γράμμα τὸ σαφὲς ὡς Ἀριάδνης μίτον
ἐκ Λαβυρίνθου συστροφῶν θηρὸς δὲ Μινωταύρου
καὶ ποδηγοῦν σε δεξιῶς καὶ πρὸς τὸ φῶς ἐξάγον.
ἔχεις καὶ Πασικράτιον τοῦτο δὲ φῶς, εἰ θέλεις,
κάτω θαλάσσης τοῦ βυθοῦ καὶ μέσω τῶν κυμάτων
λάμπον καὶ μὴ σβεννύμενον οἷα χερσαίοις οἴκοις.
Cfr. Cesaretti 1991, 198-200.

⁵² Anche in questo momento autopromozionale la cura e l'elaborazione retorico-lessicale sono spinte da Tzetze ai massimi livelli (cfr. *supra* e appendice, § 3): egli infatti, per presentare lo strumento *indispensabile* costituito dalle *Allegoriae* per quanti vogliano arrivare a comprendere il senso profondo del *complesso* e *difficile* testo omerico, impiega tre elaborate metafore consecutive. Nella prima metafora, come nelle altre due, è centrale il tema della *luce* e della *luminosità*, simbolo della limpida ed efficace *chiarezza* dell'esegesi tzetiziana. Secondo tale metafora le *Allegoriae* consentono, grazie

L'opera di Demò è presentata come *exemplum*, nei suoi aspetti negativi, di tutta l'allegoresi non tzetiziana. Nell'attacco che Tzetze rivolge a Demò ricorrono i medesimi motivi che è possibile riconoscere come più frequenti in questo tipo di polemiche (vd. appendice, §§ 2 e 3). Centrale è infatti il concetto di pomposità, vana altisonanza dell'espressione a fronte di un contenuto non vero, né utile, prolissità che comporta di tralasciare gli aspetti più importanti, nella visione di Tzetze, del testo sottoposto ad esegesi, dedicando invece lunghi e complicati discorsi a questioni di poco conto (cfr. e.g. in appendice, § 3 la critica rivolta a Proclo).

Il carattere "utilitaristico" e "pragmatico" di questo momento autopromozionale, che si accorda perfettamente con molti analoghi esempi (vd. appendice, § 3), emerge con ulteriore evidenza nel momento in cui Tzetze si rivolge al proprio committente, e con lui a tutti i propri potenziali "clienti", affermando che questi *ha* il σύγγραμμα di Demò e quello di Eraclito (ἔχεις Δημοῦς τὸ σύγγραμμα καὶ τὸ τοῦ Ἡρακλείτου), e con loro Cornuto, Palefato e Psello. Il fatto che Tzetze faccia riferimento al σύγγραμμα, cioè al libro, all'opera, in particolare di Demò ed Eraclito, considerata l'importanza che la consultazione diretta dei βύβλοι τῶν παλαιῶν riveste nel sistema propagandistico tzetiziano (vd. appendice, § 3), sembrerebbe potersi considerare indizio dell'effettiva "esistenza" (nel caso di Demò), disponibilità, circolazione di tali opere all'epoca del γραμματικός.

Il termine σύγγραμμα è con ogni probabilità impiegato da Tzetze nella sua accezione generica di "opera in prosa, trattato", e non nel significato specifico di "monografia" (*scil.* tematica) in contrapposizione ad ὑπόμνημα ("commentario"). Ciò si può dedurre dal fatto che il γραμματικός usa σύγγραμμα per definire anche le proprie opere esegetiche, delle quali, si è visto, egli rivendica la completezza e il carattere "continuo", a fronte della natura "monografica", incompleta, di quelle dei predecessori (vd. *supra* e appendice, § 3)⁵³.

L'impiego del termine in riferimento alle opere di Eraclito e Demò può informarci sulla forma in cui il materiale di quest'ultima era disponibile all'epoca di Tzetze. Il cenno al σύγγραμμα

all'impiego delle τέχναι βαθύδρομοι ("che giungono al profondo", neologismo tzetiziano) di cui Tzetze è l'unico vero esperto (vd. appendice, § 3 e comm. T 3), di scrutare, raggiungere gli abissi (il significato più profondo del testo omerico: τὰ βάθη βλέπειν παρειαῶς ἐν τέχναις βαθυδρόμοις), e, a coloro che sanno aprire le valve perlacee delle ostriche "del pensiero" (τοῖς μαργαροθύραις τε τῶν λογικῶν ὀστρέων), permettono di dischiudere l'ostrica riportandone in superficie "le perle preziose e splendenti" (οἵπερ ὑπαναπτύσσοντες ἐκείνων τὰ κελύφη / τοὺς τιμαλφεῖς ἐκφέρουσι καὶ διαυγεῖς μαργάρους, trad. Cesaretti 1991, 198). Nella seconda di tali metafore Tzetze presenta la propria opera come il filo di Arianna che, con la sua *chiarezza*, consente di orientarsi nel Labirinto, immagine cara al γραμματικός (vd. appendice, § 3), del complicato "gioco" di narrazioni mitiche contenute nel testo omerico, prendere alla lettera le quali sarebbe come finire in bocca al Minotauro, permettendo di uscirne e tornare alla *luce* (τὸ γράμμα τὸ σαφές ὡς Ἀριάδνης μίτον / ἐκ Λαβυρίνθου συστροφῶν θηρὸς δὲ Μινωταύρου / καὶ ποδηγοῦν σε δεξιῶς καὶ πρὸς τὸ φῶς ἐξάγον). Nella terza le *Allegoriae* sono il lume di Pasirate (Policrate? vd. Cesaretti 1991, 199) che brilla anche dal fondo del mare fra le onde e non si spegne mai, ed è visibile come le luci che provengono dagli edifici posti sulla riva (καὶ Πασικράτιον τοῦτο δὲ φῶς, εἰ θέλεις, / κάτω θαλάσσης τοῦ βυθοῦ καὶ μέσω τῶν κυμάτων / λάμπον καὶ μὴ σβεννύμενον οἷα χερσαίοις οἴκοις).

⁵³ Come si è già osservato (vd. *supra*) però proprio sulla base di quest'ultima contrapposizione, unita al contenuto dei frammenti di Demò, si può cogliere anche nelle testimonianze tzetiziane un indizio del carattere monografico dell'opera dell'erudita (vd. introd. § 5.3.2).

di Demò è infatti molto specifico ed acquista particolare rilevanza in quanto realizzato dall'erudito bizantino che, più degli altri, insiste sul trattamento e lo studio diretto delle fonti, come base imprescindibile di ogni ricerca (vd. *supra* e appendice, § 3). Se a ciò si aggiunge che anche per il materiale di Demò impiegato dal contemporaneo Eustazio si deve pensare ad una fonte diversa dai *corpora* scolastici a noi noti (vd. *infra*), non sembra rimanere alcuna ragione per dubitare dell'attendibilità dell'informazione fornita da Tzetze: ossia che all'epoca esistesse ancora, e fosse consultabile, un'opera di Demò, "strutturalmente" simile con buona probabilità a quello di Eraclito, Cornuto e Palefato. È inoltre possibile che gli scritti dei quattro autori citati da Tzetze fossero raccolti, e consultati dallo stesso γραμματικός e dal contemporaneo Eustazio, in un unico manoscritto, un prodotto frutto di una certa progettualità editoriale, nel quale la cernita del materiale fosse stata realizzata su base tematico-contenutistica a produrre una sorta di antologia di allegoristi.

Non vi è invece alcun dato che autorizzi o spinga a pensare che il materiale di Demò fosse derivato, tanto da Eustazio quanto da Tzetze, da un *corpus* di scolî *uberior* rispetto a quello a noi noto. Questa l'ipotesi della Broggiato⁵⁴, che si basa essenzialmente sul riferimento di Eustazio a οἱ παλαιοί come indizio del ricorso ad una fonte scolastica, laddove è stato ormai rilevato (come non manca di notare la stessa Broggiato) che il sistema di citazione delle fonti da parte dell'autore dei *Commentari* non è sistematico e l'espressione οἱ παλαιοί è *spesso* ma *non sempre* associata agli scolî. Tale formulazione è infatti impiegata da Eustazio anche per indicare genericamente figure di esegeti antichi⁵⁵, fra i quali può essere certamente annoverata Demò (vd. *supra*).

Tzetze invita il pubblico a mettere "concretamente" a confronto i propri συγγράμματα (τὰ τοῦ Τζέτζου) con quelli degli altri, il che, pur rientrando ancora una volta nell'ambito del ricorso all'espedito retorico-letterario volto alla realizzazione di una maggiore espressività ed efficacia promozionali, non avrebbe avuto senso laddove l'opera dei due allegoristi non fosse stata effettivamente in circolazione, anche se non effettivamente posseduta da Tzetze. Il verbo ἔχειν va qui interpretato, assai verosimilmente, nell'accezione di "avere a disposizione" e non di "possedere" (nel senso di essere "fisicamente" proprietari dell'opera). Lo scritto di Demò doveva essere piuttosto raro⁵⁶, il che, insieme all'improduttività dei suoi testimoni mss. (che evidentemente ebbero pochi discendenti o nessuno), spiegherebbe la sua successiva scomparsa: esso doveva cioè circolare in un numero decisamente limitato di mss., se non addirittura in un unico testimone, ed è assai probabile che non si trovasse in biblioteche private (in ogni caso molto rare e presumibilmente poco fornite)⁵⁷, bensì in qualche

⁵⁴ Vd. Broggiato 2001, 159 n. 96.

⁵⁵ Vd. van der Valk 1971, LXII n. 8; Pontani 2005b, 175; Pagani 2017, *passim*; per alcuni meccanismi retorico-lessicali associati alla citazione delle fonti di Eustazio vd. comm. F 6, §§ 1.4, 4.5.

⁵⁶ Cfr. van der Valk 1976, LXXVII.

⁵⁷ Vd. Magdalino 1993, 323-325.

prestigiosa biblioteca costantinopolitana⁵⁸, forse proprio in quella imperiale. Sappiamo infatti che ad essa avevano accesso sia Tzetze, sia la cerchia cui appartenevano tanto i suoi concorrenti (come Eustazio) quanto i suoi potenziali ed effettivi “clienti” (come Cotertze)⁵⁹, e che, molto probabilmente, proprio lì Tzetze ha consultato e studiato alcune delle proprie fonti più rare e prestigiose.

Lo scritto di Demò potrebbe essere uno di quei testi che persino gli studiosi più scettici, come Wilson⁶⁰, ammettono che il γραμματικός conoscesse e fossero dunque ancora circolanti nel XII sec. e poi probabilmente scomparsi con il grande disastro della “conquista latina” del 1204⁶¹: tra le opere che ebbero questa sorte sono annoverate un’edizione “completa” di Ipponatte e Callimaco, comprendente una serie di testi a noi non pervenuti, la versione non epitomata degli *Ethnikà* di Stefano di Bisanzio, forse una raccolta di drammi euripidei comprendenti *pièces* oggi perdute o note solo in forma frammentaria, una redazione profondamente diversa da quelle trasmesse dai testimoni a nostra disposizione della *Vita Homeri* pseudo-erodotea, e altri testi⁶².

Altro elemento che va tenuto in considerazione è la menzione di Demò in *Allegoriae Iliadis* (T 2a) esclusivamente per mezzo del soprannome μῦθος: il fatto di riferirsi ad un autore solo tramite un nomignolo paranomastico risulta potenzialmente efficace solo quando si possa contare sull’immediata riconoscibilità del riferimento, impossibile laddove il nome dell’autore menzionato non sia noto al pubblico cui l’opera è indirizzata.

Tutto ciò, unito al fatto che Eustazio dimostra di derivare il materiale che nei *Commentari* attribuisce esplicitamente a Demò da una fonte diversa dai *corpora* scolastici a noi noti (vd. introd. § 5.3.1) e che l’opera di Eraclito e degli altri due autori antichi citati da Tzetze (Cornuto e Palefato) ci è pervenuta per tradizione diretta (anche se in forma lacunosa, quella di Eraclito, ed epitomata, quella di Palefato⁶³), sembrerebbe confermare l’ipotesi che, come quella di Eraclito, anche l’opera di Demò circolasse ancora nel XII sec. e che godesse di una relativa notorietà⁶⁴, seppur limitata alla cerchia cui si rivolge Tzetze. Ciò sarebbe

⁵⁸ Di opinione diversa van der Valk 1976, LXXVII; il quale ritiene che il “libellus admodum rarus” di Demò facesse parte della biblioteca privata che Eustazio portò con sé nel trasferimento a Tessalonica (per le fasi della sua carriera vd. introd. § 5.3.1), ossia che fosse fra i testi che egli poté consultare anche durante il periodo tessalonicense; tutto sembrerebbe invece indicare come ipotesi più probabile che tanto Tzetze quanto Eustazio conoscessero l’opera di Demò in quanto conservata in una biblioteca costantinopolitana, a disposizione sia dei due eruditi sia dei loro allievi e committenti (per la discussione della questione vd. comm. F 2*).

⁵⁹ Vd. Luzzatto 2000, 637; per l’impiego da parte di Tzetze dei testi conservati nella biblioteca imperiale cfr. anche Wilson 1983, 196.

⁶⁰ Vd. Wilson 1983, 196.

⁶¹ Vd. Luzzatto 1999, 7-8; Ponzio 2003, 141 n. 40.

⁶² Vd. Wilson 1983, 196; Luzzatto 1999, 7-8; Ponzio 2003, 141 n. 40.

⁶³ Per lo stato dell’opera di Palefato vd. Ippolito 2007 con bibliografia; per lo stato e la tradizione manoscritta dell’opera di Eraclito vd. Pontani 2005a, 17-19; 41-53.

⁶⁴ A sostegno di tale ipotesi va anche considerata T 3, nella quale Demò viene citata da Michele Italico, un altro importante erudito del XII sec. (vd. comm. T 3). Inoltre si potrebbe considerare come possibile indizio di una relativa notorietà di Demò, o almeno della circolazione/esistenza della sua opera fino al

perfettamente compatibile con, e al contempo contribuirebbe a spiegare, il particolare accanimento mostrato dal γραμματικός nei confronti dell'erudita, dall'opera della quale egli ha molto probabilmente attinto non solo per l'elaborazione dell'allegoresi dello scudo di Achille (vd. *supra*), ma anche per quella dell'episodio della caduta di Efesto dall'Olimpo e, forse, della sfida lanciata da Oto ed Efialte agli dei, narrata nell'*Odissea*⁶⁵.

XII sec. (vd. *supra*), il fatto che il suo nome risulti storpiato negli scolî, semplificato in forme maschili (ὁ δῆμων; εἰδήμων) solo in testimoni del XIII-XIV sec. e il fatto che ciò non si sia verificato prima, almeno nei mss. a noi noti, pur trattandosi di un processo molto facile da ipotizzare in fase di copiatura (essendo assai rara la presenza di esegeti donne: vd. comm. T 1 e T 3, cfr. anche comm. F 1, F 3 e F 6, § 1.4), si potrebbe leggere, anche se con estrema cautela, come dovuto alla notorietà di cui godeva l'erudita fino a quella data nell'ambiente in cui i *corpora* sono stati assemblati e trasmessi.

⁶⁵ Vd. comm. F 6, § 3, F 1 e F 8. Del tutto incompatibile con la concezione dell'esegesi allegorica tipica del mondo bizantino e dell'attività dello stesso Tzetze in questo ambito specifico (vd. introd. § 1.2) risulta la proposta interpretativa di Ludwig (1912-1914, 65). Questi ritiene che il γραμματικός abbia indirizzato al lavoro di Demò attacchi più elaborati e aggressivi di quelli rivolti agli altri allegoristi (vd. *supra*) intendendo rinfacciare all'erudita un impiego scorretto ed eccessivamente sovrinterpretativo dell'allegoresi, in quanto "sbilanciato" in senso astronomico-matematico. La massiccia presenza di riflessioni di natura tecnico-astronomica nello scritto di Demò, come già rilevato (vd. *supra*), doveva verosimilmente mettere Tzetze, che mostra davvero scarsa familiarità con la materia (vd. comm. F 4*), in qualche difficoltà e offrirgli lo spunto per rinfacciare all'erudita un'eccessiva complessità (che d'altra parte è il medesimo aspetto *normalmente* imputato da Tzetze a numerosi autori antichi e suoi contemporanei: vd. *supra* e appendice, § 3). D'altra parte si dovrà escludere che un autore bizantino, per il quale l'allegoresi è uno dei più "normali" e funzionali metodi d'interpretazione letteraria, del testo omerico e del mito pagano presente nei testi "classici" in generale, e che sfrutta, pur rimaneggiandolo, *tutto* quanto offerto dal patrimonio allegorico stratificatosi nel corso della tradizione greca, pagana e cristiana, ricorrendo indifferentemente a *tutti* i tipi di allegoresi, compresa quella di tipo fisico, e che di fatto ripropone almeno parte delle medesime riflessioni allegoriche di Demò, possa aver "sinceramente" riconosciuto, come vorrebbe Ludwig, nel materiale prodotto dall'erudita un tipo di esegesi "caricaturale" (giudizio compatibile invece con la visione tipicamente moderna dell'allegoresi, come fenomeno "stravagante" ed ingenuo).

T 3

La testimonianza è riportata in una delle *Epistole* che compongono il *corpus* di lettere anepigrafi (inframmezzate da alcuni brevi trattati/orazioni), trasmesso dal ms. Oxford, Bodleian Library, Barocci 131¹, ff. 175v.-176v.; 224r.-234v. Il primo editore del *corpus*², J. A. Cramer, lo presenta come opera di un “Anonymus quidam Byzantinus grammaticus”, il cui *floruit* andrebbe collocato sotto il regno di Alessio I Comneno³. Dopo la cursoria proposta di attribuzione a Michele Psello formulata da Boissonade⁴, l'autore delle *Epistole* è stato individuato in Michele Italico da M. Treu⁵, sulla base di un'ampia argomentazione. L'attribuzione a Michele Italico non è stata più messa in discussione: essa è stata anzi supportata da ulteriori argomentazioni dal più recente editore del *corpus*, P. Gautier⁶, e risulta ormai comunemente accettata⁷.

Dal *corpus* delle *Lettere* in cui si legge la nostra testimonianza, come dagli altri scritti dell'erudito, emergono la conoscenza e la frequentazione delle opere di un'enorme quantità di autori pagani⁸. Si riscontra inoltre la tendenza di Michele, come la maggior parte dei suoi colleghi, a fare continuo sfoggio di tale conoscenza, in quella che potrebbe apparire come ostentazione pedante di citazioni, ma che si rivela in piena sintonia con l'*usus* dei letterati dell'epoca⁹.

La carriera di Michele Italico è un tipico esempio di quella mancanza di una netta divisione fra insegnamento teologico, insegnamento secolare, carriera ecclesiastica e intervento imperiale che caratterizza la vita culturale dell'età comnena¹⁰. Michele afferma nei propri scritti di aver insegnato retorica e filosofia, ma non è possibile ricostruire il livello di tale

¹ Ms. in carta araba orientale, vergato da mani diverse che si alternano fra loro, datato agli inizi del XIV sec. (vd. Coxe 1853, 211; Gautier 1972, 7) o al terzo quarto del XIII sec. (ca. 1250-1280: vd. Wilson 1966). Si tratta di un ms. miscelaneo: contiene più di 200 opere o frammenti di opere, per lo più prodotto di autori bizantini del XII sec., fra i quali Niceta e Michele Coniata, Giovanni Tzetze, Teodoro Prodromo, Costantino Manasse, Michele ὁ τοῦ Ἀρχιάλου, Eustazio di Tessalonica (vd. Coxe 1853, 211-230; Gautier 1972, 7).

² Interamente vergato da una stessa mano (vd. Gautier 1972, 9).

³ Vd. Cramer 1836, ii.

⁴ Vd. Boissonade 1844, 49 n. 3; 85 n. 1.

⁵ Vd. Treu 1895.

⁶ Vd. Gautier 1972, 9-10.

⁷ Vd. (anche prima dell'edizione di Gautier) Ludwich 1912-1914, 60-61; Severyns 1924, 713; Browning 1962, 194; Pontani 2015, 368.

⁸ Sul carattere poliedrico della cultura di Michele Italico e, in particolare, sulla sua conoscenza della letteratura classica vd. Gautier 1972, 155-160; *passim*; Pontani 2015, 368-369.

⁹ Per la connessione fra tale atteggiamento, declinato in modo diverso dai vari eruditi, e la condizione professionale dell'uomo di lettere in questo contesto storico-culturale vd. comm. T 2 e appendice.

¹⁰ Per una panoramica del contesto storico-culturale della Bisanzio del XII sec., in cui Michele Italico svolse la propria attività, la presentazione di alcuni dei meccanismi caratterizzanti la professione del letterato in quel periodo, fuori e dentro l'accademia, e l'esempio di alcune “fulgide carriere” accademico-ecclesiastiche, assimilabili a quella di Michele, vd. appendice, §§ 1 e 2.

insegnamento e il ruolo da questi ricoperto¹¹. Egli fu inoltre nominato da Giovanni II διδάσκαλος τῶν ιατρῶν¹² prima della morte di Irene Dukas (febbraio 1133 o 1138)¹³, designato poi διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου, con ogni probabilità nel 1142¹⁴, divenne infine metropolita di Filippopoli in una data compresa fra il 1143 e il 1146¹⁵. Le fasi della carriera di Michele testimoniano del suo straordinario successo, realizzatosi in termini di riconoscimenti ufficiali e di rapporti personali con altri letterati di fama¹⁶, con membri della famiglia imperiale e, più in generale, della classe dirigente ecclesiastico-secolare¹⁷; esse inoltre rivelano la natura variegata e multidisciplinare dell'erudizione di Michele¹⁸, sviluppata anche in ambito medico-scientifico, oltre che nel campo delle lettere, nel senso più ampio del termine.

La lettera che trasmette la nostra testimonianza è indirizzata al medico Leipsiote (τῷ ιατρῷ Λειψιώτῃ)¹⁹ ed è vergata sui ff. 336v.-337r. del ms. Barocciano. In essa Michele, subito dopo aver menzionato Femonoe in quanto inventrice del verso esametrico (e pertanto, almeno in parte, del genere epico), fa riferimento ad una γραμματική Demò, la quale avrebbe composto delle τέχναι, proseguendo poi con la menzione di una serie d'informazioni storico-letterarie e tecniche (metrico-musicali) sui diversi generi letterari, con cui si chiude l'epistola.

Dal momento che le informazioni riportate in questa porzione della lettera si trovano, fatta eccezione per quella riguardante Demò, nel riassunto della *Crestomazia* di Proclo proposto da Fozio nella *Biblioteca*²⁰, Usener ritiene che la notizia su una Demò autrice di τέχναι γραμματικάί, “grammatische Handbücher” (“manuali di grammatica”), non solo costituisca un'aggiunta dell'epistolografo bizantino, per il quale egli non propone alcuna identificazione, ma che sia anche il puro frutto della sua immaginazione. Usener definisce la notizia sulla

¹¹ Vd. Gautier 1972, 16-21 (che non esclude la possibilità che Michele facesse riferimento alle cattedre di μαῖστωρ τῶν ῥητόρων e ὑπατος τῶν φιλοσόφων). Si pronuncia, seppur a livello ipotetico, a favore di una carica ufficiale nella “Scuola patriarcale” per l'insegnamento di retorica anche Browning (1962, 195-196). Per le diverse posizioni, caratterizzate da diversi gradi di stabilità e ufficialità, ricoperte dagli insegnanti dell'epoca vd. appendice, §§ 1 e 2.

¹² Per l'organizzazione delle cattedre dell'“Accademia Imperiale” e della “Scuola Patriarcale” vd. appendice, §§ 1.

¹³ Vd. Browning 1962, 195 (dove è probabilmente frutto di una svista il riferimento al 1123); Gautier 1972, 19-21.

¹⁴ Vd. Browning 1962, 196 (che ritiene di poter evincere da una delle *Lettere* che Michele abbia precedentemente ricoperto anche il ruolo di διδάσκαλος τοῦ ψαλτῆρος e διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου); Gautier 1972, 24-26; Pontani 2015, 368.

¹⁵ Vd. Browning 1962, 196; Gautier 1972, 26-28; Pontani 2015, 368.

¹⁶ Egli ebbe intense relazioni con, o fu forse il maestro di, Teodoro Prodromo (vd. Browning 1962, 196).

¹⁷ Per una ricostruzione delle realzioni che emergono dagli scritti di Michele vd. Gautier 1972, 29-56.

¹⁸ Browning (1962, 195) definisce quella di Michele “a very unusual career” proprio per questa interferenza fra insegnamento superiore di medicina e di materie letterarie e teologiche (queste ultime due frequentemente abbinate nelle carriere del tempo [vd. appendice, §§ 1 e 2]).

¹⁹ Registrata come XXI nell'ed. di Cramer (1836, 188-190) e come XXXII in quella di Gautier (1972, 204-207).

²⁰ Vd. Phot. *Bibl.* 239; per la discussione del rapporto fra l'epistola di Michele Italico, l'opera di Fozio e quella di Proclo vd. *infra*.

Demò autrice di “manuali di grammatica” “neu und überraschend”. Proprio per questa stravaganza Usener ritiene impossibile che il grammatico bizantino possa averla derivata dall’opera di Proclo (in una forma evidentemente diversa dal riassunto della *Biblioteca foziana*), che egli implicitamente presuppone essere unica fonte delle informazioni riportate nell’epistola. Usener si dichiara pertanto convinto che questa Demò non sia quella stessa Demò “mitica”, che egli considera invenzione dell’allegorista autore del materiale trasmesso dalle fonti sotto il nome della mitica ospite di Baubò (vd. comm. T 1). La Demò della nostra testimonianza sarebbe distinta, anche se altrettanto fittizia, da quella nominata dalla *Suda* e da Tzetze²¹.

Ludwich, che pure respingeva vigorosamente l’ipotesi dello pseudonimo “mitico” elaborata da Usener e parzialmente accettata da Reinhardt (vd. comm. T 1), in questo caso segue la linea speculativa inaugurata da Usener. Egli infatti sostiene la necessità di vedere nella “Grammatikerin Demo”, autrice di τέχνη γραμματικάί, menzionata dall’ormai identificato Michele Italico, un personaggio diverso dalla Demò allegorista. Ludwich, che, a differenza di Usener, sembrerebbe non dubitare nemmeno della storicità di questa seconda grammatica di nome Demò, destina un intero paragrafo del commento dedicato alla figura e all’opera dell’allegorista alla dimostrazione dell’assunto che le due Demò (allegorista e grammatica) non possano essere la medesima persona²².

Egli osserva che non vi è alcuna traccia, nei frammenti trasmessi sotto il nome di Demò, di esegesi linguistico-grammaticale e che, nelle testimonianze riportate da Tzetze, non si fa cenno al fatto che Demò si sia occupata di studi grammaticali. Come già rilevato da A. Severyns²³, l’argomentazione di Ludwich non ha alcuna pregnanza: il silenzio delle fonti non prova nulla. Non si può escludere che Demò, come altri eruditi, oltre ad occuparsi di esegesi del testo omerico, si sia dedicata a studi prettamente linguistico-grammaticali: l’opera grammaticale di Demò potrebbe essersi persa del tutto nella tradizione, a differenza di quella allegorica, parzialmente salvatasi per via indiretta. Se poi Tzetze non fa alcun riferimento a questo aspetto dell’attività di Demò, ciò potrebbe avvenire semplicemente perché le opere in cui il bizantino cita il nome dell’erudita sono due commentari d’impianto *esclusivamente* allegorico all’*Iliade* e all’*Odissea*, dove egli nomina gli allegoristi che l’hanno preceduto per criticarne il lavoro (vd. comm. T 2). Tzetze non ha dunque alcun interesse, in quella sede, a menzionare un’eventuale produzione di Demò diversa da quella allegorica. Costituirebbe fenomeno singolare il contrario: ossia la citazione di un elenco completo delle opere di un autore, menzionato in un’opera che non sia una raccolta d’informazioni bio-bibliografiche. Come parallelo si potrà poi menzionare il fatto che uno degli allegoristi citati da Tzetze accanto a Demò, Anneo Cornuto (vd. comm. T 2), oltre ad occuparsi di allegoresi della

²¹ Vd. Usener 1873, 414-415.

²² Vd. Ludwich 1912-1914, 60-64.

²³ Vd. Severyns 1924, 718.

mitologia greca, ha composto un trattato *De orthographia*, sul quale siamo informati da altre fonti e di cui sopravvivono alcuni frammenti²⁴, ma di cui Tzetze non fa il minimo cenno.

Severyns non solo ha denunciato il carattere aleatorio delle riflessioni elaborate da Usener e Ludwich per risolvere la questione delle due Demò o della “doppia attività” (allegorica e grammaticale) di Demò. Egli ha anche rivelato come si tratti in realtà di un falso problema, determinato da un equivoco in cui sono incorsi Usener e Ludwich²⁵, il secondo sulla scorta del primo, a causa di una lettura decontestualizzata della testimonianza²⁶. Essi infatti si sono basati su un’interpretazione dell’epiteto γραμματική (che designa Demò) e del termine τέχνη (che definisce l’opera/le opere da questa composte) diversa da quella che il contesto, il tono e il fine dell’epistola, nonché la concezione culturale del suo autore, consentono di ricostruire.

L’intera epistola indirizzata al medico Leipsiote si gioca, anche sul piano lessicale, sulla natura della γραμματική (τέχνη) e la definizione del suo perfetto cultore. Si deve tener presente il carattere fittizio, o per lo meno occasionale, delle *Epistole* che compongono i *corpora* arrangiati dagli eruditi come Michele. Si tratta di materiale curato per la pubblicazione, che deve fungere in qualche modo da manifesto dell’autore, del suo *curriculum*, delle sue relazioni e conoscenze, dell’erudizione da questi accumulata e della sua abilità retorica, di cui la prosa delle lettere deve fornire un saggio concreto²⁷.

L’elaborazione retorico-letteraria dell’epistola e il suo principale intento emergono chiaramente fin dal suo *incipit*. Michele si rivolge al medico destinatario della lettera apostrofandolo come φιλοσοφώτατος e γραμματικώτατος²⁸ fra i medici, intendendo con ciò definirlo come “il più grande amante del sapere” e “quello più letterato” (vd. *infra*):

Mich. It. *Ep.* 32, pp. 204-205, 1 Gautier (*An. Ox.* III, 188, 25-28 Cramer): φιλοσοφώτατέ μοι καὶ γραμματικώτατε ἰατρῶν καὶ τὴν ἰατρῶν τέχνην ἐκμελετήσας ὡς ἄριστα, προσφῶδιαι μὲν εἰσι δέκα, σὺ δὲ πρῶτος καὶ μόνος ἐν ἱατροῖς ὁ γραμματικώτατος (...).

Come vedremo Michele, che, al pari del suo destinatario, è esperto sia di “lettere” sia di medicina (vd. *supra*), si mostra intento ad impartir lezioni di γραμματική al φιλοσοφώτατος e γραμματικώτατος fra i medici. Ciò comporta l’implicita rivendicazione da parte dell’autore di una preparazione eccellente, tale da essere superiore a quella di colui (il destinatario) che viene presentato, a più riprese, come uno dei più alti rappresentanti di tale eccellenza. Si tratta

²⁴ Vd. Ramelli 2003, 12.

²⁵ Kroll (1918, 331) si limita a sospendere il giudizio sulla testimonianza contenuta nell’epistola, concentrandosi sulla discussione dell’attribuzione a Demò della porzione di commentario trasmessa dal ms. Vindobonense e della sua incompatibilità con quanto trasmesso sotto il nome dell’erudita (vd. introd. § 5.2).

²⁶ Vd. Severyns 1924, 719-723.

²⁷ A questo proposito vd. quanto osservato in merito agli epistolari di Tzetze ed altri suoi contemporanei da Grünbart (2005, 305-306) e da Kaldellis (2009, 28-29); cfr. anche appendice, §§ 1 e 2.

²⁸ Sul carattere enfatico e spesso ironico di questo genere di superlativi, impiegati dagli eruditi dell’epoca per apostrofare i colleghi vd. *infra*.

di una sorta di competizione per il primato nella grammatica (τέχνη) (vd. *infra*), il quale naturalmente si rivela destinato a Michele:

Mich. It. Ep. 32, p. 205, 17-20 Gautier (*An. Ox.* III, 189, 12-15 Cramer): ὁρᾷς, φιλοσοφωτάτη ψυχή, ὅπως γραμματικεύομαι πρὸς σέ τὸν γραμματικώτατον. ὥσπερ γὰρ εἰ καὶ σοφιστὴς ἐτύγγανες ὢν, ἀντεσοφίστευον ἂν πρὸς σέ, οὕτω γραμματικευομένῳ σοὶ τὴν τέχνην ἀντεπιδείκνυμι.

Ciò che l'autore dell'epistola presenta come proprie acquisizioni in quanto specialista della grammatica (τέχνη), sono conoscenze e riflessioni di carattere storico-letterario, metrico e musicale: non vi è il minimo cenno all'aspetto prettamente linguistico-grammaticale della disciplina. Se tale implicita rivelazione di cosa Michele intenda designare con il termine grammatica e i suoi derivati non fosse sufficiente, definitiva cogenza si dovrà attribuire alla puntuale definizione della materia che lo stesso Michele fornisce (*Ep.* 32, p. 205, 4-5 Gautier [*An. Ox.* III, 188, 31-32 Cramer]: ἐνθεν τοι καὶ γραμματικὴ μὲν ἐστὶν ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν), nella quale è riproposta quasi *verbatim* una delle più antiche e condivise definizioni della disciplina, ossia quella inglobata nella *Τέχνη γραμματική* e che, a differenza del trattato, può essere considerata autentico prodotto di Dionisio Trace in quanto trasmessa sotto il suo nome da Sesto Empirico (vd. *Sext. Emp. Math.* 1, 57 = *Dion. T., GG* I/1, 5, 1-2: γραμματικὴ ἐστὶν ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων²⁹).

La concezione della grammatica come studio approfondito e sistematico delle opere di poeti e prosatori, di cui l'aspetto prettamente linguistico-grammaticale non è che una delle componenti, è quella più diffusa, fin dai primi sviluppi della disciplina come materia dotata di uno statuto specifico in età ellenistica³⁰. Tale definizione (studio tecnico-professionale dei testi letterari) ha inoltre un'assoluta prevalenza nella concezione di letterati e filologi bizantini³¹.

In linea con tale definizione della grammatica (τέχνη) è la qualifica di γραμματικός. Il suo senso primario e più diffuso nell'ambito dell'erudizione è quello di filologo, ossia di esperto conoscitore, specialista della letteratura in tutti i suoi aspetti, compreso naturalmente *anche* quello prettamente linguistico-grammaticale, a partire da Prassifane³² e fino ai professori-filologi bizantini. Questi ultimi, anche ponendosi in continuità rispetto alla tradizione della

²⁹ Cfr. Severyns 1924, 719-720.

³⁰ Sulle definizioni di γραμματικὴ (τέχνη) nel mondo greco a partire da Eratostene di Cirene vd. Wouters-Swiggers 2015.

³¹ Vd. Wouters-Swiggers 2015, 542-543.

³² Costui, probabilmente uno dei maestri di Arato e Callimaco, può essere considerato fra gli iniziatori ideali della filologia alessandrina, in quanto possibile anello di congiunzione fra gli studi letterario-grammaticali del Peripato e la nascente disciplina filologica (vd. Montana 2012, 8; Montana 2015, 72-73). In ambito specificamente "scolastico" il termine γραμματικός designa, già in epoca classica, l'insegnante di lingua greca, in particolare colui che si occupa dei primi livelli d'istruzione: tale accezione della qualifica permarrà, parallelamente a quella "filologico-erudita", senza soluzione di continuità fino al medioevo bizantino compreso (vd. appendice, §§ 1 e 2).

filologia antica, rivendicano con orgoglio il proprio ruolo di “specialisti delle lettere”, “letterati di professione” (vd. *infra*), ossia il ruolo di γραμματικοί³³, al quale in alcune circostanze è riconosciuto anche un elevato grado di ufficialità³⁴.

Anche per la versione femminile del titolo professionale esiste un parallelo, già richiamato da Severyns³⁵, che si attaglia alla nostra testimonianza e che può certamente contribuire ad una sua corretta lettura: quello di Agallide di Corcira. Questa è definita da Ateneo γραμματική³⁶, come qui Demò e, come questa, non è in alcun modo connessa nelle fonti a considerazioni di carattere prettamente linguistico (vd. *infra*). Ciò che la tradizione attribuisce all’allieva di Aristofane di Bisanzio sono invece riflessioni sul contenuto dei poemi omerici, esegesi che si potrebbero definire di carattere storico-eziologico, interpretazioni di *Realien*: le due città raffigurate da Efesto sullo scudo di Achille (*Il.* 18, 490-606) e il gioco/danza con la palla di Nausicaa (*Od.* 6, 100-109)³⁷.

Alla luce di quanto finora rilevato è possibile risalire alla più verosimile accezione con cui Michele impiega il termine τέχνη nel designare l’opera composta dalla γραμματική Demò: questo è l’aspetto in assoluto dirimente sulla conoscenza che l’autore poteva avere dell’opera e dell’attività dell’erudita. Sarà necessario prima di tutto registrare il fatto che, a differenza di quanto implicitamente assunto da Usener e Ludwig (vd. *supra*), l’espressione usata dall’erudito bizantino non è τέχνη γραμματικά, bensì il semplice e più generico τέχνη. Si deve poi riflettere sull’ulteriore sfumatura di genericità conferita all’espressione dall’uso della forma plurale. Esso infatti sembrerebbe difficilmente compatibile con il riferimento alla τέχνη γραμματική intesa nell’accezione specifico-tecnica di manuale di grammatica, per cui ci si aspetterebbe la forma al singolare. La natura esaustiva e “onnicomprensiva” di questo tipo di scritti porta a considerare per lo meno improbabile, sicuramente priva di paralleli, la produzione da parte di uno stesso autore di più τέχνη γραμματικά.

Dati il contesto dell’epistola, la mentalità e l’ambiente culturale del suo autore, τέχνη si dovrà con ogni probabilità intendere nel senso di letteratura “tecnica”³⁸ dedicata al testo letterario, scritti esegetici (fra i quali rientrano a pieno titolo, soprattutto per un bizantino, le allegoresi), lavori che solo un esperto conoscitore delle opere letterarie, un γραμματικός, può comporre.

Utile, al fine di comprendere i possibili significati attribuiti da Michele al termine τέχνη, si rivela il confronto con l’impiego che di questo e dei suoi derivati fa Tzetze. Il parallelo è fecondo sia perché i due studiosi appartengono al medesimo contesto socio-culturale, sia alla luce del fatto che gli esempi in questione riguardano contesti in cui il γραμματικός Tzetze

³³ Esemplificativo di tale tendenza può essere considerato l’atteggiamento di Tzetze (vd. comm. T 2, appendice e *infra*).

³⁴ Vd. e.g. la carica di βασιλικός γραμματικός citata da Treu (1895, 3).

³⁵ Vd. Severyns 1924, 720-721.

³⁶ Vd. Ath. I 14d: ὀρχήσεις δ’ εἰσὶ παρ’ Ὀμήρῳ αἱ μὲν τινες τῶν κυβιστητήρων, αἱ δὲ διὰ τῆς σφαίρας· ἥ τις τὴν εὐρεσιν Ἀγαλλίς ἢ Κερκυραία γραμματικὴ Ναυσικάα ἀνατίθησιν ὡς πολίτιδι χαρίζομένη.

³⁷ Vd. Pagani 2006; comm. T 1 e T 2, F 6, §§ 1.3, 1.4.

³⁸ Severyns (1924, 714) propone per l’espressione la traduzione “traités”.

intende definire e promuovere agli occhi di clienti e colleghi il proprio statuto professionale (vd. comm. T 2 e appendice) come τεχνίτης, “specialista”, delle diverse τέχναι: retorica, logica, grammatica, filosofia, metrica, storia, meccanica, e tutte le altre scienze³⁹. Ciò che nell’ottica di Tzetze definisce la τέχνη del γραμματικός è il *livello* di preparazione, in termini di quantità e qualità. Dirimente è il tipo di formazione dell’intellettuale: solo chi, come Tzetze, abbia acquisito le proprie conoscenze a livello specialistico attraverso lo studio diretto dei testi antichi, compresi quelli “tecnici”, può essere considerato un vero γραμματικός, un vero τεχνίτης. Lo specialista è il solo che si esprime secondo il τεχνικός ἀκριβέστατος λόγος⁴⁰ e svolge, *in ogni campo del sapere*, la propria attività intellettuale τεχνικῶς e τεχνικῶ τρόπῳ⁴¹.

Con τέχναι Tzetze si riferisce sia alle discipline sia ai testi specialistici, antichi o meno, che trattano sistematicamente i principi di queste⁴². Per ogni settore esistono τέχναι specifiche che lo specialista dovrà necessariamente conoscere e utilizzare per la produzione di nuove opere “tecniche”: ciò vale *in primis* per lo studio e la conoscenza professionale delle diverse forme di esegesi letteraria, compresa quella allegorica. Nella dedica finale delle *Allegoriae Odysseae* a Costantino Cotertze⁴³, Tzetze definisce questa disciplina e gli scritti specialistici in cui essa è trasmessa (i trattati e le raccolte di esegesi allegorica) proprio **τέχναι** βαθύδρομοι (“che giungono al profondo”, neologismo tzetiziano). È attraverso il sapere contenuto in queste

³⁹ Vd. Tz. *Hist.* 11, 246-249:

ἀλλ’ ἤδη σε συνέχεεν ὁ ἀμαθὴς ἐπάρχων,
ὁ λογιστὴς τῶν παλαιῶν, οὗ δι’ ἰάμβων βίβλος,
τῶν λογισμῶν, γραμματικῶν, ῥητόρων, φιλοσόφων,
τῶν μετρικῶν, ἱστορικῶν, μηχανικῶν, τῶν ἄλλων.

⁴⁰ Vd. Tz. *Sch. in Ep.* 166, 8-13 Leone:

οὕτω δασυψύλου μὲν, ὡς Τζέτζης λέγει,
σοὶ τεχνικὸν δοὺς ἀκριβέστατον λόγον·
τοὺς πανσόφους ἔα δὲ τοὺς σχεδεργάτας·
ἴσασιν οὐδὲν ὧν δοκοῦσιν εἰδέναι·
φέρουσι τὴν κλῆσιν δὲ τῆς τέχνης μάτην·
τοὺς τεχνικοὺς γὰρ οὐκ ἐπίστανται λόγους.

Cfr. Luzzatto 1999, 19 n. 19; Luzzatto 2000, 645.

⁴¹ Vd. Tz. *in Thuc.* 90, 4-18 Hude:

τὰς συγγραφὰς κρίνειν δὲ τεχνικῶ τρόπῳ
σκύλλου τε τουδὶ καὶ παλαιῶν καὶ νέων
Τζέτζου μόνου χάρισμα δυσμαθεστάτου·
ἢ φύρσις ὄνπερ καὶ χυδαιότης βίου
ἐγγωνιῶντα τῇ στοᾷ καὶ τῇ θόλῳ
σύρει διαμπᾶξ, ἢ σοφὴ κουστωδία.
ἀνθ’ οὗπερ αὐτοῖς οὐδαμῶς συνειστρέχει,
ὅτι τέ φησι τεχνικῶς δέον γράφειν
πεζοῖς ὁμοῦ λόγοις τε καὶ τοῖς ἐν μέτρῳ,
φύρειν δὲ μηδὲν μηδαμοῦ τὰ τῆς τέχνης.
πηγαὶ γὰρ εἰσι τῷ καλῷ βίῳ τέχναι·
ὅστις δ’ ἀναιρεῖν τοὺς τεχνῶν λόγους θέλει,
οὗτος παρειαφρεῖ κοπρεῶνα τῷ βίῳ,
ὧν ἐκ συωδῶν, ἐξ ἀτέχνων βαρβάρων.

⁴² Vd. Tz. *in Thuc.* 90, 4-18 Hude (nota precedente).

⁴³ Vd. Tz. *Alleg. Od.* 24, 277-293 (comm. T 2).

opere che Tzetze dichiara di aver potuto raggiungere, nella composizione delle *Allegoriae*, il significato più profondo del testo omerico. Assistiamo in questo caso ad un impiego del termine τέχνη, da parte di un contemporaneo di Michele, non solo per definire scritti esegetico-specialistici dedicati ad un'opera letteraria, ma proprio con specifico riferimento a trattati di esegesi allegorica (tra l'altro nell'ambito ancor più specifico dell'allegoresi omerica). Non solo: sappiamo per certo che fra questi lavori Tzetze indicava senz'altro anche l'opera di Demò (vd. comm. T 2).

Se tutto ciò si aggiunge all'infimo grado di probabilità, già rilevato da Severyns⁴⁴, che su tre filologi-professori fra loro contemporanei, che appartengono al medesimo *milieu* culturale e sociale, che per lo più hanno accesso ai medesimi testi, e che citano una Demò erudita, esperta di letteratura (epica), della quale ci forniscono le uniche testimonianze a noi note, due (Tzetze ed Eustazio⁴⁵) si riferiscano alla Demò “allegorista” e uno (Michele) abbia in mente un'altra Demò, altrimenti sconosciuta, magari frutto della sua immaginazione, diventa chiaro che le ipotesi di Usener e Ludwich devono essere scartate. Tutto suggerisce pertanto di leggere nella notizia riferita da Michele Italico un'ulteriore menzione dello stesso σύγγραμμα, un trattato di allegoresi omerica, dell'erudita Demò, su cui c'informa Tzetze e da cui quest'ultimo ed Eustazio hanno attinto, con buona probabilità direttamente⁴⁶, parte del materiale allegorico confluito rispettivamente nelle *Allegoriae* e nei *Commentari*.

Buona parte delle notizie tecnico-letterarie riferite da Michele nella lettera corrisponde, come già accennato, a quanto si legge nel sunto della *Crestomazia* di Proclo della *Biblioteca* di Fozio⁴⁷. Il fatto che, in questo ambito, lo studioso bizantino riporti anche la notizia su Demò, assente nell'opera foziana, ha portato all'elaborazione di ipotesi diverse sulla fonte impiegata da Michele: ci si è chiesti cioè se questi avesse a disposizione la *Crestomazia* nella sua forma originaria o una sua epitomazione diversa dal riassunto foziano, in cui si trovasse già la menzione di Demò, autrice di τέχνη, o se tale menzione fosse piuttosto un'aggiunta dello stesso Michele.

La posizione più condivisibile è senza dubbio quella di Gautier. Egli sostiene che la fonte a disposizione di Michele sia la *Biblioteca*, il cui testo egli ripropone a più riprese *verbatim*, e che il riferimento a Demò costituisca l'aggiunta da parte di Michele di un dettaglio a lui

⁴⁴ Vd. Severyns 1924, 722. Questi si esprime energicamente non solo a favore della storicità della Demò allegorista ma anche della sua coincidenza con la filologa-erudita (γραμματική) menzionata da Michele Italico, rimproverando a Ludwich di aver “mantenuto in vita” la seconda “Demò grammatica”, che Severyns definisce efficacemente “la soeur vaporeuse qu'avait créée le cerveau d'Usener” (vd. Severyns 1924, 723).

⁴⁵ Per le considerazioni relative al rapporto fra i *Commentari* di Eustazio e l'opera di Demò vd. introd. §§ 5.3.1-5.3.2.

⁴⁶ Vd. introd. § 5.3.1, comm. T 2, comm. F 1, F 5, F 6.

⁴⁷ Vd. Phot. *Bibl.* 239. Corrispondono: la notizia su Femonoe, i nomi dei poeti del ciclo epico, le definizioni dei diversi generi poetici, i riferimenti agli studi prosodico-metrici e musicali (tutte questioni, va notato ancora una volta, *letterarie* e non grammaticali nel senso di studio dei meccanismi di funzionamento della lingua).

altrimenti noto, considerato da questi funzionale alla migliore resa del testo⁴⁸. Ciò non solo non stupisce ma è del tutto in linea con la mentalità dell'autore e degli eruditi suoi contemporanei, nonché con la natura del prodotto letterario in cui si trova la citazione. Si ricordi che questo tipo di epistolari era concepito come un sunto e un saggio dell'erudizione e dell'abilità retorica di colui che l'aveva composto (vd. *supra*) e che, per ciò, in essi sovrabbondano le citazioni di opere dei più svariati autori, primariamente della letteratura ed erudizione pagana "classica".

La notizia su Femone, riportata nel riassunto foziano della *Crestomazia*, può aver fornito il destro a Michele per citare un altro esempio di donna coinvolta nell'evoluzione del genere epico: se la Pizia ha inventato l'esametro, Demò ha interpretato l'opera del poeta epico per eccellenza, Omero. Solo se s'immagina che l'autore dell'epistola si riferisse a Demò nella sua veste di esegeta omerica acquista piena perspicuità il testo di Michele: solo in quest'ottica esiste un effettivo collegamento fra le due figure (l'una inventrice, l'altra esegeta dell'*epos*). Le due notizie aprono la lunga preterizione, che occupa tutta la seconda parte dell'epistola e nella quale Michele snocciola una serie di nozioni storico-letterarie (vd. *supra*), che egli, afferma, avrebbe riferito al suo interlocutore se ciò non avesse comportato il rischio di risultare infantile ad alcuni. Egli intende probabilmente con ciò riferirsi alla puerile pedanteria che si potrebbe scorgere nel palese sfoggio di erudizione che si accinge a fare e che effettivamente farà. Se Michele si rappresenta qui intento ad impartire lezioni al γραμματικώτατος e φιλοσοφώτατος⁴⁹ fra gli ιατροί e intende pertanto dimostrare fattivamente di essere il γραμματικώτατος fra i γραμματικοί (il più specialista degli specialisti nel campo degli studi letterari), la menzione di due figure femminili in ambito storico-letterario potrebbe

⁴⁸ Gautier 1972, 206 n. 10. Per una ricostruzione del dibattito vd. Usener 1873, 414-415; Severyns 1924, 722-723; Gautier 1972, 206 n. 10-11. L'ipotesi di Gautier si basa su una conoscenza approfondita dell'opera di Michele Italico, delle tecniche retorico-espressive da questi impiegate, analizzate anche alla luce del *milieu* culturale d'appartenza dell'autore; laddove tali aspetti, fondamentali per la comprensione dei meccanismi legati all'impiego delle fonti da parte di un autore, non risultano considerati dai sostenitori delle altre proposte. Una posizione simile a quella di Gautier era già stata sostenuta da Severyns (1924, 722-723): la menzione di Demò è aggiunta di Michele e non sintomo del fatto che questi attingeva direttamente da una qualche versione della *Crestomazia* procliana in cui la menzione fosse già inclusa. Si deve però tener presente che parte dell'argomentazione di Severyns dipende dall'accoglimento, pur non argomentato, dell'attribuzione a Demò della porzione di commentario allegorico trasmessa dal ms. Vindobonense e della conseguente datazione dell'erudita al V sec. d.C. proposte da Ludwich (vd. introd. § 5.2): nella visione condivisa da Severyns se Proclo è da identificarsi col grammatico del II sec. d.C., non potrà aver menzionato Demò, studiosa del V sec.

⁴⁹ Per altri significativi esempi di simili epiteti superlativi, che almeno in parte dovevano evocare gli aggettivi o *nomina agentis* composti e/o rafforzati tipici dei titoli conati dai Comneni per i membri della famiglia imperiale, impiegati dagli intellettuali dell'epoca per apostrofare i colleghi (antichi e moderni), talvolta con tono ironico-satirico, certamente sempre enfatico, vd. appendice, § 3. Si ricordino in particolare σοφώτατος, il "rafforzato" πάνσοφος, la perifrasi πάνσοφος τῶν πανσόφων e il superlativo πανσοφώτατος, usati da Tzetze per apostrofare i suoi "concorrenti" antichi e "moderni", per lo più con intento decisamente sarcastico, ma anche come effettivo riconoscimento della grandezza di alcuni autori: quelli che erano oggetto di esegesi da parte del γραμματικός e i cui testi costituivano argomento della sua attività didattica come Omero.

essere stata concepita come il perfetto indicatore di una cultura tanto vasta da comprendere anche i casi eccezionali, le notizie più particolari e curiose. Questi due personaggi erano certo conosciuti dai colleghi letterati (che attingevano sostanzialmente alle stesse fonti di Michele, vd. *supra*), ma forse solo in questa cerchia relativamente ristretta.

Femonoe è citata come la Pizia che per prima impiegò l'esametro per pronunciare i propri oracoli non solo nel compendio della *Crestomazia* riportato da Fozio⁵⁰, da cui con ogni probabilità Michele deriva la notizia, ma anche da Strabone⁵¹, Pausania⁵², Cherobosco⁵³ e diverse altre fonti bizantine.

Femonoe, figura mitico/oracolare è associata da Michele Italico a Demò, una γραμματική, una studiosa, della quale è nota la composizione di uno scritto tecnico-esegetico dedicato ad un'opera letteraria. Tale associazione nella storia della letteratura, e della cultura più in generale, fra donne "mitico-leggendarie" e figure femminili "storiche", potrebbe trovare un parallelo nella testimonianza fornita dalla *Suda* (vd. T 1). Un altro confronto interessante si riconosce in un passo dell'*Encomio per la madre* di Michele Psello:

Mich. Psell. *Encom. in matr.* 30a, 1865-1874 Criscuolo: Ἀλλ' ἐπειδὴ μοι ὁ βίος τοιοῦτος ἀπεκληρώθη ὥστε μὴ ἑαυτῷ μόνῳ ἀρκεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις προκεῖσθαι καὶ διδόναι ἀρύεσθαι οἷα δὴ τις 'κρατὴρ' τῶν ναμάτων 'ὑπερχειλῆς' διὰ ταῦτα καὶ σοφίας τῆς θύραθεν ἄπτομαι, οὐχ ὅση θεωρητικὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὅση πρὸς ἱστορίαν καταβαίνει καὶ ποιήσιν. καὶ γὰρ καὶ περὶ ποιημάτων πρὸς ἐνίους τῶν ὁμιλητῶν φθέγγομαι καὶ περὶ Ὀμήρου καὶ Μενάνδρου καὶ Ἀρχιλόχου, Ὀρφέως τε καὶ Μουσαίου καὶ ὅποσα καὶ τὸ θῆλυ ἦσαν, Σιβύλλαι τε καὶ 'Σαπφὼ ἡ μουσοποιός', Θεανώ τε καὶ ἡ Αἰγυπτία σοφῇ.

Il testo è parte della sezione dell'*Encomio* (*Encom. in matr.* 27a-30d, 1685-1919 Criscuolo) dedicata alla presentazione di una sorta di *curriculum studiorum*. Psello designa qui la propria

⁵⁰ Phot. *Bibl.* 239, 319a, 8-11: καὶ ὅτι τὸ ἔπος πρῶτον μὲν ἐφεῦρε Φημονόη ἡ Ἀπόλλωνος προφήτις, ἑξαμέτροις χρησμοῖς χρησαμένη· καὶ ἐπειδὴ τοῖς χρησμοῖς τὰ πράγματα εἶπετο καὶ σύμφωνα ἦν, ἔπος τὸ ἐκ τῶν μέτρων κληθῆναι.

⁵¹ In Strabone Femonoe è presentata come la prima Pizia, cioè la prima profetessa di Apollo a Delfi a pronunciare vaticini, dei quali si dice che possono essere o non essere in versi (metricamente ordinati). Vd. Strab. IX 3, 5: φασι δ' εἶναι τὸ μαντεῖον ἄντρον κοῖλον κατὰ βάθους οὐ μάλα εὐρύστομον, ἀναφέρεσθαι δ' ἐξ αὐτοῦ πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν, ὑπερκεῖσθαι δὲ τοῦ στομίου τρίποδα ὑψηλόν, ἐφ' ὃν τὴν Πυθίαν ἀναβαίνουσιν δεχομένην τὸ πνεῦμα ἀποθεσπίζειν ἑμμετρά τε καὶ ἄμετρα· ἐντείνειν δὲ καὶ ταῦτα εἰς μέτρον ποιητάς τινες ὑπουργοῦντας τῷ ἱερῷ. πρώτην δὲ Φημονόην γενέσθαι φασι Πυθίαν, κεκληθῆναι δὲ καὶ τὴν προφήτιν οὕτω καὶ τὴν πόλιν ἀπὸ τοῦ πυθέσθαι, ἐκτετάσθαι δὲ τὴν πρώτην συλλαβήν, ὥς ἐπὶ τοῦ ἀθανάτου καὶ ἀκαμάτου καὶ διακόνου.

⁵² Vd. Paus. X 5, 7; 6, 7: μεγίστη δὲ καὶ παρὰ πλείστων ἐς Φημονόην δόξα ἐστίν, ὥς πρόμαντις γένοιτο ἡ Φημονόη τοῦ θεοῦ πρώτη καὶ πρώτη τὸ ἑξαμέτρον ἦσεν; ἡ Φημονόη πρόμαντις τηνικαῦτα οὕσα ἐν ἑξαμέτρῳ σφίσις ἐχρησεν.

⁵³ La notizia ricorre più volte in autori e testi (composti o compilati) in epoca bizantina: vd. e.g. Choerob. *Sch. in Hephaest.* 177, 5-11 Consbruch: ἰστέον ὅτι σκοπὸν ἔχει ὁ μετρικὸς περὶ μέτρων διαλαβεῖν. τοῦ δὲ μέτρου εὐρετὴς μὲν ἐστὶν ὁ Ἀπόλλων ἡγουν ἡ Πυθία ἡ, ὥς τινές φασι, Φημονόη ἡ ἱέρεια τῆς Πυθίας. εὐρέθησαν οὖν πρῶτον τὰ μέτρα ἐν τῇ Πυθίᾳ, ὅτι αἱ μαντεῖαι καὶ οἱ χρησμοὶ ἑμμέτρως ἐδίδοντο, εἴτα λοιπὸν ἐκ τῆς Πυθίας ἔγνωσαν οἱ ποιηταί. *EM* s.v. Ἔλεγχος: (...) τὸ δὲ ἔπος πρῶτον μὲν ἐφεῦρε Φημονόη ἡ Ἀπόλλωνος προφήτις ἑξαμέτροις χρησμοῖς χρησαμένη. (~ Phot. *Bibl.* 239, 319a, 8-11).

erudizione, acquisita in diversi campi della cultura, in particolare nelle discipline tipicamente connotate come componenti della cultura pagana “classica”. L’intento di Psello è primariamente apologetico: l’erudito, in odore di eresia, si applica nella legittimazione dei propri interessi intellettuali, rappresentandoli come il frutto di un percorso obbligato ed inevitabile. Egli è divenuto esperto del pensiero pagano (σοφία ἢ θύραθεν), non perché lo idolatri, tralasciando la “vera fede” (vd. appendice, § 1), ma perché questo è il “modo di vita” al quale lo ha indirizzato da subito la madre⁵⁴ e al quale lo costringono le continue e insistenti richieste di allievi e colleghi (μοι ὁ βίος τοιοῦτος ἀπεκληρώθη ὥστε μὴ ἐαυτῷ μόνῳ ἄρκεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις προκεῖσθαι). Nel proporsi come un “cratere traboccante” (κρατὴρ ὑπερχειλής) di conoscenze, Psello fornisce alcuni saggi della propria veriegata e approfondita preparazione nei diversi campi: nell’ambito della poesia egli non solo impartisce lezioni sui più noti poeti classici, Omero, Menandro, Archiloco, Orfeo e Museo, ma è tanto colto da conoscere ed insegnare *anche* quanto cantato dalle donne: le Sibille e la poetessa Saffo, Teano e Ipazia (ἡ Αἰγυπτία σοφή⁵⁵).

Il riferimento alle figure femminili è chiaramente presentato come il valore aggiunto, ciò che solo chi possiede una cultura sterminata, come quella che Psello rivendica a sé, può vantare. Le donne che il filosofo dichiara essere fra gli argomenti delle proprie “lezioni” sono solo in parte riconducibili al campo della poesia (le Sibille⁵⁶ e Saffo): Teano⁵⁷ e Ipazia appartengono

⁵⁴ In questo modo si rivela uno dei principali intenti dell’opera, in parte concepibile come una sorta di opera agiografica dedicata alla madre del filosofo. Il percorso ascetico da questa intrapreso, descritto nelle sue fasi nel corso dell’*Encomio*, rende santa non solo l’esistenza della donna ma anche il ruolo da lei ricoperto nell’educazione e nelle scelte intellettuali del figlio: in questo modo Psello può presentare il suo percorso come prodotto della provvidenza divina. Su questo aspetto dell’opera pselliana e, più in generale sulla natura e l’intento apologetico dell’opera vd. Criscuolo 1989, 32-38; 49; Kaldellis 2006, 34; 47-48.

⁵⁵ L’astronoma e filosofa neoplatonica del V sec. d.C., figlia dell’astronomo e matematico Teone di Alessandria. Cfr. *Sud.* v 166 (s.v. Ὑπατία): ἡ Θέωνος τοῦ γεωμέτρου θυγάτηρ, τοῦ Ἀλεξανδρέως φιλοσόφου, καὶ αὐτὴ φιλόσοφος καὶ πολλοῖς γνώριμος· γυνὴ Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου. ἤκμασεν ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἀρκαδίου. ἔγραψεν ὑπόμνημα εἰς Διόφαντον, τὸν ἀστρονομικὸν Κανόνα, εἰς τὰ Κωνικὰ Ἀπολλωνίου ὑπόμνημα. Per l’identificazione vd. Criscuolo 1989, 220 n. 22; Pontani 2015, 361.

⁵⁶ Non sorprende l’accostamento delle Sibille alla poetessa Saffo, né la loro definizione come sapienti che “cantano”, alla luce di quanto appena osservato sulla Pizia Femonoe inventrice dell’*epos*.

⁵⁷ Moglie di Pitagora e filosofa a sua volta. La figura di Teano è, come quella del marito, sospesa fra storia e leggenda, fatto desumibile anche dalla natura fluttuante delle varianti del suo nome e delle notizie trasmesse dalle fonti sulla sua vita. Su Teano vd. Porph. *Vit. Pyth.* 4: ἄλλοι δ’ ἐκ Θεανούς τῆς Πυθωνάκτος τὸ γένος Κρήσης υἱὸν Τηλαύγῃ Πυθαγόρου ἀναγράφουσι καὶ θυγατέρα Μυῖαν, οἱ δὲ καὶ Ἀριγνώτην· ὧν καὶ συγγράμματα Πυθαγόρεια σφίζεσθαι; D.L. 8, 42: ἦν δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ καὶ γυνή, Θεανὴ ὄνομα, Βροντίνου τοῦ Κροτωνιάτου θυγάτηρ· οἱ δὲ, γυναῖκα μὲν εἶναι Βροντίνου, μαθήτριαν δὲ Πυθαγόρου. ἦν αὐτῷ καὶ θυγάτηρ Δαμῶ, ὡς φησι Λύσις; Iambl. *Vit. Pyth.* 27, 132: πρὸς Δεινὸν γὰρ τὴν Βροντίνου γυναῖκα, τῶν Πυθαγορείων ἐνός, οὐσαν σοφὴν τε καὶ περιττὴν τὴν ψυχὴν, ἥς ἐστὶ καὶ τὸ καλὸν καὶ περιβλεπτόν ῥῆμα, τὸ τὴν γυναῖκα δεῖν θύειν αὐθημερὸν ἀνισταμένην ἀπὸ τοῦ ἐαυτῆς ἀνδρός, ὃ τινες εἰς Θεανὴ ἀναφέρουσι, πρὸς δὲ ταύτην παρελθούσας τὰς τῶν Κροτωνιατῶν γυναῖκας παρακαλέσαι περὶ τοῦ συμπεῖσαι τὸν Πυθαγόραν διαλεχθῆναι περὶ τῆς πρὸς αὐτὰς σωφροσύνης τοῖς ἀνδράσιν αὐτῶν. ὃ δὲ καὶ συμβῆναι, καὶ τῆς γυναικὸς ἐπαγγειλαμένης καὶ τοῦ Πυθαγόρου διαλεχθέντος καὶ τῶν Κροτωνιατῶν πεισθέντων ἀναιρεθῆναι παντάπασι τὴν τότε ἐπιπολάζουσαν ἀκολασίαν; *Sud.* π 83 (s.v. Θεανὴ): Μεταποντίνη ἡ Θουρία, Πυθαγορεία, θυγάτηρ Λεώφρονος, γαμετὴ δὲ Καρύστου ἢ Κρότωνος ἢ Βρωτίνου τοῦ Πυθαγορείου. αὕτη ἔγραψε περὶ

al mondo della filosofia e della scienza, ma l'assenza di una netta distinzione fra poesia, letteratura e filosofia, già di per sé frequente nel mondo greco, tanto meno stupirà presso un filosofo-letterato come Psello, che concepisce retorica letteraria e filosofia quasi come due facce di una stessa medaglia⁵⁸. Ciò che qui interessa di più è il fenomeno dell'abbinamento, da parte di un erudito bizantino, di figure oracolari e semi-leggendarie (Sibille e Teano), come la Pizia Femonoe, a donne letterate dalla consistenza storica di cui sono note e studiate le opere (Saffo e Ipazia), come Demò. Fra le possibili ragioni di tali accostamenti, nel testo di Psello come nella nostra testimonianza, si può considerare quanto già osservato in sede di commento alla testimonianza trasmessa dalla *Suda* (vd. comm. T 1). Il precedente pselliano contribuisce dunque a conferire ulteriore "storicità" e attendibilità alla notizia riferita da Michele Italico, concorrendo a calarla organicamente nel contesto linguistico e culturale che l'ha prodotta.

Πυθαγόρου, Περὶ ἀρετῆς Ἱπποδάμω Θουρίω, Παραινέσεις γυναικείας καὶ Αποφθέγματα Πυθαγορείων; *Sud.* π 84 (s.v. **Θεανώ**): Κρῆσσα, φιλόσοφος, θυγάτηρ μὲν Πυθώνακτος, **γαμετὴ δὲ τοῦ μεγάλου Πυθαγόρου**, ἐξ οὗ ἔσχε Τηλαύγην καὶ Μνήσαρχον καὶ Μυῖαν καὶ Ἀριγνώτην. τινὲς δὲ Βρωτίνου ταύτην γενέσθαι γυναῖκα γράφουσι καὶ τὸ γένος Κροτωνιάτιν. Ὑπομνήματα φιλόσοφα, καὶ Αποφθέγματα, καὶ ποίημά τι δι' ἐπῶν; *Sud.* π 3120 (s.v. **Πυθαγόρας**): (...) **γαμετὴν δ' ἐποιήσατο Θεανώ**, τὴν Βρωτίνου τοῦ Κροτωνιάτου θυγατέρα.

⁵⁸ Si noti comunque come le due coppie (Sibille-Saffo e Teano-Ipazia) siano mantenute separate.

Frammenti

F 1

Il testo del frammento è trasmesso da uno dei così detti scolî D¹ (*scholia Didymi*), dal nome del grammatico Didimo cui erano stati in origine erroneamente attribuiti. Le principali fonti del materiale confluito nel *corpus* sono il commentario mitografico del così detto *Mythographus Homericus*² e opere glossografiche³, cui vanno aggiunti *interpretamenta* di carattere esegetico-filologico che hanno una probabile origine, almeno in parte, comune a quanto confluito nelle altre classi di scolî iliadici, ma che discendono da una linea tradizionale distinta⁴. Per il testo del frammento ci si è basati sulla *proecdosis* di van Thiel⁵ e sono stati esaminati e collazionati solo i mss. che trasmettono la porzione dello scolio inerente all'allegoresi di Demò⁶, ossia Z⁷ e M⁸. L'unica variante in qualche modo significativa è quella

¹ Per la tradizione manoscritta degli scolî D vd. Schimberg 1892; de Marco 1932; Montanari 1979, 3-17; van Thiel 2000a; van Thiel 2000b; van Thiel 2014. Il *corpus* è ad oggi privo di una vera e propria edizione: fondamentale resta pertanto la *proecdosis* realizzata da Helmut van Thiel (vd. van Thiel 2000b; van Thiel 2014), seppur impostata su alcune specifiche ipotesi dell'editore che non sembrano trovare piena conferma nello stato della tradizione, in particolare sulla predilezione del ms. Romano-Matritense (Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, gr. 6 + Madrid, Biblioteca nacional de España 4626), dovuta ad una probabile sopravvalutazione del testimone, legata essenzialmente al fatto che è il testimone più antico.

² Si tratta di una collezione di ἱστορίαι, "narrazioni", di carattere mitografico, la cui prima redazione risale probabilmente al I sec. d.C. e per comporre la quale è stato verosimilmente impiegato un compendio di materiale mitologico simile alla *Biblioteca* dello Ps.-Apollodoro, con buona probabilità combinato a lavori specificamente dedicati all'esegesi omerica, commentari e/o opere monografiche, e/o ricerche di natura antiquario-erudita. L'opera, diversi frammenti della quale ci sono noti grazie a testimonianze papiracee, doveva essere un commentario specificamente dedicato all'opera omerica, visto che l'ordine delle ἱστορίαι segue quello in cui i riferimenti agli episodi e personaggi mitici in questione compaiono nei poemi. Sul così detto *Mythographus Homericus* vd. Montanari 1995; Montanari 2002; Pagès Cebrián 2007; Meliàdò 2015, 1086-1088 con bibliografia.

³ Raccolte di carattere lessicografico, in cui le *glossae*, ossia le parole rare, di uso non comune, e pertanto di difficile comprensione, erano lemmatizzate solitamente nell'ordine in cui comparivano nel testo letterario cui la raccolta era dedicata (ma esistono eccezioni: vd. e.g. il probabile ordine alfabetico dell'opera di Neottolema di Pario [Montana 2015, 103 n. 170]), accompagnate da un *interpretamentum* generalmente molto sintetico, spesso consistente esclusivamente in uno o più sinonimi di uso comune del termine in questione. Sui glossari, di cui numerosi frammenti ci sono restituiti dai papiri, vd. Montanari 2006; Esposito 2009; Dubischar 2015, 581-583; Tosi 2015, 627-628; 635-636.

⁴ Pertanto è possibile reperire, seppur in redazioni profondamente differenti perché prodotto di diversi processi di selezione, quella che in origine doveva essere la medesima osservazione sia negli scolî D, sia, a titolo d'esempio, nella classe dei così detti scolî esegetici (un caso simile è quello delle due redazioni dell'esegesi dello scudo di Achille trasmesse sotto il nome di Agallide di Corcira [vd. comm. F 6, § 1.3; 1.4]; per il *corpus* degli scolî esegetici vd. comm. F 5). Per l'individuazione delle fonti degli scolî D vd. Montanari 1979, 3-17; van Thiel 2000a, 2-8; van Thiel 2014, 4-9. Per una ricostruzione delle principali fasi del processo di compilazione e rimaneggiamento del materiale infine confluito nei *corpora* scoliastici medievali vd. Montana 2011; Montana 2014a; Montana-Porro 2014; per quanto riguarda nello specifico gli scolî iliadici e le classi in cui essi possono essere suddivisi vd. Erbse 1969, XI-XIII; XLV-LIX; Schmidt 2002; Montanari 2009; Montana 2013; Pagani 2014; Muratore 2014.

⁵ Vd. *supra* van Thiel 2000b; van Thiel 2014.

⁶ τὸ ὅλον ἀλληγορία. λύει δὲ αὐτὴν Δημῶ.

⁷ Ms. Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, gr. 6 + Madrid, Biblioteca nacional de España 4626 (vd. *supra*), codice membranaceo del IX sec. (vd. van Thiel 2014, 10-11 con bibliografia).

del nome di Demò. Il ms. Z riporta la lezione δημώ, accolta da Ludwig⁹ e van Thiel. M ha invece la lezione ὁ δῆμων. Si tratta chiaramente di una banalizzazione del dettato, con ogni probabilità innescata dalla rarità di *auctoritates* femminili nell'ambito dell'erudizione antica¹⁰, la quale si associa alla già frequente tendenza alla storpiatura dei nomi propri, che si riscontra nel processo di trasmissione. Simili "normalizzazioni" del nome proprio femminile infatti si registrano per il nome di Agallide di Corcira¹¹ e per il nome della stessa Demò nella tradizione di un altro scolio D (vd. comm. F 3)¹².

Il frammento si riferisce all'episodio della caduta di Efesto dall'Olimpo su Lemno, che lo stesso fabbro divino ricorda alla madre Era, per dissuaderla dall'insistere nell'opporsi al volere di Zeus, poiché ciò comporterà per lei d'incorrere nuovamente nella rovinosa ira del padre degli dei (vd. *Il.* 1, 590-594). Efesto rammenta come già una volta, avendo tentato di difendere la madre dalla reazione violenta e implacabile del padre Zeus, fu da questi afferrato per un piede e scaraventato giù dall'Olimpo; dopo essere precipitato per un'intera giornata egli atterrò sull'isola di Lemno, stremato, e lì fu soccorso dai Sinti, abitanti dell'isola:

ἦδη γάρ με καὶ ἄλλοτ' ἀλεξέμεναι μεμαῶτα
ῥῖψε ποδὸς τεταγὼν ἀπὸ βηλοῦ θεσπεσίῳ,
 πᾶν δ' ἤμαρ φερόμην, ἅμα δ' ἡελίῳ καταδύντι
κάππεσον ἐν Λήμνῳ, ὀλίγος δ' ἔτι θυμὸς ἐνῆεν·
 ἔνθα με Σίντιες ἄνδρες ἄφαρ κομίσαντο πεσόντα.

⁸ Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 181 sup. (Martini-Bassi 74), codice membranaceo palinsesto: la *scriptio inferior* è databile all'XI sec., (vi si leggono opere di Giovanni Crisostomo, fra cui l'omelia, prima sconosciuta, *De Sancto Babylla contra Iulianum*), il nostro scolio è invece trasmesso dall'apparato che correda il testo dell'*Iliade* nella *scriptio superior*, databile agli inizi del XIV sec. (in precedenza datata al XIII, vd. van Thiel 2014, 17). L'apparato comprende scolii della classe D nella redazione tipica dalla famiglia di mss. h (per una recente discussione dello *status quaestionis* relativo agli scolii dei mss. h vd. Pasquato 2015; per gli scolii D trasmessi da h vd. Muratore 2014). Per una dettagliata descrizione del ms. vd. Pasquato 2015.

⁹ Vd. Ludwig 1912-1914, 3 (fr. 1 *ad loc.*).

¹⁰ Vd. comm. T 1 e T 3 sulla rarità di tali figure, pur ben attestate dalle fonti, e su come tale rarità abbia suggerito talora agli studiosi di considerare la menzione di un nome femminile nel campo dell'erudizione come probabile frutto di un errore o dell'invenzione dell'autore che trasmette la notizia.

¹¹ Sulla figura di Agallide vd. comm. T 1; T 3; F 6, § 1.3, 1.4. Per le modifiche subite dal nome dell'erudita nel processo di trasmissione vd. *Sch. D Il.* 18, 491 (Ἀγαλλίας ὁ Κερκυραῖος); Eustath. *ad Il.* 1156, 32-1157, 2 (Ἀγαλλίας τις, Κερκυραῖος ἀνὴρ [...] ὁ ῥηθεὶς Κερκυραῖος σοφιστής) in comm. F 6, § 1.4, 4.5.

¹² L'argomentazione proposta da Ludwig (1912-1914, 3-4) sul fatto che non esistano altre attestazioni di un Demone interprete in chiave allegorica di Omero, e che, al contrario, per la figura di Demò siano trasmessi altri frammenti di certa attribuzione e testimonianze, di per sé non rileva nulla, data la varietà delle fonti confluite nei *corpora* scolastici. Ciò che in questo caso consente di propendere con sicurezza per la lezione δημώ è lo stato della tradizione, ossia la maggiore attendibilità del testimone Z in confronto a M (per la tradizione manoscritta degli scolii D vd. *supra*), di cui tra l'altro ancora Ludwig non mostra consapevolezza, impiegando M come testimone principale del frammento, unitamente alla natura di *lectio difficilior* di δημώ, rispetto alla quale la lezione ὁ δῆμων va considerata come *facilior* (vd. *supra*).

Lo scolio si apre con la spiegazione della *glossa*¹³ κάππεσον, espansa con una breve notazione esegetica di carattere geografico-antiquario, dedicata alla collocazione di Lemno e al tradizionale legame fra l'isola e il culto di Efesto¹⁴. Infine viene riportata l'osservazione che l'intera narrazione è un'allegoria e che Demò l'ha decifrata (λύει¹⁵ δὲ αὐτὴν Δημῶ)¹⁶.

Fra le esegesi allegoriche dell'episodio in questione restituiteci dalla tradizione, il testo che sembra possedere i migliori requisiti per poterlo considerare, almeno in via ipotetica, nostra fonte per l'allegoresi di Demò di cui ci informa lo scolio, è un passo dei *Commentari* eustaziani, già proposto come tale da Ludwig¹⁷:

¹³ Sulla componente glossografica degli scolî D vd. *supra*.

¹⁴ Per gli *interpretamenta* di natura esegetica confluiti nel *corpus* degli scolî D vd. *supra*. Data la stringente connessione fra la notazione in questione e la narrazione mitica cui si riferisce lo scolio non si può però escludere che essa risalga a materiale mitografico (vd. *supra*). Una riflessione analoga sulla collocazione geografica di Lemno, di fronte alle coste della Tracia, infatti ricorre in uno scolio trasmesso dal ms. Venetus A, che Erbse attribuisce ad Aristonico (*Sch. Ariston. Il. 1*, 593a¹: κάππεσον ἐν Λήμνῳ : πρὸς τὰ περὶ Ὀλύμπου· παράκειται γάρ ἡ Λήμνος τῇ Θράκῃ, vd. Erbse 1969, 158), ma in questo contesto l'individuazione della posizione dell'isola è intesa a spiegare la scelta del poeta, ossia quella di un luogo vicino al monte Olimpo, da cui il dio è precipitato, e non si fa menzione della tradizionale devozione degli abitanti dell'isola nei confronti di Efesto.

¹⁵ Vd. quanto osservato in introd. § 1.3.2 a proposito di Porph. *Quaest. Hom. ad Il. 20*, 67, pp. 240-241 Schrader, per la concezione dell'allegoresi in quanto λύσις ἀπὸ τῆς λέξεως (strettamente connessa alla funzione poetico-letteraria e apologetica di tale metodo esegetico, che sembra non avere alcuna connessione con l'originaria elaborazione di Demò, vd. introd. § 5.1) come probabile "innovazione", prodotta dalla reazione al *revival* della condanna platonica del mito narrato dai poeti, *in primis* da Omero, fenomeno che ha accompagnato il tardo-platonismo e il neoplatonismo, e per come tale concezione dell'esegesi allegorica, nella forma di strumento essenzialmente filologico-letterario, abbia accompagnato il suo successivo sviluppo fino ad essere adattata, in quanto "cura" del mito pagano, alle esigenze degli esegeti bizantini. Data la presenza del verbo λύειν, non si può escludere che l'allegoresi di Demò sia confluita nello scolio per il tramite di una raccolta di materiale organizzato secondo un'impostazione zetematico-porfiriana. Una o più raccolte di ζητήματα e ἀπορίαι/λύσεις rientrano infatti fra le fonti compilate negli scolî D (vd. Montanari 1979, 5; van Thiel 2000a, 2-3; van Thiel 2014, 4). La formulazione dello scolio però sembrerebbe suggerire che qui il verbo sia stato impiegato in una forma neutra, per indicare semplicemente l'atto dell'interpretazione, piuttosto che per riferirsi alla specifica categoria tecnica della λύσις di uno ζήτημα poetico-letterario.

¹⁶ Questo ed altri *interpretamenta* di natura allegorica occorrono, nel *corpus* degli scolî D, compilati di seguito (vd. e.g. la collocazione geografica dell'Olimpo, come monte della Macedonia, accompagnata dalla sua interpretazione allegorica come simbolo del cielo/etere in *Sch. D Il. 1*, 18) o inframmezzati (vd. e.g. il lungo estratto di natura mitografico-allegorica dedicato all'episodio dell'imprigionamento di Ares ad opera di Oto ed Efialte in *Sch. D Il. 5*, 385) in notazioni di carattere esegetico riferite alla narrazione mitica, concepita nella sua dimensione letterale. Data la funzionalità dell'allegoresi nell'economia della fruizione dei poemi omerici nel mondo bizantino, particolarmente sentita in contesti di natura didattica, ossia di prima introduzione alla conoscenza dei poemi, per i quali sembrerebbe essere concepita la composizione del *corpus* in questione (sulla natura "scolastica" degli scolî D vd. la bibliografia citata *supra* in merito alle componenti del *corpus*), è possibile che tali notazioni allegoriche (per le quali dovevano essere a disposizione molte più fonti di quelle a noi note, compresa l'opera di Demò, vd. introd. § 5.3.1) siano state compilate a "completamento" delle informazioni di carattere mitografico, o in qualche modo connesse alla narrazione mitica, in fase di composizione del *corpus* stesso, oppure che tale processo sia avvenuto al momento della compilazione di una delle fonti del *corpus* stesso, forse una raccolta di materiale esegetico, in cui le spiegazioni di natura mitografica erano accompagnate dalle interpretazioni allegoriche degli stessi miti.

¹⁷ Vd. Ludwig 1912-1914, 4. L'argomentazione di Ludwig si limita all'osservazione di una generica analogia fra il metodo allegorico impiegato nel passo eustaziano e quello che emerge nel materiale di

Eustath. *ad. Il.* 157, 29-34: καὶ ὁ μὲν μῦθος οὕτω πιθανῶς πέπλασται, ἢ δὲ ἀλληγορία κατὰ τὸ δυνατόν συμβιβασομένη¹⁸ τοιαῦτα τινα νοεῖ. ὁ ριπτόμενος μὲν Ἥφαιστος οὐρανόθεν εἴη ἂν ἢ τῶν ἄνωθεν κατασκηπτόντων εἰς γῆν πυρῶδων κατένεξις, ὅτινι Ἥφαιστῳ καὶ ὀλίγος θυμὸς ἔνεστι, διότι τὰ τοιαῦτα ἐπ' ὀλίγον ἔξαρκεῖ. τὰ μὲν γὰρ πολλὰ ἐν τῷ μέσῳ σβέννυνται, ὅσα δὲ καὶ μέχρι γῆς ἐνεγθῶσι, ταχὺ ἀφανίζονται καὶ αὐτά, εἰ μὴ τινος ὕλης δραζάμενα βραχὺ τι παραμείνωσι. καὶ τοιαύτη μὲν ὀλικώτερον ἢ περὶ τοῦ τοιούτου Ἥφαιστου ἀλληγορία.

Secondo l'esegesi qui riportata da Eustazio, Efesto gettato giù dal cielo¹⁹ sarebbe da interpretarsi come allusione alla “discesa” (κατένεξις) delle emissioni infuocate²⁰, che

Demò. La proposta di Ludwich è accolta, ma non discussa, da van der Valk (1971, 242 *ad loc.*). Vd. *infra* per ulteriori considerazioni a supporto dell'attribuzione.

¹⁸ La formula ἢ ἀλληγορία κατὰ τὸ δυνατόν συμβιβασομένη, “l'interpretazione allegorica ricostruita logicamente sulla base del possibile”, andrà con ogni probabilità considerata prodotto eustaziano. Essa evoca infatti analoghe espressioni ricorrenti nei *Commentari* (vd. e.g. μετασκευάσσα νοερώτερον συμβιβάζει in F 6), in particolare relativamente all'impiego del verbo συμβιβάζω (per il quale vd. van der Valk 1976, XXI-XXII), e rispecchia la concezione di natura e funzione dell'interpretazione allegorica in più occasioni espressa da Eustazio (sull'allegoresi bizantina, in particolare in età comnena, e nell'opera eustaziana vd. introd. §§ 1.2, 5.2, 5.3.1-5.3.2).

¹⁹ Sulla collocazione dell'Olimpo in cielo e sulla sua interpretazione come metafora poetica del cielo o come allegoria del cielo, inteso sia come etere sia, più genericamente, come parte dell'universo che sovrasta la Terra (compresa l'aria/atmosfera) vd. introd. § 4, n. 131; comm. F 5 con n. 74; F 2* n. 35. In questo caso il riferimento è al testo omerico nella sua dimensione poetico-letteraria, contrapposta a quella allegorica che sta per essere riferita: ciò sembrerebbe implicare che Eustazio, o l'autore dell'allegoresi, presupponesse che il poeta, secondo un'interpretazione letteraria decisamente diffusa (come sembra suggerire anche l'attenzione dedicata da Aristarco alla sua confutazione: vd. introd. § 4, n. 131), collocasse l'Olimpo, dimora degli dei, in cielo o lo impiegasse come metafora del cielo sul piano letterario e non allegorico. Per le varie interpretazioni del βῆλος, “soglia”, menzionato nel passo omerico in questione (vd. *supra*), da cui Efesto dichiara di essere stato scaraventato giù dal padre, e in particolare per le sue varie interpretazioni etimologico-lessicali (giocate anche su riflessioni di natura prosodica) e associazioni poetico-metaforiche o allegoriche al cielo, all'etere e/o all'atmosfera vd. *Sch. D Il.* | *Porph.?* *Il.* 1, 591 (= Agathocl. fr. 9 Montanari); *Sch. D Il.* 1, 591; *Sch. ex Il.* 1, 591c; ma cfr. anche (in relazione a *Il.* 15, 21-24) *Sch. ex Il.* 23b¹ e Eustath. *ad. Il.* 1003, 38 (= Crat. Mal. fr. 21 B.). In relazione all'allegoresi riferita da Eustazio, e che questi *potrebbe* aver attinto dall'opera di Demò (vd. *supra* e *infra*), nella quale parrebbe riproposta, a tratti nel dettaglio, la teoria aristotelico-peripatetica della formazione dei lampi e della caduta dei fulmini, come violente emissioni della materia (estremamente rarefatta e costantemente incendiata dall'attrito provocato dal moto dell'etere) che compone lo strato estremo dell'atmosfera (ἀήρ), ossia la sfera del così detto fuoco, aderente all'etere (vd. *infra* e cfr. comm. F 5), sarà forse significativo che fra le varie interpretazioni del βῆλος da cui viene scaraventato Efesto nella narrazione omerica, le fonti ne testimonino una che parrebbe conforme a quest'ultima interpretazione dell'intero episodio, secondo cui il βῆλος parrebbe essere stato allegoricamente associato allo strato/involucro estremo dell'ἀήρ/atmosfera, distinto dall'etere (con cui il βῆλος risulta allegoricamente identificato in altre interpretazioni riferite dalle medesime fonti): vd. *Sch. D Il.* 1, 591: (...). ἕτεροι δὲ βῆλὸν εἶπον τὸν ἀνωτάτω πάγον καὶ περιέχοντα τὸν πάντα ἄερα. ἄλλοι δὲ τὴν περίοδον τοῦ αἰθέρος καὶ τῶν ἀστρῶν. Vd. in introd. § 4 l'*interpretamentum* allegorico-etimologico associato al nome di Agatocle e la sua sostanziale distanza, in termini di presupposti e finalità, rispetto alle considerazioni, di natura squisitamente prosodico-lessicale ed esegetico-letteraria, riferite in merito alla stessa espressione sotto l'autorità di Cratete.

²⁰ L'associazione metaforico-allegorica fra Efesto e il fuoco o la materia calda/infuocata si può considerare tradizionale e diffusa. Essa risulta operante già nella composizione dei poemi omerici, dove Efesto è impiegato come metafora del fuoco (vd. *Il.* 2, 426: σπλάγχα δ'ἄρ'ἀμπεῖραντες ὑπεῖρεχον **Ἥφαιστοιο**, “mentre tenevano alte sul **fuoco** la viscere con gli schidioni” [trad. G. Cerri]; cfr. inoltre

dall'alto si scagliano verso la Terra. Affermando che a “questo” Efesto, dopo la caduta, restava solo “un filo di vita” (vd. *Il.* 1, 593: ὀλίγος δ' ἔτι θυμὸς ἐνῆεν) il poeta si sarebbe poi riferito, sul piano allegorico, al fatto che tali emissioni hanno scarsa resistenza. Esse infatti per lo più si spengono a metà del tragitto (discesa verso la Terra), ma anche quante riescono a toccare terra si estinguono in fretta, a meno che non trovino un sostrato che le alimenti e che consenta loro di continuare a bruciare per un poco.

L'allegoresi che legge nell'episodio il simbolo della caduta del fulmine risulta piuttosto diffusa (vd. *infra*), in particolare in fonti che Eustazio ha quasi certamente impiegato per la composizione dei *Commentari*, ossia le *Questioni omeriche* di Eraclito²¹, uno o più commentari di impianto allegorico in cui era evidentemente confluita almeno parte dei materiali già compilati nella raccolta di allegoresi, complessivamente arrangiate in chiave stoicheggiante, fonte comune di Eraclito e del *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto²² (vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2-5.3.3 e *infra*), e le *Allegoriae Iliadis* di Tzetze²³. Nessuna delle versioni che occorrono in tali fonti però sembra rispecchiare, in termini di contenuti tecnico-scientifici e di tecnica esegetico-allegorica, quanto si legge nel passo eustaziano.

Nelle fonti che potevano essere a disposizione dell'autore dei *Commentari*, e da cui effettivamente risultano essere stati attinti altri *interpretamenta* proposti da Eustazio a

come tale impiego metaforico, oltre che allegorico, dell'abbinamento Efesto ~ fuoco sia registrato da Eraclito: vd. *infra* Heracl. *Quaest. Hom.* 26, 11: τὸν γοῦν Ἡφαιστον οὐκ ἀλληγορικῶς ἐν ἑτέροις ἀλλὰ διαρρήδην φησὶν Ὅμηρος πῦρ εἶναι· «σπλάγχχα δ' ἄρ' ἀμείραντες ὑπείρεχον Ἡφαιστοιο»· μεταληπτικῶς ὑπὸ τοῦ Ἡφαιστοῦ τὰ σπλάγχχα φησὶν ὀπτᾶσθαι) e andrà ricondotta al particolare legame fra l'elemento e il ruolo di fabbro degli dei ricoperto dal dio, il quale risulta già esplicitamente ricondotto a tale associazione dalle fonti (vd. e.g. *infra* An. Corn. *Theol. Graec.* 19, 33, 11-34, 6: οἱ πλείους μέντοι τῇ Ἀθηνᾷ καὶ τῷ Ἡφαιστῷ αὐτὰς (scil. τέχνας) ἀνατιθέασι, τῇ μὲν Ἀθηνᾷ, ἐπεὶ φρόνησις καὶ ἀγχίνουα εἶναι δοκεῖ, τῷ δὲ Ἡφαιστῷ διὰ τὸ τὰς πλείστας τῶν τεχνῶν διὰ πυρὸς τὰ ἑαυτῶν ἔργα ἀποδιδόναι). Per quanto riguarda lo specifico campo dell'allegoresi cfr. F 6 e i testi riportati e analizzati in comm. F 6, § 1.1; 2.1; 2.2; 3; vd. *infra* e come l'abbinamento Efesto ~ fuoco sia riportato da Porfirio nell'elenco di esempi di associazioni allegoriche più antiche e diffuse (vd. in introd. § 1.3.2 Porph. *Quaest. Hom.* ad *Il.* 20, 67, pp. 240-241 Schrader; cfr. Ramelli 2003, 356 n. 145; la testimonianza di Porfirio è con ogni probabilità il frutto della sovrapposizione di concezioni dell'allegoresi sviluppatesi in tempi e contesti diversi [vd. introd. § 1.3.2], in essa comunque sono evidentemente proposte le associazioni allegoriche di cui si riscontrava una particolare ricorrenza).

²¹ Vd. van der Valk 1971, CXI.

²² La raccolta, più volte nominata in sede introduttiva, costituisce, con ogni probabilità, una delle fonti del *Compendio di teologia greca* di Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, del *De Homero* dello Ps.-Plutarco e dell'*Anthologium* di Stobeo: vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2-5.3.3; Diels 1879, 88-99; Reinhardt 1910, 1-21; Ramelli 2003, 42-43; Pontani 2005a, 25-26, con ulteriore bibliografia. L'ipotesi che i materiali presenti in tale raccolta fossero confluiti nei *Commentari* eustaziani è stata sostenuta da Reinhardt sulla base del confronto fra numerosi estratti allegorici eustaziani e quanto proposto nelle opere sopra citate. Da tale confronto è emerso come gli estratti considerati, in cui si rintracciano chiari indizi di compilazione, mostrino evidenti assonanze con quanto si legge nelle opere in questione; in molti casi però le analogie non risultano sufficienti per poter individuare in una o più di tali opere la fonte effettivamente impiegata da Eustazio: la soluzione più economica e condivisibile è appunto che l'autore dei *Commentari* avesse derivato questi estratti da un commentario compilativo (o più d'uno) in cui era confluita una fonte comune alle opere in questione (vd. Reinhardt 1910, 36-58; *infra*).

²³ Per la presenza delle *Allegoriae* di Tzetze fra le fonti dei *Commentari* eustaziani vd. van der Valk 1971, CXI; CXXXVII.

proposito dello stesso episodio omerico (vd. *infra*), la caduta di Efesto è interpretata come caduta del solo *fulmine* (e non come simbolo di una più ampia categoria di fenomeni meteorologici, vd. *infra*); essa è inoltre spiegata come conseguenza del fatto che il dio è figlio di Era, identificata allegoricamente con l'aria (vd. comm. F 5) e di Zeus, simbolo dell'etere igneo, sostanza più divina delle altre in quanto emanazione diretta del *logos* (vd. *infra*). Si osserva inoltre come il fulmine/Efesto sia scagliato da Zeus, in quanto è dall'etere di natura ignea che provengono i fulmini, ed è proposta una riflessione, come e più delle precedenti, caratterizzata da speculazioni di carattere prettamente teologico-filosofico, sulla differenza fra fuoco etereo (Zeus), autosufficiente in quanto emanazione diretta del *logos*, e fuoco terrestre (Efesto), che come il dio che lo rappresenta è "zoppo", imperfetto, e non sopravvive laddove la *πρόνοια* divina non gli fornisca della materia da bruciare, simboleggiata dal bastone su cui chi è zoppo si appoggia per procedere. Infine la caduta del fulmine, prodotto della divina provvidenza (Zeus), è interpretata come riferimento alla scoperta del fuoco da parte degli uomini, per mezzo appunto della caduta del fulmine/fuoco, "catturato" grazie a specifici strumenti (vd. *infra*).

L'esegesi riferita nel passo eustaziano invece individua nell'episodio omerico una riflessione su una categoria più ampia di fenomeni meteorologici, non solo il fulmine, ma anche il lampo (vd. *infra*): tali fenomeni non sono presentati come "fuoco" *tout court*, bensì come moti violenti verso il basso di materia infuocata. L'allegoresi inoltre si dedica esclusivamente alla trattazione e descrizione di tali fenomeni nella loro dimensione tecnico-meteorologica, e non vi è il minimo cenno a considerazioni di carattere filosofico-teologico, le quali invece caratterizzano, denunciandone chiaramente l'influsso stoico, quanto riferito dalle altre fonti a disposizione di Eustazio (vd. *supra* e *infra*). Un altro aspetto, anch'esso tipico dell'allegoresi stoica (vd. introd. §§ 4, n. 91; 5.2 e comm. F 5), che caratterizza queste interpretazioni ed è del tutto assente nel passo eustaziano in questione, è la riflessione sui rapporti che intercorrono rispettivamente fra le divinità del *pantheon* tradizionale e i fenomeni o le parti della natura divina che esse rappresentano; inoltre, fra queste esegesi, quella riportata dal passo eustaziano è l'unica che si riferisce puntualmente al testo omerico, in particolare all'emistichio ὀλίγος δ' ἔτι θυμὸς ἐνῆεν, e non genericamente al racconto mitico "tradizionale", il quale sembra piuttosto l'oggetto delle altre esegesi, che mirano a "riadattarlo" al sistema teologico-cosmologico stoico (vd. introd. § 4, n. 91)²⁴.

La possibilità che tali discrepanze siano dovute ad una selezione operata da Eustazio sembra sconsigliata da tre osservazioni:

1) sostanzialmente l'intera esegesi riferita nel passo eustaziano consiste in una riflessione di carattere tecnico sull'origine e il comportamento di un preciso tipo di fenomeni meteorologici, descritti e presentati secondo categorie che sembrano risalire al modello scientifico elaborato nell'ambito degli studi specialistici in campo meteorologico, in

²⁴ Fa parzialmente eccezione, su questo aspetto specifico, quanto si legge in Eraclito: vd. *infra*.

particolare alla speculazione aristotelica (vd. *infra*), di cui non rimane traccia in nessuna delle altre fonti a noi note e che difficilmente potrà essere considerato il puro frutto di un'originale elaborazione eustaziana, proprio data la natura tecnica di tali considerazioni;

2) tutti gli aspetti e le riflessioni che caratterizzano le altre possibili fonti (vd. *supra* e *infra*) e di cui non si rintraccia alcuna eco nel passo in questione sono invece riferiti nel dettaglio altrove da Eustazio (vd. *infra*), ossia laddove egli mostra chiaramente di impiegare almeno una di queste fonti, senza censure o omissioni significative;

3) che il passo eustaziano riferisca solo un nucleo di un *interpretamentum* più variegato è infine sconsigliato dal modo in cui, sul piano retorico, esso è presentato dallo stesso Eustazio: egli infatti presenta quanto sta per riferire come *la ἀλληγορία* del ὁ ῥιπτόμενος Ἥφαιστος e la chiude, in una sorta di struttura ad anello, con la formula καὶ τοιαύτη μὲν ὀλικώτερον ἢ περὶ τοῦ τοιοῦτου Ἥφαιστου ἀλληγορία, ossia affermando che quanto appena riportato è l'allegoresi completa (ὀλικώτερον) di “questo” Efesto, ossia dell'Efesto scaravantato giù dal cielo al quale restava solo un filo di vita secondo la specifica narrazione omerica.

D'altra parte tutti gli elementi che sembrano distinguere l'esegesi, qui riferita da Eustazio, da quanto ci riferiscono le altre fonti, che in forma diretta o mediata l'autore dei *Commentari* doveva avere a disposizione, risultano invece accomunarla, anche in modo piuttosto stringente, a quanto la tradizione, compresa la stessa opera eustaziana, ci trasmette sotto l'*auctoritas* di Demò. In essa infatti si rintraccia buona parte delle peculiarità del materiale allegorico dell'erudita (vd. introd. § 5.1):

1) l'approccio prettamente tecnico-scientifico ai fenomeni fisici, trattati in un'ottica essenzialmente materialista;

2) un impiego puntuale dell'allegoresi sostitutiva, applicata chiaramente al testo omerico e non (solo) alla narrazione mitica di cui il testo è fonte;

3) l'esegesi come chiave per trattare in termini specialistici fenomeni e/o nozioni scientifici, con un deciso sbilanciamento verso tale trattazione, a sfavore del momento prettamente esegetico: protagonisti dell'*interpretamentum* non risultano infatti il testo omerico e la sua comprensione bensì la descrizione, piuttosto dettagliata, del fenomeno fisico che il testo omerico fornisce lo spunto per esporre, attraverso l'allegoresi sostitutiva, in una probabile dimensione didattico-argomentativa;

4) uno specifico interesse e una preparazione di carattere specialistico in relazione a teorie sviluppate nel campo della meteorologia, in particolare alla declinazione aristotelica di tale speculazione (vd. *infra* e comm. F 5).

Alla luce di tutto quanto osservato finora e del fatto che ogni evidenza testuale, comprese le testimonianze sulla figura di Demò, suggerisce che Eustazio attingeva il materiale che

riferisce sotto il nome dell'erudita da una fonte di prima mano²⁵, si potrà considerare altamente probabile che Eustazio abbia derivato l'allegoresi in questione dall'opera di Demò e che essa sia l'esegesi di cui ci fornisce testimonianza lo scolio.

La riflessione condotta nel passo eustaziano, come accennato, evoca concetti e nozioni che sembrano ricondursi all'elaborazione scientifico-meteorologica, in particolare alla speculazione aristotelica e peripatetica, con cui si può dire sia stata inaugurata la meteorologia come disciplina scientifica autonoma²⁶ e che ha esercitato una straordinaria influenza sul successivo sviluppo della materia²⁷. Nello specifico, ciò cui sembrerebbe riferirsi l'allegoresi è la categoria dei fenomeni meteorologici che Aristotele definisce “espulsioni” (ἐκθλίψεις), cioè emissioni violente verso il basso di esalazione calda e secca, ossia della materia che costituisce la sfera del così detto fuoco (vd. comm. F 5). A dire il vero la nostra allegoresi parrebbe avere come oggetto di riflessione la “sottocategoria” delle espulsioni che *non* provengono direttamente dalla “sfera del fuoco” (come ad esempio meteore, meteoriti e stelle cadenti), ma che consistono nell'espulsione della porzione di esalazione calda e secca presente nella parte sottostante dell'atmosfera e che resta intrappolata nelle nubi, cioè il lampo e il fulmine²⁸.

Queste sono infatti le espulsioni/emissioni di cui, tanto nell'elaborazione aristotelica quanto nell'esegesi riportata da Eustazio, viene rilevata, e proposta come aspetto connotante, la *debolezza*, ossia il fatto che si tratti di combustioni dalla breve resistenza/durata. Esse infatti non sono vero e proprio fuoco, bensì espulsioni di quella porzione di πνεῦμα, cioè dell'esalazione calda e secca²⁹, che proviene dalla sfera del così detto fuoco (vd. *supra*) e che è fuoco in potenza ma non in atto, che resta intrappolata durante il processo di condensazione dell'esalazione fredda e umida, la quale avviene nello strato atmosferico sottostante alla sfera del così detto fuoco e che produce la formazione delle nubi in questo strato (vd. comm. F 5). Lo πνεῦμα intrappolato nella nube viene sospinto dalla pressione che esercita su di lui la materia umida e fredda (e pertanto più densa) che la costituisce e si concentra nella parte

²⁵ Che andrà individuata nello scritto, di natura “monografica”, al quale Tzetze si riferisce come al “σύγγραμμα di Demò” (vd. introd. § 5.3.1, comm. T 2 e T 3).

²⁶ Cfr. Pepe 2003, V-VIII con bibliografia e comm. F 5.

²⁷ Sul debito contratto dalla speculazione meteorologica successiva nei confronti della *Meteorologia* aristotelica, vd. Gilbert 1907, 176-252; *passim*; Pepe 2003, XVI; comm. F 5.

²⁸ Vd. Arist. *Meteor.* 341b 34-342a 30: οἱ δοκοῦντες ἀστέρες (...) ὅτε δὲ ὑπὸ τοῦ διὰ τὴν ψύξιν συνισταμένου ἀέρος ἐκθλίβεται καὶ ἐκκρίνεται τὸ θερμόν, διὸ καὶ ἔοικεν ἢ φορὰ ῥίψει μᾶλλον αὐτῶν, ἀλλ' οὐκ ἐκκαύσει. ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον ὥσπερ ἢ ὑπὸ τοὺς λύχνους τιθεμένη ἀναθυμίασις ἀπὸ τῆς ἀνωθεν φλογὸς ἅπτει τὸν κάτωθεν λύχνον (...) καὶ γὰρ οὕτως ὡς ἡ ἀπὸ τοῦ λύχνου γίγνεται, καὶ ἕνια διὰ τὸ ἐκθλίβεσθαι ῥίπτεται, ὥσπερ οἱ ἐκ τῶν δακτύλων πυρῆνες, ὥστε καὶ εἰς τὴν γῆν καὶ εἰς τὴν θάλατταν φαίνεσθαι πίπτοντα, καὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν καὶ αἰθρίας οὔσης. κάτω δὲ ῥίπτεται διὰ τὸ τὴν πύκνωσιν εἰς τὸ κάτω ῥέπειν τὴν ἀπωθοῦσαν. (...) ὅσα μὲν οὖν μᾶλλον ἐν τῷ ἀνωτάτῳ τόπῳ συνίσταται (*scil.* nella sfera del così detto fuoco), ἐκκαυμένης γίγνεται τῆς ἀναθυμιάσεως, ὅσα δὲ κατώτερον (*scil.* nello strato sottostante dove si formano le nubi), ἐκκρινόμενης διὰ τὸ συνιέναι καὶ ψύχεσθαι τὴν ὑγροτέραν ἀναθυμίασιν: αὕτη γὰρ συνιοῦσα καὶ κάτω ῥέπουσα ἀπωθεῖ πυκνουμένη καὶ κάτω ποιεῖ τοῦ θερμοῦ τὴν ῥίψιν (...).

²⁹ Vd. Arist. *Meteor.* 371a 4-5: διὰ τὸ πάντα ταῦτ' εἶναι πνεῦμα, τὸ δὲ πνεῦμα ξηρὸν εἶναι καὶ θερμὴν ἀναθυμίασιν.

bassa della nube fino a raggiungere una pressione tale da provocarne la violenta espulsione verso il basso³⁰. Questa forza impressa dalla densità della materia umida che compone la nube spiega il fatto che l'emissione di materia calda e secca si muova *dall'alto verso la Terra*, laddove il moto naturale di tale materia, calda e rarefatta, è quello *verso l'alto*³¹. Solo al momento dell'espulsione lo πνεῦμα, per l'attrito che questa genera, s'infiama³².

Data la piccola quantità di materia che compone tali espulsioni e la sua rarefazione, esse potranno o spegnersi poco dopo aver iniziato il tragitto verso il basso, e allora si avrà il fenomeno, più frequente, del lampo (τὰ πολλὰ μὲν ἐκπυροῦται λεπτῇ καὶ ἀσθενεῖ πυρώσει)³³, oppure giungere sino a terra, se costituite da una quantità di materia sufficiente, e allora si assisterà al fulmine (ἐὰν δ' ἐν αὐτῷ τῷ νέφει πολὺ καὶ λεπτὸν ἐκθλιφθῇ πνεῦμα, τοῦτο γίγνεται κεραυνός). Anche queste ultime però raramente sono in grado di proseguire la propria combustione dopo essere giunte a terra (διὰ δὲ τὸ τάχος φθάνει διὼν πρὶν ἢ ἐκπυρῶσαι)³⁴.

Potrebbe rivelarsi significativo che i punti focali di tale riflessione siano toccati nel passo eustaziano:

³⁰ Vd. Arist. *Meteor.* 369a 10-28: περὶ δὲ ἀστραπῆς καὶ βροντῆς, ἔτι δὲ περὶ τυφῶνος καὶ πρηστῆρος καὶ κεραυνῶν λέγωμεν· καὶ γὰρ τούτων τὴν αὐτὴν ἀρχὴν ὑπολαβεῖν δεῖ πάντων. τῆς γὰρ ἀναθυμιάσεως, ὥσπερ εἵπομεν, οὔσης διττῆς, τῆς μὲν ὑγρᾶς τῆς δὲ ξηρᾶς, καὶ τῆς συγκρίσεως ἐχούσης ἄμφω ταῦτα δυνάμει καὶ συνισταμένης εἰς νέφος, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, ἔτι δὲ πυκνοτέρας τῆς συστάσεως τῶν νεφῶν γιγνομένης πρὸς τὸ ἔσχατον πέρας (ἥ γὰρ ἐκλείπει τὸ θερμὸν διακρινόμενον εἰς τὸν ἄνω τόπον, ταύτη πυκνοτέραν καὶ ψυχροτέραν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν σύστασιν· διὸ καὶ οἱ κεραυνοὶ καὶ οἱ ἐκνεφίαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα φέρεται κάτω, καίτοι πεφυκότος ἄνω τοῦ θερμοῦ φέρεσθαι παντός· ἀλλ' εἰς τοῦναντίον τῆς πυκνότητος ἀναγκαῖον γίγνεσθαι τὴν ἐκθλίψιν, οἷον οἱ πυρῆνες οἱ ἐκ τῶν δακτύλων ἐκπηδῶντες· καὶ γὰρ ταῦτα βάρος ἔχοντα φέρεται πολλὰκις ἄνω)· (...) ὅση δ' ἐμπεριλαμβάνεται τῆς ξηρᾶς ἀναθυμιάσεως ἐν τῇ μεταβολῇ ψυχόμενου τοῦ ἀέρος, αὕτη συνιόντων τῶν νεφῶν ἐκκρίνεται, βία δὲ φερομένη.

³¹ Vd. Arist. *Meteor.* 342a 12-16: κάτω δὲ ῥιπτεῖται διὰ τὸ τὴν πύκνωσιν εἰς τὸ κάτω ῥέπειν τὴν ἀπωθοῦσαν, διὸ καὶ οἱ κεραυνοὶ κάτω πίπτουσι < τοῦ πυρὸς ἄνω φερομένου κατὰ φύσιν>· πάντων γὰρ τούτων ἡ γένεσις οὐκ ἔκκαυσις ἀλλ' ἐκκρισις ὑπὸ τῆς ἐκθλίψεως ἐστίν, ἐπεὶ κατὰ φύσιν γε τὸ θερμὸν ἄνω πέφυκε φέρεσθαι πᾶν; 369a 20-21: πάντα τὰ τοιαῦτα φέρεται κάτω, καίτοι πεφυκότος ἄνω τοῦ θερμοῦ φέρεσθαι παντός.

³² Vd. *infra* Arist. *Meteor.* 369b 4-9; Arist. *Meteor.* 371a 17-29.

³³ Vd. Arist. *Meteor.* 369b 4-9: τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἐκθλιβόμενον τὰ πολλὰ μὲν ἐκπυροῦται λεπτῇ καὶ ἀσθενεῖ πυρώσει, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἣν καλοῦμεν ἀστραπὴν, ἥ ἂν ὥσπερ ἐκπίπτον τὸ πνεῦμα χρωματισθὲν ὀφθῇ (...).

³⁴ Vd. Arist. *Meteor.* 371a 17-29: ἐὰν δ' ἐν αὐτῷ τῷ νέφει πολὺ καὶ λεπτὸν ἐκθλιφθῇ πνεῦμα, τοῦτο γίγνεται κεραυνός, ἐὰν μὲν πάνυ λεπτόν, οὐκ ἐπικάων διὰ λεπτότητα, ὃν οἱ ποιηταὶ ἀργῆτα καλοῦσιν, ἐὰν δ' ἥττον, ἐπικάων, ὃν ψολόεντα καλοῦσιν· ὁ μὲν γὰρ διὰ τὴν λεπτότητα φέρεται, διὰ δὲ τὸ τάχος φθάνει διὼν πρὶν ἢ ἐκπυρῶσαι καὶ ἐπιδιατρίψας μελᾶναι· ὁ δὲ βραδύτερος ἔχρωσε μὲν, ἔκαυσε δ' οὐ, ἀλλ' ἔφθασε. διὸ καὶ τὰ μὲν ἀντιτυπήσαντα πάσχει τι, τὰ δὲ μὴ οὐδέν, οἷον ἀσπίδος ἤδη τὸ μὲν χάλκωμα ἐτάκη, τὸ δὲ ξύλον οὐδὲν ἔπαθεν· διὰ γὰρ μανότητα ἔφθασε τὸ πνεῦμα διηθηθὲν καὶ διελθόν· καὶ δι' ἱματίων ὁμοίως οὐ κατέκαυσεν, ἀλλ' οἷον τρυῆχος ἐποίησεν·

1) la definizione di questi fenomeni non come semplice fuoco (vd. *infra*), bensì come discesa (κατένεξις³⁵), moto dall'alto verso il basso (ἀνωθεν [...] εἰς γῆν), di materia infuocata scagliata violentemente (τὰ κατασκήπτοντα πυρῶδῃ);

2) la debolezza di questo specifico tipo di emissioni infuocate da cui deriva la loro breve durata (τὰ τοιαῦτα ἐπ' ὀλίγον ἐξαρκεῖ): alcune (i lampi) si spengono nel mezzo del tragitto (τὰ μὲν γὰρ πολλὰ ἐν τῷ μέσῳ σβέννυνται), mentre quelle poche che giungono a terra (i fulmini) o si spengono immediatamente (ὅσα δὲ καὶ μέχρι γῆς ἐνεχθῶσι, ταχὺ ἀφανίζονται καὶ αὐτά) oppure resistono per poco, solo laddove trovino un sostrato che alimenti la combustione (εἰ μὴ τινος ὕλης δραξάμενα βραχύ τι παραμείνῃσι)³⁶.

³⁵ Il termine κατένεξις è tardo e raro: le prime attestazioni a noi note occorrono nelle opere di due autori ecclesiastici di VII-VIII sec., Papa Zaccaria e Agatone Diacono (vd. *sub voce* Sophocles 1900; Lampe 1969; Liddell-Scott 1996; Trapp 2001). Il sostantivo, che in un lemma della *Suda* (vd. *Sud.* κ 636 Adler, s.v. καταλύσας) è ricondotto ad una forma verbale, κατενεγκεῖν, di cui non si conoscono altre attestazioni, a sua volta connessa all'aoristo di καταφέρειν, sul piano del significato sembra quasi coincidere con il più antico e diffuso καταφορά, “movimento verso il basso, caduta”. Rispetto a καταφορά però κατένεξις, nelle sue pur rare occorrenze, sembrerebbe esprimere un concetto più specifico, ossia quello di un moto verso il basso tanto causato da un atto di particolare forza e/o violenza quanto a sua volta caratterizzato dalle medesime qualità. Esso è impiegato ad esempio per designare un violento attacco o una detronizzazione (vd. in particolare *sub voce* Lampe 1969; Trapp 2001). L'accezione del termine che però sembra più affine al nostro caso è quella di violenta precipitazione atmosferica, nubifragio, con cui κατένεξις è impiegato nella versione greca di Papa Zaccaria della *Vita di S. Benedetto* di Gregorio Magno (vd. 33, 3, 38-42 Rigotti: τοσαύτη δὲ τῆς εὐχῆς ἦν ἡ δύναμις, ὥστε τὴν ἑαυτῆς κεφαλὴν ἐκ τῆς τραπέζης μετὰ τοῦ τῆς βροντῆς ἤχου ἀναστῆσαι, καὶ ἐν μῇ καιροῦ ῥοπῇ τὴν τῶν ἀμφοτέρων γενέσθαι συνέλευσιν, τὴν τε τῆς κεφαλῆς τῆς ἱερᾶς παρθένου ἀνάευσιν, καὶ τὴν τοῦ ὑετοῦ κατένεξιν). Eustazio lo impiega qui e poco prima (Eustath. *ad Il.* 152, 14) sempre in riferimento alla caduta del fulmine connessa allegoricamente alla caduta di Efesto, ma inserita in un *interpretamentum* più ampio (vd. *infra*). È possibile che Eustazio sia ricorso al termine raro per connotare in senso “tecnico” quanto stava riferendo, ossia non un qualunque “moto verso il basso”, ma proprio quello che costituisce una determinata categoria di fenomeni meteorologici (quali il lampo e il fulmine), probabilmente anche al fine di riassumere in un unico sostantivo quanto nella fonte a sua disposizione era espresso in forma più estesa.

³⁶ Per la possibile riproposizione da parte di Eustazio di una riflessione allegorico-scientifica sulla genesi di tali fenomeni meteorologici, nuovamente considerati in un'ottica esclusivamente tecnico-scientifica, secondo il modello di analisi e definizione dei fenomeni atmosferici elaborato in ambito peripatetico (vd. *supra* e comm. F 5) e nella quale si rintracciano aspetti che potrebbero suggerire una qualche connessione, più o meno diretta, con il lavoro di Demò vd., con discussione in comm. F 5, Eustath. *ad Il.* 1150, 7-12: (...) ὃν γὰρ λόγον Ἦρα ὁ θερμὸς καὶ ὑγρὸς ἀήρ γεννᾷ Ἥφαιστον ἀλληγορικῶς, οὕτω περισφύζουσιν αὐτὸν καὶ αὐταί. αἱ γάρ, ὡς ἐρρέθη, ἀναθυμιάσεις, δι' ὧν τὰ νέφη γίνονται, ὕλη κεραυνοῖς καὶ τοῖς τοιοῦτοις γίνεται, δι' ὧν ἀνωθεν Ἥφαιστος κατασκήπτει. Più vicino a questa versione dell'allegoresi che ad altre, decisamente connotate in senso stoico (vd. *infra*), nonché, rispetto a queste, più compatibile con la concezione peripatetica del fenomeno che con quella stoica (vd. *infra*), sembrerebbe quanto riferito nel commentario serviano all'*Eneide*: vd. Serv. *in Aen.* 8, 414: Vulcanus, ut diximus, ignis est, et dictus Vulcanus quasi Volcanus, quod per aerem volet; ignis enim e nubibus nascitur. unde etiam Homerus dicit eum de aere praecipitatum in terras, quod omne fulmen de aere cadit. quod quia crebro in Lemnum insulam iacitur, ideo in eam dicitur cecidissee Vulcanus. claudus autem dicitur, quia per naturam numquam rectus est ignis. Qui infatti non si fa il minimo cenno all'azione e all'intervento del fuoco etereo/etere, allegoricamente associato a Zeus (vd. *infra*), ma il fuoco/fulmine si genera dalle nubi e attraversa l'aria per giungere a terra, né si fa menzione della distinzione fra fuoco etereo-perfetto (Zeus) e fuoco “terreno”, imperfetto e non autosufficiente (Efesto), per tale motivo simboleggiato da un dio claudicante (vd. *infra*): qui la menomazione fisica di Efesto, che lo fa procedere zoppicando, è connessa al moto della fiamma, mai regolare e sempre

Che il fuoco necessiti di un sostrato (ὕλη), ossia di un corpo costituito di uno o più degli altri tre elementi (aria, acqua, terra), per alimentarsi e dunque, di fatto, per esistere, è un principio ricorrente nella riflessione fisico-scientifica sviluppata in ambito peripatetico³⁷: proprio tale dipendenza da un sostrato *ulteriore* distingue il fuoco “normale” dal così detto “fuoco atmosferico”, luogo naturale del fuoco, detto “fuoco”, ma che fuoco non è³⁸. Esso è infatti la materia più calda e rarefatta del mondo sublunare e per questo si concentra nella sua parte più alta, ossia nello strato dell’atmosfera aderente all’etere, quinto elemento, non soggetto a processi di trasformazione fisica. Il calore del così detto fuoco è sempre mantenuto costante dal moto delle sfere dell’etere che trascinano gli astri e in particolare di quelle da cui dipende il moto del Sole. Tale materia calda e secca, costantemente infuocata dal moto degli astri, penetra come πνεῦμα nello strato inferiore dell’atmosfera combinandosi con gli altri elementi e dando così origine ai vari fenomeni atmosferici. In questa condizione però essa non ha più una “combustione autonoma” e una volta incendiatasi, in quanto materia rarefatta, brucia e si estingue in fretta, a meno che non trovi un sostrato adeguato³⁹.

L’altro *interpretamentum* allegorico di tipo “fisico”, per quanto inteso in senso filosofico-teologico, dell’episodio in questione, che occorre nell’opera eustaziana e nelle fonti che dovevano essere a disposizione di Eustazio (vd. *supra*)⁴⁰, è quello che legge nella narrazione

oscillante (la medesima riflessione è fra le alternative proposte da Cornuto per spiegare allegoricamente il difetto fisico della divinità [vd. *infra*]: vd. An. Corn. *Theol. Graec.* 19, 34, 1-3: τινὲς δέ, ἐπεὶ τῇν ἄνω κίνησιν τῇ κάτω [πρὸς στροφὴν] ἄνισον καὶ ἀνόμελον ποιεῖται, βραδυτέρας ταύτης οὕσης, χολαίνειν αὐτὸν ἔφασαν).

³⁷ Vd. e.g. Theophr. *Ign.* 3: πάντα γὰρ ἢ ἀέρος πύρωσις ἢ ἀέρος ἅμα καὶ ὑγροῦ καὶ γεώδους (ἢ πάντων ἥτοι δυοῖν). ἀπλῶς δ’ αἰεὶ καὶ πᾶν καϊόμενόν τι καὶ ὥσπερ ἐν γενέσει καθάπερ ἡ κίνησις, διὸ καὶ γινόμενον φθείρεται πως καὶ ἅμα τῷ ὑπολείπειν τὸ καυστὸν καὶ αὐτὸ συναπόλλυται; 4-5: τοῦτο γὰρ ἦν καὶ τὸ παρὰ τῶν παλαιῶν λεγόμενον, ὅτι τροφὴν αἰεὶ ζητεῖ τὸ πῦρ ὡς οὐκ ἐνδεχόμενον αὐτὸ διαμένειν ἄνευ τῆς ὕλης. Sulla soluzione al problema dello scarto fra dipendenza da un ulteriore sostrato del fuoco nella sua forma “terrestre” e la sua natura di elemento puro e autosufficiente nel suo “luogo naturale”, ossia la sfera del così detto fuoco vd. comm. F 5.

³⁸ Vd. e.g. Arist. *Cael.* 270b 13-31; 289a 8-35; *Meteor.* 340a 19-23: ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ μέσου καὶ περὶ τὸ μέσον τὸ βαρυτάτον ἐστὶν καὶ ψυχρότατον ἀποκεκριμένον, γῆ καὶ ὕδωρ· περὶ δὲ ταῦτα καὶ ἐχόμενα τούτων, αἷρ τε καὶ ὁ διὰ συνήθειαν καλοῦμεν πῦρ, οὐκ ἔστι δὲ πῦρ· ὑπερβολὴ γὰρ θερμοῦ καὶ οἶον ζέσις ἐστὶ τὸ πῦρ. Per una più ampia riflessione sulla natura del fuoco atmosferico vd. comm. F 5.

³⁹ Per la rielaborazione in chiave teologico-cosmologica della nozione in ambito stoico vd. *infra*.

⁴⁰ Vd. *infra* Eustath. *ad Il.* 1149, 40-56 (con Eustath. *ad Il.* 151, 25-152, 25 in cui il medesimo *interpretamentum* risulta contaminato con varie fonti, fra cui *corpora* scolastici e lessici, vd. van der Valk 1971, 232-233 *ad loc.*); An. Corn. *Theol. Graec.* 19, 33, 11-34, 6; Heracl. *Quaest. Hom.* 26, 1-16. Va rilevato il fatto che in questi testi si rintraccia la ricorrenza dei medesimi nuclei esegetici, riportati però secondo modalità e con funzioni diverse, nonché diversamente selezionati (vd. *infra*). Ciò si deve ricondurre alla natura autoriale delle opere di Cornuto ed Eraclito, le quali, pur derivando i propri contenuti dalla compilazione di varie fonti, sono il frutto di un progetto letterario-filosofico ben definito e organico. Questo comporta la rifunzionalizzazione di medesimi schemi esegetici e riflessioni in vista dello specifico scopo dell’opera in cui sono inseriti. Quella di Cornuto è una lezione di teologia stoica, ossia una “rilettura” delle divinità del *pantheon* tradizionale come simboli delle diverse espressioni del *logos* divino (vd. Ramelli 2003, 42-52; Pontani 2005a, 31-32; sulla continua rilettura e contaminazione del materiale allegorico-etimologico in queste opere di natura filosofico-teologica vd. Filoni 2014, 67-68); per questo la versione di Cornuto si riferisce esclusivamente al mito in sé e non a dettagli della versione dello stesso narrata dal poeta. L’opera di Eraclito si presenta invece come un’arringa in difesa di Omero: scopo dichiarato dell’autore è mostrare come tutti gli elementi del testo

mitica della caduta di Efesto scaraventato giù dall'Olimpo dal padre Zeus, per aver tentato di difendere la madre Era, una proiezione in forma "mitico-fantastica" del rapporto fisico-teologico che lega le tre divinità (vd. *infra*), e in particolare della natura del fuoco "terreno"/"subalterno" (τὸ διακονικὸν πῦρ/τὸ δ' ἐν χρήσει καὶ ἀερομιγὲς πῦρ/τὸ παρ' ἡμῖν πῦρ/τὸ δ' ἐπὶ γῆς πῦρ), simbolicamente rappresentato da Efesto, e il fuoco etereo/etere igneo, diretta emanazione del *logos* divino, agente della πρόνοια, dotato della stessa forza creatrice del *logos* (ὁ θερμὸς αἰθήρ/ὁ αἰθήρ καὶ τὸ διανγὲς καὶ καθαρὸν πῦρ/τὸ αἰθέριον πῦρ), coincidente sul piano allegorico con Zeus⁴¹. La riflessione sembra declinata in modo che denuncia un evidente influsso stoico (cfr. *supra*): sia per la natura ignea dell'etere e la sua derivazione diretta da, se non la coincidenza con, il divino fuoco creatore⁴², sia per l'ottica chiaramente cosmologico-teologica in cui sono trattati questi aspetti della natura fisica. Essi infatti risultano sottoposti a quella che si potrebbe definire psicologizzazione di elementi della natura in quanto parte dell'unica divinità ilozoista, coincidente con la natura stessa o di cui

poetico che potrebbero risultare inappropriati o disdicevoli sul piano teologico-filosofico sono in realtà stati concepiti dal poeta come un messaggio in codice che va ad obliterare totalmente il significato letterale (vd. Pontani 2005a, 17-40; Russell-Konstan 2005, xx-xxix). Questo è l'intento che ricorre dichiaratamente nel testo eracliteo, in cui allegoresi di tipo cosmologico-filosofico che con ogni probabilità non avevano lo scopo di proporre un'interpretazione del testo poetico, ma piuttosto del mito tradizionale (vd. *supra* e *infra*), vengono invece riadattate al contesto apologetico, anche per mezzo di puntuali riferimenti alle parole del poeta e al suo presunto intento "filosofico-sapienziale", probabilmente assenti in buona parte delle fonti impiegate da Eraclito (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 26, 1-5: ἐγκαλοῦσι δ' Ὀμήρῳ περὶ τῆς Ἡφαιστοῦ ῥίψεως τὸ μὲν πρῶτον ὅτι χωλὸν αὐτὸν ὑφίσταται, τὴν θεῖαν ἀκρωτηριάζων φύσιν, εἶθ' ὅτι καὶ παρὰ μικρὸν ἦκε κινδύνου. «πᾶν, γάρ φησι, δ' ἡμᾶρ φερόμην, ἅμα δ' ἡελίῳ καταδύντι / κάππεσον ἐν Λήμνῳ. ὀλίγος δ' ἔτι θυμὸς ἐνῆεν». καὶ τούτοις δ' ὑποκρύπτεται τις Ὀμήρῳ φιλόσοφος νοῦς· οὐ πλάσμασι ποιητικοῖς τοὺς ἀκούοντας τέρπων αὐτίκα χωλὸν ἡμῖν παραδέδωκεν Ἡφαιστον, οὐ τὸν ἐξ Ἥρας καὶ Διὸς μυθούμενον παῖδα· τοῦτο γὰρ ἀπρεπὲς ὄντως ἱστορεῖν περὶ θεῶν). Che i puntuali riferimenti all'intento del poeta e al testo omerico non appartenessero alla fonte comune stoiceggiante (vd. *supra* e *infra*), verosimilmente più vicina in termini di intenti e funzioni all'opera di Cornuto, ma siano frutto della rielaborazione di Eraclito, è suggerito dalla versione dell'*interpretamentum* riportata da Eustazio, la quale, pur essendo inserita in un'opera specificamente dedicata all'esegesi del testo letterario come i *Commentari*, anch'essi, per quanto frutto di compilazione, dotati di un grado non trascurabile di autorialità (vd. van der Valk 1971, LIX-LX; LXIII; cfr. Pagani 2017), si riferisce al mito in sé e per sé, rispetto al quale il testo omerico è citato esclusivamente in quanto fonte (vd. Eustath. *ad Il.* 1149, 40-56: [...] τὸ διακονικὸν πῦρ, εἰς ὃπερ ὁ Ἡφαιστος μεταλαμβάνεται. οὗ πατὴρ μὲν τρόπον τινὰ ὁ κατὰ Δία θερμὸς αἰθήρ, μήτηρ δὲ ἡ εἰς ἄερα λαμβανομένη Ἥρα. ὅθεν ἔοικε τὴν ἀρχὴν εἰς ἡμᾶς τὸ πῦρ τῆλε πεσεῖν, ὥς ἐνταῦθα κεῖται, ἢ καταπεσεῖν κατὰ τὸν ἐν τῇ α' ῥάψῳδιᾳ μῦθον, ἢ ἀπλῶς ἐλθεῖν καὶ φανῆναι, [...]).

⁴¹ Vd. Eustath. *ad Il.* 1149, 40-56: αἰνίττεται δὲ καὶ νῦν ὁ μῦθος, καθὰ καὶ ἀλλαχοῦ ἐδηλώθη, τὰ κατὰ τὸ διακονικὸν πῦρ, εἰς ὃπερ ὁ Ἡφαιστος μεταλαμβάνεται. οὗ πατὴρ μὲν τρόπον τινὰ ὁ κατὰ Δία θερμὸς αἰθήρ, (...) ὅπως γὰρ ἂν τις μεταλάβῃ τὸν Ἡφαιστον, (...) ὃς χωλὸς λέγεται καὶ σκάζων καὶ κεκμηκώς, διότι μὴ ἔχων ὕλην οὐ δύναται εἶναι ἀκάματον πῦρ. (...); An. Corn. *Theol. Graec.* 19, 33, 11-34, 6: ὁ μὲν γὰρ αἰθήρ καὶ τὸ διανγὲς καὶ καθαρὸν πῦρ Ζεὺς ἐστὶ, τὸ δ' ἐν χρήσει καὶ ἀερομιγὲς Ἡφαιστος, ἀπὸ τοῦ ἦφθαι ὀνομασμένος (...); Heracl. *Quaest. Hom.* 26, 1-16: (...) ἀλλ' ἐπεὶ ἡ πυρὸς οὐσία διπλή, καὶ τὸ μὲν αἰθέριον, ὡς ἐναγχος εἰρήκαμεν, ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τοῦ παντὸς αἰώρας οὐδὲν ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειότητα, τοῦ δὲ παρ' ἡμῖν πυρὸς ἡ ὕλη, πρόσγειος οὐσα, φθαρτὴ καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης παρ' ἑκάστα ζωπυρουμένη, διὰ τοῦτο τὴν ὀξυτάτην φλόγα συνεχῶς Ἡλίον τε καὶ Δία προσαγορεύει, τὸ δ' ἐπὶ γῆς πῦρ Ἡφαιστον, ἐτοιμῶς ἀπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον (...).

⁴² Per la concezione dell'etere e del *logos*/fuoco divino, nonché della loro connessione o coincidenza, in ambito stoico vd. comm. F 6, § 1.1; 2.1; 2.2.

questa è emanazione diretta⁴³, che si accompagna e al contempo giustifica la loro identificazione con i personaggi del mito tradizionale.

Il fuoco etereo/etere, essendo, sul piano ontologico-teologico, più vicino al *logos*/fuoco divino, è autosufficiente e perfetto, ed è la sostanza di cui sono fatti gli astri e il cielo in cui essi si trovano; da lui dipende e deriva il fuoco “terreno”, l’unico a disposizione degli uomini ed osservabile sulla Terra, il quale è appiccato e brucia in origine solo in quanto emanato dal fuoco etereo e non può sopravvivere se non ha a disposizione altra materia da bruciare⁴⁴. Per questo nel mito Efesto ~ fuoco “terreno” è stato rappresentato come zoppo, in quanto necessita di un sostegno “materiale”, simbolicamente associato al bastone, per sostenersi/resistere⁴⁵. Nell’allegoresi è compresa poi la riflessione su come in origine questo

⁴³ Per la subordinazione della speculazione di ambito fisico alla riflessione etico-teologica come uno degli aspetti connotanti il pensiero stoico vd. Reale 1996, 350-358; 362-375. Per quanto riguarda la specifica riflessione sulla duplice “natura” del fuoco è possibile rilevare come la speculazione svolta in ambito peripatetico (vd. *supra*) si muova all’interno di un orizzonte d’indagine scientifica concepita come ricerca delle cause, ossia dei meccanismi, che regolano fenomeni e processi naturali. Diversamente quella sviluppata dagli Stoici, che pure hanno contratto un sostanziale debito nei confronti dell’elaborazione scientifica prodotta nei diversi settori (vd. introd. §§ 4, n. 135; 5.4, n. 434), compresa quella svolta da Aristotele e i suoi allievi nel campo della fisica dei materiali (vd. *supra* e comm. F 6, § 1.1) e della meteorologia (vd. *infra* e comm. F 5), vede il baricentro dell’interesse spostarsi, dalla ricerca delle leggi intrinseche al funzionamento della realtà fisica sulla base dell’osservazione dei fenomeni, alla riflessione sulla connessione, ontologico-teologica, fra i singoli fenomeni/parti della natura e la divinità ilozoista che coincide con essa o di cui essa è diretta emanazione (vd. introd. § 4, n. 91): a tale presupposto teologico viene adattata, in ultima istanza, la ricostruzione della struttura dell’universo e delle dinamiche che ne regolano il funzionamento. Quanto si può osservare a proposito della “natura” del fuoco è d’altra parte pienamente coerente con lo spirito che anima più in generale la riflessione sulla natura nei due sistemi di pensiero (peripatetico e stoico).

⁴⁴ Vd. e.g. Stob., *Flor.* I 25, 5-26, 1 = *SVF* I fr. 120: Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον πυρὸς τεχνικοῦ. δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, ἀψήκτικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ· τοιοῦτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρον οὐσίαν. (...) Χρύσιππος τὸν ἥλιον εἶναι τὸ ἀθροισθὲν ἕξαμμα νοερὸν (...) Ζήνων τὴν σελήνην ἔφησεν ἄστρον νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον δὲ πυρὸς τεχνικοῦ. Κλεάνθης πυροειδὴ τὴν σελήνην (...). In relazione ad altri episodi mitici che ne esaltano il ruolo di fabbro degli dei, artefice di splendide creazioni, e non la sottomissione e subalternità rispetto al padre Zeus, nonché la menomazione fisica, Efesto è identificato, sempre in ambito stoico, con lo stesso fuoco etereo, coincidente con il πῦρ τεχνικόν o la θερμὴ οὐσία (vd. e.g. Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 96-97: [...] ὁ αἰθήρ, τουτέστιν ἡ πυρώδης καὶ ἔνθερμος οὐσία), fuoco divino, agente della πρόνοια e creatore del cosmo (vd. e.g. D.L. 7, 147: Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ; Heracl. *Quaest. Hom.* 43-51 in comm. F 6, § 2.1; 2.2).

⁴⁵ Vd. Eustath. *ad Il.* 1149, 40-56: αἰνίττεται δὲ καὶ νῦν ὁ μῦθος, καθὰ καὶ ἀλλαχοῦ ἐδηλώθη, τὰ κατὰ τὸ διακονικὸν πῦρ, εἰς ὅπερ ὁ Ἥφαιστος μεταλαμβάνεται. (...) ὅπως γὰρ ἂν τις μεταλάβῃ τὸν Ἥφαιστον, Ἥρας εὐρεθήσεται παῖς, ὃς χολὸς λέγεται καὶ σκάζων καὶ κεκμηκώς, διότι μὴ ἔχων ὕλην οὐ δύναται εἶναι ἀκάματον πῦρ. διὸ καὶ σκῆπτρον ἐνταῦθα παχὺ ὁ ποιητὴς πρὸς ὑπέρεισιν αὐτῷ δίδωσιν; An. Corn. *Theol. Graec.* 19, 33, 11-34, 6: (...) Ἥφαιστος, ἀπὸ τοῦ ἡφθαί ὠνομασμένος, (...) χολὸς δὲ παραδέδοται (...) τάχα δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ δύνασθαι προβαίνειν δίχα ξυλῶδους τινὸς ὥσάν βάκτρον (...); Heracl. *Quaest. Hom.* 26, 1-16: (...) τὸ δ’ ἐπὶ γῆς πῦρ Ἥφαιστον, ἐτοιμῶς ἀπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον· ὅθεν εἰκότως κατὰ σύγκρισιν ἐκείνου τοῦ ὁλοκλήρου τοῦτο νενομίσται χολὸν εἶναι τὸ πῦρ. ἄλλως τε καὶ πᾶσα ποδῶν πήρωσις ἀεὶ τοῦ διαστηρίζοντος ἐπιδείτῃ βάκτρον· τὸ δὲ παρ’ ἡμῖν πῦρ, ἄνευ τῆς τῶν ξύλων παραθέσεως οὐ δυνήθην ἂν ἐπὶ πλεῖον παραμεῖναι, συμβολικῶς χολὸν εἴρηται. (...) δηλοῖ δὲ σαφῶς, ὅτι τοῦτο θεωρητόν ἐστι τὸ πῦρ, ἐξ ὧν ἐπήνεγκεν· ὀλίγος δ’ ἔτι θυμὸς ἐνῆεν. ἀπόλλυται γὰρ εὐθέως μαρανθέν, εἰ μὴ λάβοιτο τῆς διαφυλάττειν αὐτὸ δυνάμενης προνοίας.

fuoco sia stato fornito agli uomini⁴⁶ e su quali siano gli strumenti per accenderlo. Solo in questo contesto la connessione allegorica fra Efesto e il fulmine⁴⁷ è invocata e soltanto come *uno* degli strumenti attraverso i quali il divino fuoco creatore invia agli uomini il fuoco “terreno” e gli uomini hanno potuto conoscerlo per la prima volta⁴⁸. Altri mezzi per

⁴⁶ Per la concezione provvidenzialistica ed antropocentrica dell’universo caratteristica del sistema filosofico stoico (cfr. Reale 1996, 379-381) vd. e.g. la definizione attribuita a Crisippo secondo cui il cosmo sarebbe costituito dall’“insieme degli dei, degli uomini e delle cose create per loro”: vd. *SVF* II fr. 527-528: κόσμον δ’ εἶναι φησιν ὁ Χρύσιππος (...) τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων. Cfr. inoltre comm. F 6, § 1.3.

⁴⁷ La riflessione tecnico-scientifica sviluppata nel campo della meteorologia, in particolare quella aristotelico-peripatetica (vd. *supra*), a proposito della genesi di questo tipo di fenomeni atmosferici, e non solo, viene rielaborata in ambito stoico in modo da adattarsi al sistema filosofico-cosmologico della scuola (vd. Gilbert 1907, 176-252; *passim*; Pepe 2003, XVI; comm. F 5; per il rapporto fra la speculazione aristotelica e la *Meteorologia* di Posidonio cfr. *Simpl. in Arist. Phys.* 193b 23, p. 291, 21-23 Diels: ὁ δὲ Ἀλέξανδρος φιλοπόνως λέξιν τινὰ τοῦ Γεμίνου παρατίθησιν ἐκ τῆς ἐπιτομῆς τῶν Ποσειδωνίου Μετεωρολογικῶν <τῆς> ἐξηγήσεως τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ Ἀριστοτέλους λαβοῦσαν; e vd. e.g. D.L. 7, 152-155), specificamente alla superiorità ontologica del fuoco, in particolare del fuoco etereo/πῦρ τεχνικόν, ontologicamente autonomo e dotato di forza creatrice, in quanto diretta emanazione del *logos* divino o addirittura con esso coincidente (vd. *supra*). Come osservato (vd. *supra*), nella riflessione peripatetica, il fulmine, come altri fenomeni analoghi quali il lampo, è prodotto da una serie di processi innescati dall’interazione fra le due esalazioni, umida e secca, e le loro diverse temperature, all’interno dell’atmosfera, e il fulmine in particolare consiste nella violenta espulsione, innescata dalla pressione causata dall’aumento del grado di densità interna alla nube, della porzione di esalazione calda e secca (πνεῦμα che emana dalla sfera del così detto fuoco, strato estremo dell’atmosfera e della parte del cosmo soggetta a processi di trasformazione fisica, vd. *supra* e comm. F 5, ed è presente negli strati inferiori dell’atmosfera), intrappolata dentro alle nubi al momento della loro formazione per condensazione dell’esalazione umida. In ambito stoico invece questa categoria di fenomeni è interamente ricondotta all’intervento e all’azione del πῦρ τεχνικόν/πνεῦμα, fuoco etereo dotato d’intelligenza, che dall’etere si scaglia sotto forma di soffio infuocato (sulla sostanziale coincidenza fra πῦρ τεχνικόν e πνεῦμα/πνευματικὴ δύναμις vd. *infra* e comm. F 6, § 2.1) sfrega o trapassa le nubi che incontra appena entrato nel luogo naturale dell’aria (sullo strato in cui si trovano le nubi come confine fra l’aria/atmosfera e l’etere nella cosmologia stoica vd. comm. F 5) e procede sotto forma di fulmine fino a terra, avendo perso però la sua perfezione ed essendosi trasformato in fuoco subalterno a causa del passaggio attraverso altra materia (vd. *supra* e *infra*). Per questo il fulmine, identificato con Efesto, a sua volta simbolo del fuoco “terreno”, è lanciato da Zeus, ossia dalla rappresentazione del fuoco etereo. A proposito della spiegazione del fulmine vd. e.g. quanto riferito da Diogene Laerzio, con ogni probabilità derivato dalla *Meteorologia* di Posidonio, nella sezione dedicata alla dossografia stoica: vd. D.L. 7, 154: κεραυνὸν δ’ ἔξασιν σφοδρὰν μετὰ πολλῆς βίας πίπτουσιν ἐπὶ γῆς, νεφῶν παρατριβομένων ἢ ῥηγνυμένων ὑπὸ πνεύματος; 7, 156: δοκεῖ δ’ αὐτοῖς (scil. agli Stoici) τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὃδ’ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδὲς. Cfr. Gilbert 1907, 585-618; 662-701.

⁴⁸ Vd. Eustath. *ad Il.* 1149, 40-56: (...) τὸ διακονικὸν πῦρ, εἰς ὅπερ ὁ Ἥφαιστος μεταλαμβάνεται. οὗ πατὴρ μὲν τρόπον τινὰ ὁ κατὰ Δία θερμὸς αἰθήρ, μήτηρ δὲ ἡ εἰς ἀέρα λαμβανομένη Ἥρα. ὅθεν ἔοικε τὴν ἀρχὴν εἰς ἡμᾶς τὸ πῦρ τῇλε πεσεῖν, ὡς ἐνταῦθα κεῖται, ἢ καταπεσεῖν κατὰ τὸν ἐν τῇ α’ ῥαψωδίᾳ μῦθον, ἢ ἀπλῶς ἐλθεῖν καὶ φανῆναι, εἴτε διὰ κερανοῦ Διόθεν βεβλημένου καὶ κατασκήψαντος, εἴτε διὰ τινων πυρεκβόλων ὀργάνων, οἷς ἄῃρ μεσολαβῶν ἐκπυροῦται τῷ σφοδρῷ τῆς προστρίψεως, εἴτε διὰ λίθων κρυστάλλων ἢ καὶ ὑέλων μηχανῆς, φαινοῦσης (...); An. Corn. *Theol. Graec.* 19, 33, 11-34, 6: (...) ῥιπῆται δ’ ὑπὸ τοῦ Διὸς εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ λέγεται διὰ τὸ τοὺς πρώτους ἴσως ἀρξαμένους χρῆσθαι πυρὶ ἐκ κεραυνοβολίου καιομένοιο αὐτῷ περιτυχεῖν, μηδέπω ἐπινοία τῶν πυρίων ἐπιπεσεῖν δυναμένων; Heracl. *Quaest. Hom.* 26, 1-16: (...) καὶ μὴν ἀπ’ οὐρανοῦ ῥιπτούμενον αὐτὸν ὑφίσταται· φυσικῶς γὰρ κατ’ ἀρχὰς οὐδέπω τῆς τοῦ πυρὸς χρήσεως ἐπιπολαζούσης ἄνθρωποι χρονικῶς χαλκοῖς τισιν ὀργάνοις κατεσκευασμένοις ἐφειλκύσαντο τοὺς ἀπὸ τῶν μετεώρων φερομένους σπινθήρας, κατὰ τὰς μεσημβρίας ἐναντία τῷ ἡλίῳ τὰ ὄργανα

“catturare” questo fuoco “subalterno” sono la riflessione dei raggi solari (anche questi emanati, come i fulmini, dal perfetto fuoco etereo di cui è costituito il Sole) e l’“accensione” dell’aria, alla quale questo fuoco è mescolato, motivo per cui esso è figlio sia di Zeus (etere) che di Era (aria)⁴⁹, per mezzo dello sfregamento di strumenti che generino attrito. Risulterà ora chiaro come all’interno di tale riflessione non si trova nessun specifico approfondimento sul fulmine, analizzato in termini tecnico-meteorologici, il quale è considerato, insieme ad altri strumenti, esclusivamente nella funzione di mezzo di trasmissione del fuoco agli uomini; tanto meno si considera il lampo, né si riflette sulla durata di questi fenomeni o sul loro esaurimento: al contrario ciò cui è dedicata specifica attenzione sono i meccanismi di *accensione* del fuoco “terreno”⁵⁰.

Data la presenza, nello stesso *interpretamentum* riferito da Eustazio, di tutti gli elementi presenti in quanto proposto nelle opere di Anneo Cornuto ed Eraclito (vd. *supra*), i quali però non sono interamente riportati da entrambi gli esegeti, e considerato che questi ultimi hanno quasi certamente derivato buona parte delle allegoresi di tipo “fisico” da una fonte comune (già frutto di compilazione e chiaramente influenzata dalla concezione stoica), la quale a sua

τιθέντες. ὅθεν οἶμαι δοκεῖ καὶ Προμηθεὺς ἀπ’ οὐρανοῦ διακλέψαι τὸ πῦρ, ἐπειδὴ περ τέχνης προμήθεια τῶν ἀνθρώπων ἐπενόησε τὴν ἐκεῖθεν ἀπόρροϊαν αὐτοῦ (...).

⁴⁹ Vd. Eustath. *ad Il.* 1149, 40-56: αἰνίττεται δὲ καὶ νῦν ὁ μῦθος, καθὰ καὶ ἀλλαχοῦ ἐδηλώθη, τὰ κατὰ τὸ διακονικὸν πῦρ, εἰς ὅπερ ὁ **Ἥφαιστος μεταλαμβάνεται. οὐ πατὴρ μὲν τρόπον τινὰ ὁ κατὰ Δία θερμὸς αἰθήρ, μήτηρ δὲ ἡ εἰς ἅερα λαμβανομένη Ἥρα.** ὅθεν ἔοικε τὴν ἀρχὴν εἰς ἡμᾶς τὸ πῦρ τῆλε πεσεῖν, (...) **εἴτε διὰ τινων πυρεκβόλων ὀργάνων, οἷς ἅηρ μεσολαβῶν ἐκπυροῦται τῷ σφοδρῷ τῆς προστρίψεως,** (...). ὅπως γὰρ ἂν **τις μεταλάβῃ τὸν Ἥφαιστον, Ἥρας εὐρεθήσεται παῖς** (...); An. Corn. *Theol. Graec.* 19, 33, 11-34, 6: ὁ μὲν γὰρ αἰθήρ καὶ τὸ διανγῆς καὶ καθαρὸν πῦρ Ζεὺς ἐστὶ, τὸ δ’ ἐν χρήσει καὶ ἀερομιγῆς Ἥφαιστος, ἀπὸ τοῦ ἡφθαί ὠνομασμένος, **ὅθεν καὶ ἐκ Διὸς καὶ Ἥρας ἔφασαν αὐτὸν γενέσθαι, τινὲς δὲ μόνης τῆς Ἥρας· αἱ γὰρ φλόγες παχυμερέστεραί πως οὔσαι ὥσάν ἐκ μόνου τοῦ ἁέρος διακαιομένου τὴν ὑπόστασιν λαμβάνουσι** (...). Come esempio della significatività riconosciuta in ambito stoico alla riflessione sul rapporto fisico-teologico fra etere igneo e aria, ossia sulla superiorità ontologica dei due elementi rispetto agli altri e, fra questi, del primo, in quanto emanazione diretta del *logos* divino o con esso coincidente, sulla seconda, rappresentato sul piano allegorico dal legame che intercorre nel mito tradizionale fra Zeus ed Era, fratelli e sposi, e dalla supremazia di Zeus su Era e di questi sugli altri dei vd. e.g. *SVF* II fr. 1061; 1064; 1066; 1067; 1074. La medesima riflessione ricorre nel commentario allegorico trasmesso dal ms. Vindobonense e ne costituisce uno dei nuclei interpretativi fondamentali (vd. in particolare *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 517-560, pp. 30, 1-37, 11 Ludwig; sulla natura del commentario e i suoi rapporti con l’opera eustaziana vd. introd. § 5.2).

⁵⁰ Per la segnalazione e discussione degli altri aspetti che distinguono questa versione dall’allegoresi probabilmente risalente all’opera di Demò vd. *supra*. Quanto proposto da Eustazio (vd. *supra* Eustath. *ad Il.* 1149, 40-56; 151, 25-152, 25) è attribuito da Reinhardt a Demò (vd. Reinhardt 1910, 38-39 e cfr. van der Valk 1987, 200 *ad loc.*) esclusivamente in quanto lo studioso, come si è detto (vd. introd. § 5.3.2), ritiene che la fonte compilativa da cui Eustazio ha attinto buona parte degli estratti allegorici di tipo “fisico”, come questi, e nella quale era verosimilmente confluito il materiale già presente nella fonte comune “stoicheggiante” di Cornuto, Eraclito, Ps.-Plutarco e Stobeo (vd. *supra*), fosse da identificarsi nell’opera di Demò (vd. introd. § 5.3.2; Reinhardt 1910, 36-47; 57-58; *passim*). Come è stato mostrato in sede introduttiva (attraverso il rimando all’analisi dei singoli frammenti, vd. introd. § 5.3.2) tale ipotesi, però, non sembra trovare alcun riscontro nel materiale che la tradizione attribuisce a Demò, ed è anzi da esso sconsigliata. Non si può poi escludere che in questo tipo di opera compilativa, frutto di diverse fasi di selezione e contaminazione, siano confluiti, per quanto in forma rimaneggiata, nuclei allegorici originariamente elaborati da Demò o proposti *anche* dall’erudita, come potrebbe essere quello dell’allegoresi meteorologica della caduta di Efesto.

volta risulta essere confluita nel commentario/raccolta di natura allegorica da cui Eustazio ha attinto molti degli estratti allegorici presenti nei *Commentari* (vd. *supra*), risulta altamente probabile che quest'ultima sia la fonte qui impiegata da Eustazio, piuttosto che una selezione del contenuto delle opere di Cornuto ed Eraclito, rimaneggiata e compilata dallo stesso Eustazio o da una fonte intermedia. Ciò è inoltre suggerito dalla presenza nel testo eustaziano di alcuni dettagli che non sono riferiti né da Cornuto né da Eraclito⁵¹.

Una riflessione assente nell'opera di Cornuto, ma riferita tanto da Eraclito⁵² quanto da Eustazio, in relazione all'episodio e alla coincidenza allegorico-metaforica Efesto ~ fuoco riguarda la scelta di Lemno come luogo di atterraggio del dio. Ciò dovrà essere ricondotto alla natura vulcanica dell'isola, dal cui sottosuolo si levano spontanee eruzioni del fuoco in esso celato. È probabile che la fonte utilizzata da Eustazio per tale esegesi non sia l'opera di Eraclito, che pure egli ha certamente impiegato altrove nella composizione dei *Commentari*⁵³, ma piuttosto una fonte comune ad entrambi. Ciò è suggerito dalla menzione, nell'opera eustaziana, di fenomeni, i quali denunciano la natura vulcanica dell'isola di Lemno e sono invocati come giustificazione del suo legame con Efesto ~ fuoco, che Eraclito non nomina, ossia la presenza di sorgenti di acqua calda e l'estrema aridità del luogo, carente di corsi d'acqua⁵⁴.

⁵¹ In particolare la varietà e la definizione degli strumenti con cui è possibile “catturare” il fuoco etereo inviato agli uomini (vd. *supra*).

⁵² Vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 26, 15: Λήμνον δὲ πρῶτον οὐκ ἀλόγως ἐμύθευσε τὴν ὑποδεξαμένην τὸ θεόβλητον πῦρ· ἐνταῦθα γὰρ ἀνίενται γηγενοὺς πυρὸς αὐτόματοι φλόγες.

⁵³ Vd. *supra* van der Valk 1971, CXI.

⁵⁴ Eustazio fa seguire tale *interpretamentum* all'ἀλληγορία (vd. *supra* Eustath. *ad. Il.* 157, 29-34) forse identificabile con l'esegesi di Demò, proponendolo, in contrapposizione a questa, come ἱστορία, ossia esegesi di tipo storico-evemeristico (sulla concezione eustaziana di questa tecnica d'interpretazione, del mito e/o della narrazione poetica, in sé e in relazione all'allegoresi vd. introd. § 2). Nell'esegesi riportata da Eustazio la considerazione sul legame fra le caratteristiche “geologiche” di Lemno e la narrazione mitico-poetica è accompagnata da un parallelo: il mito di Tifone, connesso all'origine dell'Etna. Secondo il mito Zeus scaraventò Tifone sulla Sicilia e nel luogo d'atterraggio del mostro si formò il vulcano Etna. Tifone, che rappresenta il soffio incandescente, sarebbe atterrato su un luogo per lui “naturale”, un'isola vulcanica, formando un cratere da cui scaturiscono fiamme e soffi di fumo (τυφῶνες) bollente: l'Etna. Secondo un'altra esegesi storico-evemeristica (ἢ δὲ ἱστορία καὶ ἄλλως), riferisce Eustazio, il particolare legame di Efesto con Lemno sarebbe dovuto al fatto che la tradizione vuole che i Sinti (abitanti dell'isola) siano stati i primi fabbri della storia, in particolare i primi a creare dardi, e proprio dal fatto di aver inventato la tecnica di forgia delle armi essi hanno derivato il proprio nome (διὰ τὸ σίνεσθαι ἤτοι βλάπτειν). Per ciò gli abitanti di Lemno, come fabbri famosi, avrebbero tributato particolari onori ad Efesto, fabbro divino. Le due esegesi “storiche” dedicate alla caduta di Efesto su Lemno, compreso il parallelo relativo all'episodio di Tifone, potrebbero derivare da una raccolta di *interpretamenta* di questa natura, ossia di esegesi di stampo palefatiano, come il *Περὶ ἀπίστων* trasmesso dal ms. Vat. gr. 305, dove è attribuito ad un certo Eraclito (vd. Pontani 2005a, 8-9). Ad una raccolta come questa potrebbe risalire sia quanto riferito da Eustazio sia ciò che si legge in Eraclito, il quale deve aver impiegato anche una raccolta di esegesi storico-evemeristiche nella composizione delle *Questioni omeriche* (vd. Pontani 2005a, 8; 29). Vd. Eusth. *ad Il.* 157, 35-158, 12: τὸ δὲ ἐν Λήμνῳ κατενεχθῆναι αὐτὸν τῇ μυθικῇ συμβάλλεται πιθανότητι ὡς ἀπὸ ἱστορίας, οὐχ' ὡς τῶν ἀερίων ἐκπυρωμάτων ἐν Λήμνῳ καταπιπτόντων, ἀλλ' ὅτι πῦρ καὶ ἐκεῖ γῆθεν ἀνεδίδότο ποτε αὐτόματον. διόπερ [ἀποκληρωτικῶς] ἔδοξε τῷ μύθῳ αὐτόθι καταρρῖναι τὸν Ἥφαιστον ὡς εἰς τόπον τινὰ συγγενῆ. προσφυῆς γὰρ πάντως τῷ πυρὶ Ἥφαιστῳ τόπος πῦρ τε ἀναβλύζων καὶ ἄλλα

Infine nella versione dell'*interpretamentum* proposta da Tzetze in *Allegoriae Iliadis*⁵⁵ si potrà verosimilmente individuare il frutto della fusione e della rielaborazione di diverse fonti: fra queste si potranno annoverare l'esegesi riferita da Eustazio, forse derivata dall'opera di Demò (vd. *supra*, Eustath. *ad. Il.* 157, 29-34), e gli scritti di Cornuto ed Eraclito. Nell'allegoresi di Tzetze infatti si riconoscono due nuclei: la caduta di Efesto come simbolo della caduta dei fulmini, in quanto materia infuocata che cade dall'alto sulla Terra, e il fulmine come mezzo tramite il quale il fuoco è stato in origine scoperto dagli uomini. Se il primo nucleo, per quanto riportato in forma decisamente sintetica, corrisponde all'esegesi con buona probabilità risalente a Demò (vd. *supra*), il secondo è una delle riflessioni principali dei testi proposti da Cornuto ed Eraclito (vd. *supra*), entrambi, come il σύγγραμμα di Demò, quasi certamente a disposizione di Tzetze e da questi impiegati per la composizione delle *Allegoriae* (vd. introd. § 5.3.1; comm. T 2). Si tratterebbe, nel caso, di una sovrapposizione e contaminazione, operata da Tzetze⁵⁶, di fonti "autoriali", con un'operazione simile a quella da lui realizzata nella composizione dell'allegoresi della forgia dello scudo di Achille ad opera di Efesto (vd. comm. F 6, § 3).

σημεῖα ἔχων θερμότητος, οἷον τὴν τῶν ἐκεῖ θερμῶν ὑδάτων ἀνάδοσιν, τὸ ψιλὸν τῆς γῆς, τὴν πενίαν τῆς πιότητος. διὸ οὐδὲ λασία ἐστὶν ἡ νῆσος ὕλαις ὀρειναῖς. οὕτω καὶ τὸν Τυφῶνα (...). ἡ δὲ ἱστορία καὶ ἄλλως προσοικειοῖ τῷ Ἡφαίστῳ τὴν Λήμνον, οὐ μόνον διὰ τοὺς ἐν αὐτῇ γῆθεν ἀναβαίνοντας κρατῆρας τοῦ πυρός, ὡς εἴρηται, ἀλλὰ καὶ διότι χαλκεῖς ἄνδρας ἠνεγκέ ποτε ἡ νῆσος, οἱ πρῶτοι χαλκευσάμενοι βέλη διὰ τοῦτο Σίντιες ἐπεκλήθησαν διὰ τὸ σίνεσθαι ἥτοι βλάπτειν τῇ εὐρέσει τῶν ὀπλῶν. οἱ τοιοῦτοι καὶ ἄφαρ κομίσασθαι λέγονται τὸν Ἡφαιστον πεσόντα. δηλοῖ δὲ ὁ λόγος, ὡς, εἰ καὶ ἀλλαχόθι τοιαῦτά εἰσι πυρά, ὅμως οἱ Λήμνιοι ὠκείωνται τῷ Ἡφαίστῳ μάλιστα καὶ διὰ τὴν χαλκευτικὴν τέχνην (...).

⁵⁵ vd. Tz. *Alleg. Il.* 1, 330-333; 341-344:

βλέπε πῶς παίζων Ὅμηρος σπουδαῖα περιπλέκει
θέλων καὶ περὶ ρίψεως τῶν κεραυνῶν συγγράφειν
ἐξ ὧν τὸ πῦρ ἐφεύρηται τοῖς πρότερον ἀνθρώποις
 ἐν Λήμνῳ (...)
 τέως βλέπε τὸν Ὅμηρον πῶς παίζων καὶ σπουδάζει.
θέλων γάρ περὶ ρίψεως τῶν κεραυνῶν συγγράφειν
πῶς ὃν τὸ πῦρ ἀνωφερὲς κάτω πρὸς γῆν ἐκρέει,
φέρει, τὸ πῦρ, τὸν Ἡφαιστον.

Sulla concezione tzetiana del mito nella narrazione omerica, come intrattenimento (παίζειν), finalizzato a rendere ai giovani meno faticoso e pedante l'insegnamento del poeta, celato per mezzo dell'allegoria vd. in appendice, § 3 Cesaretti 1991, 135-138; 153-155; 167.

⁵⁶ Sulle modalità di trattamento delle fonti, in particolare di quelle autoriali, e la loro connessione con le tecniche autopromozionali messe in campo da Tzetze vd. comm. T 2 e appendice.

F 2

Il frammento è trasmesso da Eustazio nei *Commentari all'Iliade*¹. Per il testo ci si è basati su quanto si legge nel ms. L², così detto “autografo” di Eustazio³, e sull'edizione di van der Valk (1971-1987).

Il passo eustaziano in cui è citata l'esegesi di Demò si riferisce ad *Il.* 8, 383. Di per sé l'*interpretamentum* è dedicato all'epiteto μέγας, impiegato dal poeta come attributo di Crono in un'unica formula (Ἡρῆ πρέσβα θεά, θυγάτηρ μεγάλοιο Κρόνοιο), la quale occupa un'intero verso reiterato quattro volte nel corso dell'*Iliade* (oltre al passo in questione, *Il.* 5, 721; 14, 194; 14, 243): a tale ricorrenza si riferisce verosimilmente Eustazio con l'avverbio συνήθως, “secondo l'uso (*scil.* del poeta)”. È pertanto decisamente probabile che l'esegesi di Demò si riferisse in generale all'impiego omerico dell'aggettivo μέγας riferito a Crono e non specificamente ad *Il.* 8, 383.

Eustazio osserva come il poeta in *Il.* 8, 383 attribuisca *anche* a Crono l'epiteto μέγας, secondo il suo uso (vd. *supra*) nella formula Ἡρῆ πρέσβα θεά, θυγάτηρ μεγάλοιο Κρόνοιο. L'autore dei *Commentari* prosegue rilevando il fatto che anche Zeus nei poemi è definito μέγας *allo stesso modo* nelle espressioni Διὸς μεγάλοιο ἔκητι⁴ e τί νυ μήση μέγαλε Ζεῦ⁵ e conclude

¹ Per la figura e il contesto storico-culturale in cui Eustazio svolse la propria attività didattico-filologica, in particolare per le fasi di realizzazione dei *Commentari* e per i rapporti fra l'opera eustaziana e il materiale allegorico di Demò vd. introd. §§ 5.3.1-5.3.2.

² Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 59. 2-3. Il ms. membranaceo del XII sec., principale testimone dei *Commentari all'Iliade* (vd. *infra*), è composto da due tomi (nel primo è vergato il testo delle *Parekbolai* ai canti 1-9 [seguito nelle ultime pagine dal testo della *Batracomiomachia* vergato da una mano del XIV sec.], nel secondo di quelle ai canti 10-24). Per una dettagliata descrizione fisica del ms. vd. van der Valk 1971, IX-XII; Formentin 1983, 23-24; in particolare sulla disposizione e la qualità grafica del testo principale e delle note marginali vd. van der Valk 1971, XII-XXXI; Formentin 1983, 23-24; 44.

³ L'autografia di questo ed altri mss. di opere eustaziane (ossia i due testimoni principali dei *Commentari all'Odissea*, M e P [per i quali vd. comm. F 7], e il ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 448 [siglato M nell'edizione Adler], testimone della *Suda*, per il quale vd. comm. T 1) è stata ipotizzata a partire dalla testimonianza sull'autografia del ms. M dei *Commentari all'Odissea*, fornita dal cardinale Bessarione nella nota di possesso da lui vergata in latino (f. IV) e greco (margine superiore del f. 1) sul ms. in questione. La natura autografa degli altri mss. sopra citati è stata poi desunta, a partire da M, sulla base di puntuali indagini paleografiche (vd. in particolare Formentin 1983). Anche se ad oggi sono stati individuati possibili indizi di mani differenti, seppur nella riproduzione della medesima scrittura, soprattutto per quanto riguarda i due mss. dei *Commentari all'Odissea* (vd. comm. F 7), sembra rappresentare un dato assodato che il testo di tali mss., compreso il nostro L, sia stato vergato se non dallo stesso Eustazio, almeno sotto la sua diretta e stretta supervisione (tale riflessione vale sia per il testo principale sia per le note marginali). Sulla questione dell'autografia di questi mss. eustaziani vd. Peppink 1933; Formentin 1983; Cullhed 2012; Cullhed 2014b, 6; 93-98.

⁴ La formula non compare in questa forma nel testo omerico a noi noto. Eustazio potrebbe aver sovrapposto la ricorrente espressione Διὸς μεγάλοιο alla clausola di *Od.* 20, 42 Διὸς τε σέθεν τε ἔκητι; è altresì possibile che la pericope Διὸς μεγάλοιο ἔκητι occorresse nel testo di Omero a sua disposizione (vd. Ludwig 1912-1914, 9).

riferendo che anche Demò “attribuisce” la grandezza (τὸ μεγαλεῖον) a Crono sulla base delle dimensioni del pianeta (di Κρόνος)⁶ (εἰ καὶ ἡ Δημῷ τῷ Κρόνῳ τὸ μεγαλεῖον ἀποκληροῖ διὰ τὸ τοῦ ἀστέρος μέγεθος), ossia Saturno (vd. *infra*).

L’esegesi qui citata sotto l’auctoritas di Demò era già stata riferita da Eustazio nell’interpretazione della formula Διὸς μεγάλου ἐνιαυτοί, “anni del grande Zeus” in *Il.* 2, 134:

Eustath. *ad Il.* 191, 15-16: Διὸς δὲ μεγάλου ἐνιαυτοὶ ἀντὶ τοῦ ἡλίου· μέτρον γὰρ κινήσεως ἡλιακῆς ὁ χρόνος ἐστίν. εἰ δέ που καὶ Κρόνος μέγας εὔρηται λεγόμενος, εὐρίσκεται δὲ οἰκεῖον καὶ ἐκεῖ διὰ τὸ τοῦ ἀστέρος πολὺ μέγεθος.

Con l’espressione μέγας Ζεύς il poeta avrebbe qui inteso riferirsi metaforicamente al Sole: il tempo infatti è l’unità di misura del moto solare. Si osserva poi che, se in altri luoghi del poema *anche* Crono è detto μέγας, tale attributo anche in quel caso è assegnato dal poeta in modo appropriato, in quanto connesso alle grandi dimensioni del pianeta. Sembra pacifico che, come già rilevato da van der Valk⁷, quest’ultima sia la medesima riflessione proposta nel nostro frammento e che, come quella, la si possa considerare riformulazione di quanto, con ogni probabilità, Eustazio attingeva direttamente dall’opera di Demò (vd. introd. § 5.3.1).

Per quanto riguarda invece l’associazione metaforico-allegorica Zeus ~ Sole e la riflessione sull’anno come unità di tempo scandita dal moto solare andrà *in primis* rilevato come essa si trovi anche in uno scolio esegetico riferito allo stesso verso cui è dedicata l’esegesi riportata da Eustazio: vd. *Sch. ex. Il.* 2, 134c: Διὸς μεγάλου: τοῦ ἡλίου ἢ τοῦ διερχομένου χρόνου (“del grande Zeus: cioè del Sole ovvero del tempo che passa”). Sulla medesima associazione si basa l’allegoresi del banchetto, della durata di 12 giorni, di Zeus presso gli Etiopi, dove il dio ha condotto anche gli altri dei (vd. *Il.* 1, 424-425; 493-495), come rappresentazione simbolica del moto zodiacale del Sole (~ Zeus), lungo 12 mesi, inserita nel commentario trasmesso dal ms. Vindobonense (vd. introd. § 5.2). Si tratta forse di uno dei pochi nuclei allegorici *confluiti*

⁵ L’espressione così com’è riferita da Eustazio non occorre nel testo omerico a nostra disposizione e non potrebbe nemmeno entrare in un esametro (cfr. Ludwig 1912-1914, 8-9). La forma richiesta dal metro sarebbe: τί νυ μήσεαι, ὃ μέγαλε Ζεῦ; anche questa non attestata nei poemi. L’emistichio compare però in chiusura dell’ultimo esametro di un oracolo delfico (vd. Parke-Wormell 406), citato da uno scolio D (vd. *Sch. D Il.* 5, 64). Secondo lo scolio il responso sarebbe stato pronunciato dalla Pizia come risposta alle domande di Menelao e Paride, entrambi recatisi contemporaneamente a Delfi per conoscere gli eventi futuri: il primo in relazione all’eventuale nascita dei propri figli e il secondo in merito al rapimento di Elena. Lo stesso *interpretamentum* è riferito anche da uno scolio esegetico (vd. *Sch. ex. Il.* 5, 64d): anche qui è citato il responso oracolare, ma la clausola che ci interessa si presenta nella variante τί νυ μήσεαι, ὃ μάκαρ ὃ Ζεῦ. È possibile che alla mente di Eustazio, che citava a memoria occorrenze omeriche della formula μέγας Ζεύς, fosse presente quanto si legge nell’oracolo esametrico citato nello scolio D, ossia in una delle fonti di letteratura secondaria su Omero più frequentate dall’autore dei *Commentari* (sul frequente impiego del *corpus* degli scolî D da parte di Eustazio vd. van der Valk 1971, LXIII).

⁶ L’associazione allegorica fra una divinità e il pianeta omonimo ricorre in altri frammenti di Demò: vd. F 4 (Ares ~ pianeta Marte), F 7 (Ares ~ pianeta Marte, Afrodite ~ pianeta Venere). Cfr. inoltre F 3, che potrebbe presupporre nuovamente l’identificazione allegorica Κρόνος ~ pianeta Saturno, e l’abbinamento Apollo ~ Sole in F 8.

⁷ Vd. van der Valk 1971, 293 *ad loc.*

nel commentario effettivamente molto vicini, in termini di metodo esegetico e contenuti, a quanto si legge nei frammenti di Demò: vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 493-495, p. 26, 10-11 Ludwig: ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐκ τοῦ δωδεκάτη γένετ' ἡώς, καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἴσαν θεοὶ αἰὲν ἐόντες πάντες ἅμα, Ζεὺς δ' ἦρχε : μετὰ γὰρ τὴν δωδεκάμηνον ἡγουν τὴν διέλευσιν τῶν δώδεκα ζωδίων, καθ' ἣν ὁ ἥλιος διέρχεται αὐτά (...). La definizione dell'anno (ἐνιαυτός) come l'unità di tempo compresa fra due successivi ritorni del Sole nel medesimo punto nel suo moto lungo l'eclittica (ὁ ζωδιακὸς κύκλος⁸) ricorre negli scritti astronomico-matematici, in particolare in quelli composti con una finalità primariamente didattico-divulgativa, come prima introduzione alla materia⁹.

L'*interpretamentum* che nel nostro frammento Eustazio attribuisce esplicitamente a Demò collega l'impiego omerico dell'aggettivo μέγας, come epiteto di Crono, alle grandi dimensioni del pianeta omonimo, Saturno (τὸ τοῦ ἀστέρος μέγεθος). La reale dimensione degli astri, e specialmente dei pianeti, era un problema particolarmente sentito nell'ambito degli studi scientifici, affrontato già dagli scieziati-filosofi di età arcaica e fra i primi trattati dalla "nuova" scienza astronomico-matematica¹⁰. In quest'ambito si riscontra la consapevolezza che le dimensioni reali delle stelle fisse e dei sette pianeti (vd. *infra*), fra i quali erano annoverati anche il Sole e la Luna, fosse enormemente maggiore di quella che percepisce l'esservatore dalla Terra. Tale acquisizione è attestata a partire da Aristotele, il quale la presenta come nozione ormai consolidata e condivisa negli studi specialistici astronomico-matematici suoi contemporanei¹¹. L'idea che Demò possa aver considerato l'epiteto omerico come una sottesa allusione alle grandi dimensioni del pianeta Saturno, magari impiegando il dettato poetico come spunto per una riflessione su un importante concetto della disciplina astronomica, come le effettive dimensioni degli astri, è perfettamente coerente con quanto emerge dagli altri frammenti certi.

Non andrà però trascurato il fatto che il contesto in cui l'esegesi si presenta nel testo eustaziano è quello di una riflessione *comparativa* fra l'attribuzione del medesimo epiteto μέγας a Zeus e *anche* a Crono. Ciò emerge chiaramente tanto nel nostro frammento quanto nel passo dei *Commentari* sopra riportato (Eustath. *ad Il.* 191, 15-16). Se si analizza il

⁸ Per la definizione dei concetti di eclittica e fascia zodiacale, entrambi esprimibili nella formula ὁ ζωδιακὸς κύκλος vd. la specifica trattazione ad essi dedicata in comm. F 6, §§ 1.2.2.

⁹ Vd. e.g. Gem. 1, 7: ὁ δὲ ἥλιος ἐνιαυτῷ διαπορεύεται τὸν ζωδιακὸν κύκλον: ἔστι γὰρ ἐνιαύσιος χρόνος, ἐν ᾧ ὁ ἥλιος περιπορεύεται τὸν ζωδιακὸν κύκλον καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ σημείου ἐπὶ τὸ αὐτὸ σημεῖον ἀποκαθίσταται. ὁ δὲ χρόνος οὗτός ἐστι τξε' δ' (365 giorni e 1/4); Achil. Astr. p. 25, 16-18 Di Maria ὁ δὲ τῆς σελήνης περιέρχεται ἀπὸ ζωδίου ἐπὶ ζώδιον κατὰ μῆνα ἕκαστον, ὁ δὲ ἥλιος ἐν τξε' ἡμέραις καὶ λεπτῷ, ὃς δὲ χρόνος καλεῖται ἐνιαυτός ἡλιακός.

¹⁰ Vd. e.g. il fr. 22 B 3 D.-K. di Eraclito, secondo il quale la grandezza del Sole sarebbe stata pari a quella di un piede umano: sulla questione cfr. Heath Thomas 1959, 61.

¹¹ Vd. Arist. *Meteor.* 339b 32-36: τὰ νῦν δεικνύμενα διὰ τῶν μαθημάτων ἱκανῶς (...)· λίαν γὰρ ἀπλοῦν τὸ νομίζειν μικρὸν τοῖς μεγέθεσιν εἶναι τῶν φερομένων ἕκαστον, ὅτι φαίνεται θεωροῦσιν ἐντεῦθεν ἡμῖν οὕτως. Aristotele riferisce come gli astronomi abbiano dimostrato che sarebbe troppo semplicistico considerare i corpi della traslazione superiore (*scil.* etere su cui vedi comm. F 6, § 1.1 e cfr. comm. F 1 e F 5) piccoli come appaiono a chi li osserva dalla Terra; vd. anche *infra*.

trattamento omerico dell'aggettivo μέγας con specifico riferimento alle divinità¹² nell'accezione di "potente/forte/violento/importante", il primo dato che emerge è che il dio cui l'epiteto è attribuito il maggior numero di volte è di gran lunga Zeus¹³: ciò naturalmente è perfettamente in linea con il ruolo di comando e supremazia sulle divinità olimpiche che il Cronide ricopre sia nel mito tradizionale sia nella narrazione omerica. Per quanto riguarda le altre divinità, oltre a Crono, l'aggettivo è usato da Omero in riferimento a Poseidone, Apollo e al dio-fiume Scamandro. Solo in riferimento a Zeus e Crono però μέγας viene usato come aggettivo legato direttamente al nome proprio della divinità, mentre per Poseidone (vd. *Il.* 8, 200), Apollo (vd. *Il.* 5, 433-434; 16, 531; 19, 410) e lo Scamandro (vd. *Il.* 21, 248) è usata l'apposizione, uguale nei tre casi, θεὸς μέγας o μέγας θεός. Pertanto Crono è l'unica divinità, oltre a Zeus, cui il poeta associa *tout court* l'epiteto μέγας, ma esclusivamente in una singola formula, per quanto reiterata quattro volte (vd. *supra*): gli *interpretamenta* eustaziani sembrerebbero finalizzati alla spiegazione della "concessione" di μέγας, aggettivo strettamente connesso alla supremazia di Zeus, *anche* a Crono, in quanto evidentemente percepita come caso straordinario¹⁴.

Va inoltre tenuto presente che in entrambi i contesti fin qui presi in esame si fa riferimento al fatto che l'origine dell'associazione fra μέγας e le due divinità sia *della stessa natura*, cioè, nel caso specifico, evidentemente basata su una riflessione astronomica relativa ai corpi celesti, che sarebbero rappresentati sul piano metaforico-allegorico rispettivamente da Zeus e Crono. Ciò è palese nel passo eustaziano sopra riportato, ma emerge con una certa evidenza anche nel nostro frammento (**καὶ** Ζεὺς δὲ **οὔτω** μέγας). Ciò non prova necessariamente che dell'esegesi originaria di Demò dovesse far parte anche la riflessione sul "grande Zeus" come simbolo del Sole, in connessione al suo moto annuale lungo l'eclittica (vd. *infra*), ma sembra per lo meno suggerire con una certa coerenza che già la riflessione dell'erudita riconducesse ad una sottesa comparazione di natura astronomica il carattere *eccezionale*, sul piano poetico-narrativo, dell'impiego omerico dell'epiteto μέγας in riferimento a Crono, a fronte della sua *normale* e frequente attribuzione a Zeus (vd. *supra*). Proprio tale eccezionalità sembrerebbe costituire lo spunto di partenza dell'esegesi di Demò, per riconoscere nella formula omerica un'allusione al pianeta Saturno e ad alcune sue caratteristiche che lo distinguono da altri astri, in particolare da quelli cui può essere associato sul piano allegorico Zeus (vd. *infra*)¹⁵.

¹² Vd. Ebeling 1885, 1029-1030; *Lfgre* 1993, 71.

¹³ La forma più diffusa è la formula al genitivo Διὸς μέγαλοιο (vd. *e.g.* *Il.* 5, 907; 6, 312; 14, 417; *Od.* 4, 27; 11, 255), ma ci sono anche occorrenze al nominativo μέγας Ζεύς (vd. *e.g.* *Il.* 18, 292) e, coll'aggettivo al superlativo, diverse occorrenze al vocativo Ζεῦ μέγιστε (vd. *e.g.* *Il.* 2, 412; 3, 276; 3, 298; 7, 202).

¹⁴ La significatività attribuita a μέγας in queste esegesi dipenderà forse anche dal fatto che l'epiteto è, insieme all'aggettivo ἀγκυλομήτης (cui si riferisce F 3), l'unico associato a Crono nei poemi: vd. *Lfgre* 1991, 1550.

¹⁵ Naturalmente lo scopo con cui Eustazio riferisce l'esegesi di Demò è prettamente esegetico, ma l'intento con cui essa era stata elaborata o proposta dall'erudita, certo a partire da una riflessione di natura esegetico-letteraria, potrebbe essere stato essenzialmente didattico-argomentativo, in analogia a quanto sembra potersi evincere negli altri frammenti trasmessi sotto il suo nome (vd. introd. § 5.1).

D'altra parte non si può nemmeno escludere che anche la riflessione sugli "anni del grande Zeus" (Διὸς μεγάλου ἐνιαυτοὶ vd. *supra*) facesse parte dell'originaria comparazione di Demò, la quale si sarebbe, nel caso, giocata fra Zeus ~ Sole e Crono ~ Saturno (vd. *infra*). Ciò potrebbe essere suggerito sia dalla forma estesa in cui l'osservazione è riportata da Eustazio, che parrebbe indicare la sua derivazione da una fonte diversa rispetto allo scolio esegetico, molto più sintetico (vd. *supra* Sch. ex. Il. 2, 134c¹⁶), sia dal fatto che essa è riproposta da Eustazio nei *Commentari all'Odissea*, all'interno di un'ulteriore riformulazione della riflessione comparativo-astronomica riportata nel nostro frammento e in Eustath. *ad Il.* 191, 15-16 (vd. *supra*):

Eustath. *ad Od.* 1384, 43-46: ἰστέον δὲ ὅτι διὰ τὸ ὡς ἐρρέθη ὑπεροχικὸν τοῦ Διὸς (...) μέγαν ὁ ποιητὴς αὐτὸν λέγει ὡς ἐν τῷ, Διὸς μεγάλου ἐνιαυτοὶ, καὶ, Διὸς μέγαλοιο ἔκητι, εἰ καὶ κατ' ἄλλον λόγον μείζων ὁ Κρόνος κατὰ τὴν αὐτοῦ ὅς φασι σφαῖραν.

Il fatto che i due *interpretamenta* (Zeus e Crono), entrambi di natura astronomica, vengano più volte citati dall'autore dei *Commentari* all'interno di una riflessione unitaria ed organica rende decisamente molto probabile che egli derivasse i contenuti di tale riflessione da un'unica fonte. Questa ulteriore riformulazione dell'esegesi è inserita nei *Commentari all'Odissea* all'interno di una riflessione sulla supremazia di Zeus (τὸ ὑπεροχικὸν τοῦ Διὸς). Qui sono significativamente riportati gli stessi esempi della formula Ζεὺς μέγας invocati rispettivamente nel nostro frammento (Διὸς μέγαλοιο ἔκητι, vd. *supra*) e in Eustath. *ad Il.* 191, 15-16 (Διὸς μεγάλου ἐνιαυτοὶ, vd. *supra*), come prova della superiorità che il poeta riconoscerebbe al dio e si osserva che se *anche* Crono è definito "più grande" (μείζων) in altri passi dei poemi (κατ' ἄλλον λόγον)¹⁷ ciò avviene in riferimento alla sua così detta *sfera* (κατὰ τὴν αὐτοῦ ὅς φασι σφαῖραν).

In quest'ultimo passo eustaziano emergono due riferimenti che molto difficilmente si potranno imputare ad un'originale riflessione eustaziana e che potrebbero rivelare dettagli dell'esegesi di Demò non specificati nel nostro frammento. *In primis* va osservato come qui si dica che il poeta definisce Crono "più grande" (μείζων) di Zeus: tale osservazione conferma ulteriormente la natura comparativa dell'esegesi e, considerato che nel dettato dei poemi Crono è semplicemente definito μέγας e non μείζων rispetto a Zeus, non potrà che derivare da una riflessione, come quella riferita dal nostro frammento e in Eustath. *ad Il.* 191, 15-16, in cui l'*eccezionale* (vd. *supra*) abbinamento dell'epiteto μέγας, normalmente associato a Zeus, *anche* a Crono (εἰ καὶ [...] μείζων ὁ Κρόνος) era interpretato come allusione del poeta ad una

¹⁶ Laddove anche la riflessione sul "grande Zeus", simbolo del Sole, e sul moto solare come unità di misura del tempo (anno) avesse fatto parte dell'*interpretamentum* originario di Demò, la sua presenza, in forma estremamente sintetica, nello scolio esegetico potrebbe risalire in ultima battuta sia ad una fonte comune sia alla stessa opera di Demò, che sappiamo essere fra le fonti confluite nel *corpus* degli scolii esegetici (vd. F 5a).

¹⁷ L'espressione potrebbe essere intesa anche nel senso di "secondo un altro ragionamento": in questo caso essa si riferirebbe verosimilmente alla natura allegorica dell'associazione fra l'epiteto μέγας di Crono e le dimensioni della sfera del pianeta (vd. *infra*).

comparazione “di maggioranza” del pianeta Saturno rispetto all’astro associato a Zeus. Inoltre qui si osserva come la ragione di questa superiorità vada ricondotta (allegoricamente) alle maggiori dimensioni della *sfera* di Crono. Tale riferimento non può che essere alla sfera del pianeta Saturno (vd. *infra*): ciò presuppone l’associazione Crono ~ Saturno già presente nell’allegoresi esplicitamente attribuita a Demò e, come questa, riconduce l’epiteto omerico μέγας ad una caratteristica del pianeta.

Data la scarsa familiarità con nozioni e riflessioni di natura tecnico-astronomica mostrata altrove da Eustazio (vd. in particolare comm. F 7), sembra potersi escludere che il collegamento qui proposto fra la maggiore grandezza di Crono e la sfera del pianeta omonimo (Saturno) sia il frutto di un’estemporanea elaborazione eustaziana. In questa direzione sembra spingere anche la formula con cui Eustazio introduce il riferimento alla sfera: τὴν αὐτοῦ ὅς φασι σφαῖραν, quella che (gli specialisti?) chiamano sua (*scil.* del pianeta) sfera. Data la stringente somiglianza fra il nostro frammento e i due passi eustaziani fin qui analizzati (Eustath. *ad Il.* 191, 15-16 e *ad Od.* 1384, 43-46) e considerato che la riflessione su nozioni tecnico-astronomiche specialistiche è uno dei tratti più peculiari del materiale allegorico che la tradizione restituisce sotto l’*auctoritas* di Demò, l’ipotesi più probabile sembra essere che in quest’ultimo estratto eustaziano (Eustath. *ad Od.* 1384, 43-46) si legga un’altra riformulazione dell’esegesi originaria di Demò, che con ogni probabilità Eustazio attingeva direttamente dallo scritto dell’erudita (vd. introd. § 5.3.1).

Il riferimento alle dimensioni della sfera del pianeta Saturno, inoltre, si adatta alla riflessione di natura comparativa su cui sembrerebbe essersi basata l’esegesi di Demò (vd. *supra*) decisamente meglio della menzione della grandezza del pianeta *tout court* (τὸ τοῦ ἀστέρος μέγεθος/τὸ τοῦ ἀστέρος πολὺ μέγεθος), che si legge nel nostro frammento e in Eustath. *ad Il.* 191, 15-16. Infatti, se, come già notato (vd. *supra*), una considerazione sulle grandi dimensioni di un pianeta si accorda con le osservazioni e le nozioni elaborate e condivise all’interno di quella tradizione astronomico-specialistica alla quale Demò risulta essersi riferita, anche puntualmente, in buona parte del materiale allegorico ascritte dalla tradizione (vd. introd. §§ 5.1, 5.4; comm. F 4; F 5; F 6, § 1.2; F 7; F 8; cfr. anche comm. F 1* e F 4*), tale riflessione non avrebbe alcun fondamento tecnico se inserita in una comparazione fra Saturno e un altro astro (vd. *infra*).

La consapevolezza, maturata in ambito specialistico, che le reali dimensioni degli astri siano enormemente maggiori di quelle percepibili da chi li osserva dalla Terra (vd. *supra*) si fonda infatti sull’individuazione della relazione fra la distanza che separa un corpo dalla vista umana e le dimensioni via via più piccole che dello stesso questa percepisce: ossia la prospettiva¹⁸. Dal momento che la distanza fra i corpi celesti e la Terra poteva essere ricostruita su base geometrico-deduttiva solo in termini relativi, ma non assoluti (vd. *infra*),

¹⁸ Vd. *supra* Arist. *Meteor.* 339b 32-36. Cfr. anche Russo 2003, 118-119 con segnalazione di altre testimonianze.

nemmeno era possibile tentare un calcolo delle effettive dimensioni di questi in proporzione alle loro rispettive distanze. Impossibile risultava inoltre tentare una ricostruzione delle loro dimensioni relative, gli uni rispetto agli altri, in quanto ciò che appare all'osservatore dipende appunto dalla distanza, che non si conosce¹⁹. Esulano da tale ragionamento solo il Sole e la Luna: le loro particolari congiunture con la Terra, eclissi e quadrature, e l'impiego delle acquisizioni della scienza ottica combinate alla geometria, applicata allo studio degli astri inseriti nel modello della sfera celeste, hanno infatti reso possibili riflessioni e deduzioni di natura geometrica sulle dimensioni e le distanze di Terra, Sole e Luna, sia relative²⁰ che assolute²¹.

¹⁹ Per i tentativi di definizione del rapporto matematico vigente fra le misure *apparenti*, e come tali considerate, del raggio di alcune stelle fisse e del Sole, nonché di Venere, che la tradizione attribuisce a Ipparco vd. Toomer 1974, 219; Neugebauer 1975, 291-292.

²⁰ Aristotele riferisce come acquisizioni elaborate e condivise dalla scienza astronomica dei suoi tempi che il Sole è più grande della Terra, come provato dal fatto che l'ombra da questa proiettata (la così detta notte) è a forma di cono e la Terra non ostacola il propagarsi dei raggi solari, che infatti illuminano tutti gli astri; che la distanza fra la Terra e le stelle fisse è di gran lunga maggiore di quella che separa la Terra dal Sole; che la distanza fra la Terra e il Sole è maggiore di quella fra la Terra e la Luna: vd. Arist. *Meteor.* 345b 1-9: εἰ καθάπερ δέικνυται νῦν ἐν τοῖς περὶ ἀστρολογίαν θεωρήμασιν, τὸ τοῦ ἡλίου μέγεθος μείζον ἐστὶν ἢ τὸ τῆς γῆς καὶ τὸ διάστημα πολλαπλασίως μείζον τὸ τῶν ἄστρον πρὸς τὴν γῆν ἢ τὸ τοῦ ἡλίου, καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου πρὸς τὴν γῆν ἢ τὸ τῆς σελήνης, οὐκ ἂν πόρρω που τῆς γῆς ὁ κῶνος ὁ ἀπὸ τοῦ ἡλίου συμβάλλοι τὰς ἀκτῖνας, οὐδ' ἂν ἡ σκιά πρὸς τοῖς ἄστροις εἴη τῆς γῆς, ἢ καλουμένη νύξ· ἀλλ' ἀνάγκη πάντα τὸν ἥλιον τὰ ἄστρα περιορᾶν, καὶ μηδὲν τὴν γῆν ἀντιφράττειν αὐτῶν. La stessa deduzione delle maggiori dimensioni del Sole rispetto alla Terra dalla forma conoidale dell'ombra che la Terra proietta, intercettata dai raggi solari, risulta riproposta anche dagli stoici, seppur all'interno di una riflessione di natura teologico-cosmologica (vd. [in introd. § 4, n. 135] D.L. 7, 144-155 = *SVF* II fr. 650-651 = Posid. fr. 261a; 262-266 Theiler: ἥλιον εἰλικρινὲς πῦρ [...] πῦρ μὲν οὖν εἶναι, ὅτι τὰ πρὸς πάντα ποιεῖ· μείζω δὲ τῆς γῆς τῷ πᾶσαν ὑπ' αὐτοῦ φωτίζεσθαι, ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν. καὶ τὸ τὴν γῆν δὲ κωνοειδῇ σκιᾷ ἀποτελεῖν τὸ μείζονα εἶναι σημαίνει [...]); essa compare inoltre all'interno di un *interpretamentum* della formula omerica *θοῇ νύξ* (vd. e.g. *Il.* 10, 394), riferito da uno scolio esegetico e da Eustazio (il quale attinge probabilmente dallo scolio stesso [cfr. Erbse 1974, 84, *ad* 67-70; van der Valk 1979, 97 *ad loc.*], che forse leggeva in una forma *uberior* rispetto a quella a noi nota [cfr. comm. F 5]), che riconduce l'aggettivo *θοός*, come sinonimo di *ῥᾶς*, alla forma appuntita della notte, cioè dell'ombra conoidale proiettata dalla Terra (vd. *supra*), la quale dimostra che il Sole è più grande della Terra: vd. *Sch. ex. Il.* 10, 394b: (...) ἢ ὅτι ὄξεϊα καὶ κωνοειδὴς ἐστὶ διὰ τὴν σκιά τῆς γῆς. θοὸν δὲ τὸ ῥᾶς. δέικνυται δὲ διὰ τούτου ὅτι ὁ ἥλιος τῆς γῆς μείζων ἐστίν· οὐ δύναται γάρ ἡ σκιά κωνοειδὴς εἶναι, μὴ τοῦ περιφωτίζοντος μείζονος ὄντος; Eustath., *ad Il.* 814, 15-19: ὅτι θοὴν ὁ ποιητὴς νύκτα (...) τὴν κωνοειδῇ καὶ εἰς θοὸν, ὅπερ ἐστὶν εἰς ὄξύ, λήγουσαν. ἐπεὶ γάρ, φασίν, ὁ φωτίζων ἥλιος μείζων ἐστὶ τῆς φωτιζομένης γῆς, κωνοειδὴς γίνεται ἢ αὐτόθεν σκιά, ὃ ἐστὶν ἡ νύξ, καθόλου γάρ, εἰ τὸ φωτίζον μείζον τοῦ φωτιζομένου, κωνοειδὴς ἀποτελεῖται σκιά, ὥσπερ ἐὰν ἀνάπαλιν, καλαθοειδὴς, ἐὰν δὲ ἄμφω ἴσα, κυλινδροειδὴς. L'esegesi è stata attribuita a Cratete (vd. fr. 28a-b M. ~ fr. 11 B.) in quanto seguita, nel testo eustaziano, da un'altra *diversa* interpretazione che l'autore dei *Commentari* cita sotto l'*auctoritas* del filologo pergameno. Si tratta però chiaramente di una riflessione distinta, seppur anch'essa connessa ad un'osservazione di natura astronomica (ἡ τοιαύτη φιλοσοφία), e come tale presentata da Eustazio (vd. Eustath., *ad Il.* 814, 20: ὁ δὲ γε Κράτης καὶ ἐν τῇ τοιαύτῃ φιλοσοφίᾳ): l'esegesi di Cratete infatti spiega l'aggettivo *θοός*, nell'accezione di "veloce", in connessione appunto alla *velocità* della notte pari a quella del Sole. Sulla tendenza "ipercratetea" di Mette cfr. Savio 2017, 269-271; più prudente in merito all'attribuzione si mostra invece la Broggiato (2001, 156).

²¹ Sui tentativi di una effettiva quantificazione delle distanze e grandezze di Terra, Sole e Luna sulla base della costruzione di modelli geometrici finalizzati al calcolo matematico di quantità fisiche vd.

Se, per le ragioni appena enunciate, non sono attestate nei lavori degli specialisti considerazioni sulle rispettive dimensioni degli astri, fatta eccezione per il Sole e la Luna (vd. *supra*), la ricostruzione e la presentazione delle dimensioni, e dell'ordine ad esse connesso, delle *sfere* di pertinenza (σφαῖραι) dei pianeti, cioè le sfere in cui sono iscritte le loro rispettive orbite zodiacali (κύκλοι), costituisce invece una riflessione fondamentale della disciplina astronomico-matematica e ad essa sono perciò dedicate specifiche sezioni nelle opere manualistiche prodotte dagli specialisti della materia.

A prescindere dai diversi modelli elaborati per ricondurre le anomalie registrabili nel moto zodiacale dei pianeti alla combinazione di moti circolari uniformi (vd. comm. F 4), nella tradizione degli studi astronomici risulta condiviso un modello di base, in cui l'universo appare composto da ideali sfere concentriche, ciascuna delle quali pertiene ad uno dei sette pianeti, fra i quali sono annoverati anche il Sole²² e la Luna, ossia comprende l'“orbita” (κύκλος) che ognuno di questi percorre nel proprio moto di rivoluzione in senso contrario a quello del moto giornaliero dell'universo/sfera delle stelle fisse (vd. introd. § 4, nn. 137 e 139), rimanendo all'interno della fascia zodiacale²³. Tali sfere sono naturalmente più grandi mano a mano che ci si allontana dalla Terra e ci si avvicina al cielo delle stelle fisse, estremo involucro dell'universo/sfera celeste²⁴. L'ordine di tali sfere era dedotto sulla base dell'osservazione dei pianeti in congiuntura²⁵ e/o della durata del loro moto zodiacale²⁶ (vd. *infra*). Alla tassonomia dei pianeti sono dedicate specifiche riflessioni da Aristotele²⁷, che le

comm. F 8; cfr. anche la sezione specifica dedicata alle dimensioni del Sole nel manualetto di Achille Astronomo: Achil. Astr. pp. 29, 7-30, 5 Di Maria.

²² Per il modello eliocentrico probabilmente proposto da Aristarco di Samo e condiviso da alcuni astronomi fra cui Seleuco di Seleucia (o di Babilonia) vd. comm. F 4.

²³ Sullo zodiaco in quanto fascia della sfera celeste all'interno della quale si svolge il moto di rivoluzione dei pianeti vd. comm. F 6, § 1.2.2.

²⁴ Sulla definizione del modello della sfera celeste alla base della costituzione dell'astronomia matematica come disciplina scientifica vd. comm. F 6, § 1.2.1.

²⁵ Quando almeno due di essi si trovano sulla medesima verticale è possibile capire quale sia più vicino alla Terra perché questo coprirà, almeno parzialmente, quello più lontano: cfr. *e.g.* Achil. Astr. p. 26, 6-16 Di Maria.

²⁶ Esso è infatti “proporzionale” all'estensione dell'orbita che il pianeta deve percorrere: maggiore è il tempo impiegato più ampia è l'orbita, cioè maggiore è il suo raggio (*scil.* la sua distanza dalla Terra, centro della sfera celeste e delle sfere di pertinenza dei pianeti in cui sono iscritte le loro rispettive orbite zodiacali).

²⁷ Vd. Arist. *Cael.* 291a 29-291b 10: περὶ δὲ τῆς τάξεως αὐτῶν (*scil.* τῶν πλανητῶν ἄστρον), ὃν μὲν τρόπον ἕκαστα κινεῖται τῷ τὰ μὲν εἶναι πρότερα τὰ δ' ὕστερα, καὶ πῶς ἔχει πρὸς ἄλληλα τοῖς ἀποστήμασιν, ἐκ τῶν περὶ ἀστρολογίαν θεωρεῖσθαι· λέγεται γὰρ ἰκανῶς. συμβαίνει δὲ κατὰ λόγον γίνεσθαι τὰς ἐκάστου κινήσεις τοῖς ἀποστήμασι τῷ τὰς μὲν εἶναι θάττους τὰς δὲ βραδυτέρας· ἐπεὶ γὰρ ὑπόκειται τὴν μὲν ἐσχάτην τοῦ οὐρανοῦ περιφορὰν ἀπλὴν τ' εἶναι καὶ ταχίστην, τὰς δὲ τῶν ἄλλων βραδυτέρας τε καὶ πλείους (ἕκαστον γὰρ ἀντιφέρεται τῷ οὐρανῷ κατὰ τὸν αὐτοῦ κύκλον), εὐλογον ἦδη τὸ μὲν ἐγγυτάτω τῆς ἀπλῆς καὶ πρώτης περιφορᾶς ἐν πλείστῳ χρόνῳ διέναι τὸν αὐτοῦ κύκλον, τὸ δὲ πορρωτάτω ἐν ἐλαχίστῳ, τῶν δ' ἄλλων τὸ ἐγγύτερον αἰεὶ ἐν πλείονι, τὸ δὲ πορρωτέρω ἐν ἐλάττω. τὸ μὲν γὰρ ἐγγυτάτω μάλιστα κρατεῖται, τὸ δὲ πορρωτάτω πάντων ἥκιστα διὰ τὴν ἀπόστασιν· τὰ δὲ μεταξὺ κατὰ λόγον ἦδη τῆς ἀποστάσεως, ὥσπερ καὶ δεικνύουσιν οἱ μαθηματικοί. L'ordine dei pianeti ipotizzato da Aristotele (vd. *infra*) si può ricavare da Arist. *Metaph.* 1073b 17-35 (dove lo Stagirita riflette sull'interazione del moto di più sfere, prevista dal modello delle sfere omocentriche [vd. comm. F 4], all'interno di ciascuna “sfera di pertinenza” del singolo pianeta).

presenta come acquisizioni della scienza astronomico-matematica, da Eratostene nell'*Erme*²⁸, nel *Περὶ κόσμου*²⁹, nei manuali di Gemino³⁰, Cleomede³¹ e Achille Astronomo³², ossia in opere prodotte da specialisti della materia ma con un intento per lo più didattico-divulgativo, nelle quali sono pertanto trattati quelli che si potrebbero definire i fondamentali della disciplina (cfr. anche F 1*).

²⁸ Vd. Eratost. *Hermes* fr. 15 Powell: ὁκτὼ δὲ τάδε πάντα σὺν ἀρμονίῃσιν ἀρήρει, / ὁκτὼ δ' ἐν σφαίρῃσι κυλίνδετο κύκλῳ ἰόντα / ἐνάτην περὶ γαῖαν; cfr. anche Achil. Astr. p. 23, 6-19 Di Maria. Sette saranno le sfere dei pianeti, ottava la sfera celeste/cielo delle stelle fisse, nona quella che comprende la Terra e il mondo sublunare.

²⁹ Vd. *Mund.* 392a 16-31: τῶν γε μὴν ἐμπεριεχομένων ἄστρον τὰ μὲν ἀπλανῶς τῷ σύμπαντι οὐρανῷ συμπεριστρέφεται, τὰς αὐτὰς ἔχοντα ἔδρας, ὧν μέσος ὁ ζωοφόρος καλούμενος κύκλος ἐγκάρσιος διὰ τῶν τροπικῶν διέζωσται, κατὰ μέρη διηρημένος εἰς δώδεκα ζῳδίων χώρας, τὰ δέ, πλανητὰ ὄντα, οὔτε τοῖς προτέροις ὁμοταχῶς κινεῖσθαι πέφυκεν οὔτε ἀλλήλοις, ἀλλ' ἐν ἐτέροις καὶ ἐτέροις κύκλοις, ὥστε αὐτῶν τὸ μὲν προσγειότερον εἶναι, τὸ δὲ ἀνώτερον. τὸ μὲν οὖν τῶν ἀπλανῶν πλῆθος ἀνεξεύρετόν ἐστιν ἀνθρώποις, καίπερ ἐπὶ μᾶς κινουμένων ἐπιφανείας τῆς τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ· τὸ δὲ τῶν πλανήτων, εἰς ἑπτὰ μέρη κεφαλαιούμενον, ἐν τοσοῦτοις ἐστὶ κύκλοις ἐφεξῆς κειμένοις, ὥστε ἀεὶ τὸν ἀνωτέρω μείζω τοῦ ὑποκάτω εἶναι, τοὺς τε ἑπτὰ ἐν ἀλλήλοις ἐμπεριέχεσθαι, πάντας γε μὴν ὑπὸ τῆς τῶν ἀπλανῶν σφαίρας περιελήφθαι. συνεχῇ δὲ ἔχει ἀεὶ τὴν θέσιν ταύτη ὁ τοῦ Φαίνοντος ἅμα καὶ Κρόνου καλούμενος κύκλος, ἐφεξῆς δὲ ὁ τοῦ Φαέθοντος καὶ Διὸς λεγόμενος, εἴθ' ὁ Πυρόεις, Ἡρακλέους τε καὶ Ἄρεος προσαγορευόμενος, ἐξῆς δὲ ὁ Στίλβων, ὃν ἱερὸν Ἑρμοῦ καλοῦσιν ἔνιοι, τινὲς δὲ Απόλλωνος· μεθ' ὃν ὁ τοῦ Φωσφόρου, ὃν Ἀφροδίτης, οἱ δὲ Ἡρας προσαγορεύουσιν, εἴτα ὁ ἡλίου, καὶ τελευταῖος ὁ τῆς σελήνης, μέχρις ἧς ὀρίζεται ὁ αἰθήρ (...).

³⁰ Vd. *Gem.* 1, 23-30: ἀνωτάτω γὰρ πάντων ἐστὶν ἡ λεγομένη τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων σφαῖρα ἡ περιέχουσα τὴν εἰδωλοποιίαν πάντων τῶν κατεστηρικμένων ζῳδίων. (...) ὑπὸ δὲ τὴν τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων σφαῖραν κεῖται Φαίνων, ὁ τοῦ Κρόνου προσαγορευόμενος ἀστήρ· οὗτος τὸν μὲν ζῳδιακὸν κύκλον ἐν ἑτεσι λ' ὥς ἐγγιστα διαπορεύεται, τὸ δὲ ἐν ζῳδίων ἐν β' ἑτεσι καὶ γ' μηνί. ὑπὸ δὲ τὸν Φαίνοντα κατώτερον αὐτοῦ φέρεται Φαέθων, ὁ τοῦ Διὸς προσαγορευόμενος ἀστήρ· οὗτος δὲ τὸν μὲν ζῳδιακὸν κύκλον διαπορεύεται ἐν ιβ' ἑτεσι, τὸ δὲ ἐν ζῳδίων ἐν ἐνιαυτῷ. ὑπὸ δὲ τοῦτον τέτακται Πυρόεις ὁ τοῦ Ἄρεος· οὗτος δὲ τὸν μὲν ζῳδιακὸν κύκλον διέρχεται ἐν δυσὶν ἑτεσι καὶ ἑξαμήνῳ, τὸ δὲ ζῳδίων ἐν δυσὶ μηνὶ καὶ ἡμίσει. τὴν δὲ ἐχομένην χώραν κατέχει ὁ ἡλῖος, ἐνιαυτῷ διαπορευόμενος τὸν ζῳδιακὸν κύκλον, τὸ δὲ ζῳδίων ὥς ἐγγιστα ἐνὶ μηνί. κατώτερος δὲ τοῦτου κεῖται Φωσφόρος, ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἀστήρ· οὗτος δὲ ὥς ἐγγιστα ἰσοταχῶς κινεῖται τῷ ἡλίῳ. ὑπὸ τοῦτον δὲ <Στίλβων> ὁ τοῦ Ἑρμοῦ ἀστήρ κεῖται, καὶ αὐτὸς δὲ ἰσοταχῶς τῷ ἡλίῳ κινεῖται. κατωτέρω δὲ πάντων φέρεται ἡ σελήνη, ἐν ἡμέραις κζ' γ' διαπορευομένη τὸν ζῳδιακὸν κύκλον, τὸ δὲ ζῳδίων ἐν ἡμέραις β' καὶ δ' μέρει τῆς μᾶς ἡμέρας ὥς ἐγγιστα.

³¹ Vd. *Cleom.* *Cael.* I 2, 20-37: τὸ μὲν οὖν τῶν ἀπλανῶν πλῆθος ἅπλετόν ἐστι, τὰ δὲ πλανώμενα ἄδηλον μὲν εἰ καὶ πλείω ἐστίν, ἑπτὰ δ' ὑπὸ τὴν ἡμετέραν γνῶσιν ἐλήλυθεν. ὧν ὑψηλότετος μὲν εἶναι δοκεῖ ὁ Φαίνων καλούμενος, ὁ τοῦ Κρόνου ἀστήρ, τριακονταετὶ χρόνῳ τὸν οἰκεῖον κύκλον ἀπαρτίζων κατὰ τὴν προαιρετικὴν τῶν κινήσεων. ὑπὸ τοῦτον ἐστὶν ὁ τοῦ Διὸς, καλεῖται δὲ Φαέθων, δωδεκαετὶ τὸν οἰκεῖον ἀμείβων κύκλον. ὑπὸ τοῦτον Πυρόεις, ὁ τοῦ Ἄρεος, ἀτακτοτέρην μὲν τὴν κίνησιν ἔχων, δοκεῖ δ' οὖν καὶ οὗτος διετὶ καὶ πέντε μηνὶ τὸν οἰκεῖον ἀνύειν κύκλον. ὑπὸ τοῦτον ὁ ἡλῖος εἶναι ὑπονοεῖται, μέσος ὑπάρχων τῶν ἄλλων. οὗτος ἐνιαυτῷ περιεργόμενος τὸν οἰκεῖον κύκλον κατὰ ταύτην μὲν τὴν κίνησιν τὰς ὥρας ἀπαρτίζει, κατὰ δὲ τὴν σὺν τῷ κόσμῳ τὰς ἡμέρας ἐπιτελεῖ. ὑπὸ τοῦτον ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἐστὶ, καὶ αὐτὸς ἐνιαυσιαίαν τὴν περίοδον ἔχων. καλεῖται δέ, ὅποταν μὲν ἐπικαταδύηται τῷ ἡλίῳ, Ἑσπερος, ὅποταν δὲ προανίσχη αὐτοῦ, Ἑωσφόρος. τινὲς δὲ τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ Φωσφόρον καλεῖν εἰώθασιν. ὑπὸ δὲ τὴν Ἀφροδίτην ἐστὶν ὁ τοῦ Ἑρμοῦ, Στίλβων καλούμενος, καὶ τοῦτον ἐνιαυτῷ περιμέναι τὸν ἴδιον κύκλον φασίν. ὑπὸ τοῦτον ἐστὶν ἡ σελήνη, προσγειοτάτη πάντων τῶν ἄστρον ὑπάρχουσα.

³² Vd. Achil. Astr. pp. 23, 6-24, 3 Di Maria: Τάξις τῶν ζ' σφαιρῶν. οἱ περὶ τὰ μετέωρα δεινοὶ φασὶ ζῶνας τινὰς εἶναι ἑπτὰ, δι' ὧν φέρεσθαι τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας, καὶ ἐν μὲν τῇ ὑψηλοτάτῃ φέρεσθαι τὸν τοῦ Κρόνου, ἐν δὲ τῇ μετ' αὐτὴν τὸν τοῦ Διὸς, καὶ ἐν τῇ τρίτῃ τὸν τοῦ Ἄρεος, ἐν τῇ τετάρτῃ τὸν τοῦ Ἑρμοῦ, ἐν τῇ πέμπτῃ τὸν τῆς Ἀφροδίτης, ἐν δὲ τῇ ἕκτῃ τὸν τοῦ ἡλίου, ἐν δὲ τῇ ἑβδόμῃ τὸν τῆς σελήνης. τινὲς δὲ ἐν τῇ τετάρτῃ τὴν Ἀφροδίτην λέγουσιν, ἐν τῇ πέμπτῃ δὲ τὸν Ἑρμῆν, ἐν δὲ τῇ ἕκτῃ τὸν ἡλίον (...).

Per quanto riguarda l'ordine in cui si collocano le sfere di pertinenza dei pianeti, sono attestate in ambito specialistico diverse ipotesi relative ai corpi più vicini alla Terra: ossia Sole, Mercurio e Venere³³. Infatti i loro moti zodiacali sono pressoché equivalenti³⁴ (vd. *infra*) ed essi non si trovano mai in congiunture che permettano all'osservatore di percepire ad occhio nudo quale si trovi più vicino e quale più lontano dalla Terra, inoltre Venere è (insieme a Marte) il pianeta che presenta il maggior numero di irregolarità nel moto e nelle variazioni di luminosità e dimensioni (vd. comm. F 4 e F 7). Pressoché totale accordo delle fonti si registra invece sia in merito alla Luna, concordemente considerata il pianeta più vicino alla Terra³⁵, sia relativamente ai pianeti più lontani, ossia Marte, Giove e il nostro Saturno. Sembra infatti nozione unanimemente accettata dagli specialisti che subito dopo il cielo delle stelle fisse si trovi la sfera di Saturno, quella *più grande* di tutte, in quanto quella col raggio maggiore perché più lontana dalla Terra, centro della sfera celeste; dopo questa, procedendo verso la Terra, è collocata quella di Giove e di seguito quella di Marte³⁶; seguono poi gli altri quattro pianeti (vd. *supra*).

Con ogni probabilità questa è la riflessione astronomica su cui si basa la connessione allegorica fra la sfera del pianeta Saturno e l'epiteto μέγας riferito a Crono. Quest'ultimo è evidentemente considerato, per il suo carattere eccezionale rispetto all'*usus* omerico (vd. *supra*), indizio dell'allusione simbolica alla superiorità (μείζων ὁ Κρόνος κατὰ τὴν αὐτοῦ ὅς φασι σφαῖραν, vd. *supra*), in termini di dimensioni (della sfera di pertinenza), del pianeta Saturno rispetto a quella dell'astro connesso in termini metaforico-allegorici a Zeus, al quale il poeta associa *normalmente* l'aggettivo μέγας, che sia esso il Sole (vd. *supra*) o il pianeta omonimo Giove³⁷. Tale ricostruzione presuppone che Eustazio, riproducendo la riflessione sulle dimensioni della sfera di pertinenza di Saturno che leggeva nella propria fonte, ossia presumibilmente nell'opera di Demò, abbia mantenuto lo specifico riferimento alla sfera del pianeta solo nella riformulazione proposta nel *Commentario all'Odissea* (vd. *supra* Eustath).

³³ Vd. *supra* Arist. *Metaph.* 1073b 17-35 e *Mund.* 392a 16-31 (Terra > Luna > **Sole > Venere > Mercurio** > Marte > Giove > Saturno); Gem. 1, 23-30 e Cleom. *Cael.* I 2, 20-37 (Terra > Luna > **Mercurio > Venere > Sole** > Marte > Giove > Saturno); Achil. Astr. pp. 23, 6-24, 3 Di Maria (due proposte presentate come le più accreditate: Terra > Luna > **Sole > Venere > Mercurio** > Marte > Giove > Saturno [quello proposto da Aristotele, vd. *supra*] e Terra > Luna > **Sole > Mercurio > Venere** > Marte > Giove > Saturno).

³⁴ Vd. e.g. Achil. Astr. pp. 25, 17-20 Di Maria: ὁ δὲ ἥλιος ἐν τῇ ἡμέρᾳ καὶ λεπτῷ, ὃς δὲ χρόνος καλεῖται ἐνιαυτὸς ἡλιακός. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ τῆς Ἀφροδίτης καὶ <ὁ> τοῦ Ἑρμοῦ τῷ ἡλίῳ δι' ἐνιαυτοῦ ἀπὸ ζωιδίου ἐπὶ ζωιδίων παραγίνονται· **σγεδὼν γὰρ ἰσοταχεῖς εἰσιν. διὸ καὶ διάφωρος αὐτῶν ἡ τάξις.**

³⁵ Vd. e.g. Arist. *Meteor.* 342a 27-30 (con la sfera di pertinenza della Luna inizia l'etere, il luogo delle traslazioni superiori in cui si trovano gli astri, non soggetto a processi di trasformazione fisica [cfr. comm. F 1, F 5 e F 6, § 1.1]): πάντων δὲ τούτων αἰτίων ὡς μὲν ὕλη ἢ ἀναθυμίασις, ὡς δὲ τὸ κινεῖν ὅτε μὲν ἢ ἄνω φορὰ, ὅτε δ' ἢ τοῦ ἄερος συγκρινόμενον πῆξις. **πάντα** (scil. i fenomeni meteorologici) δὲ **κάτω ταῦτα σελήνης γίνονται**; *Mund.* 392a 16-31; Gem. 1, 23-30; Cleom. *Cael.* I 2, 20-37; Achil. Astr. pp. 23, 6-24, 3 Di Maria.

³⁶ Vd. *supra* Arist. *Metaph.* 1073b 17-35; *Mund.* 392a 16-31; Gem. 1, 23-30; Cleom. *Cael.* I 2, 20-37; Achil. Astr. pp. 23, 6-24, 3 Di Maria.

³⁷ Vd. *infra* l'allegoresi del soggiorno di Zeus presso gli Etiopi come simbolo del moto zodiacale di Giove: *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 493-495, p. 26, 22-23.

ad Od. 1384, 43-46) e l'abbia invece tradotto in una più generica menzione delle dimensioni del (o connesse al) pianeta nelle altre due riproposizioni dell'esegesi (vd. il nostro frammento e *supra* Eustath. *ad Il.* 191, 15-16). Ciò si rivelerebbe perfettamente in linea con il basso livello di preparazione e familiarità mostrato da Eustazio nella materia astronomica³⁸, ma ancor più con lo *scarso interesse* che egli dimostra rispetto a simili dettagli tecnici, che tende a sintetizzare e/o omettere (vd. comm. F 7).

Infine è possibile che la riflessione di Demò sul μέγεθος connesso al pianeta Saturno comprendesse anche il riferimento alla grandezza/estensione del *tempo* di rivoluzione zodiacale del pianeta: la durata del moto infatti è direttamente dipendente dall'estensione dell'orbita ed essendo Saturno il pianeta con l'orbita zodiacale più grande è anche quello dal moto zodiacale più lungo (30 anni, contro i 12 di Giove, i circa 2 e mezzo di Marte, l'anno di Mercurio, di Venere e del Sole, e il mese della Luna)³⁹. Ciò potrebbe essere suggerito dall'analogia connessione riferita da Eustazio fra la formula μέγας Ζεύς, nell'espressione “gli anni del grande Zeus” (Διὸς μεγάλου ἐνιαυτοῖ), e la “grande” estensione del tempo (un anno) impiegato dal Sole per compiere il proprio moto zodiacale (vd. *supra* e Eustath. *ad Il.* 191, 17: σημείωσαι δὲ ὅτι ὁ ἐνιαυτός (...) δηλοῖ δὲ χρόνον μακρόν). Pur non trattandosi necessariamente di un'osservazione risalente all'elaborazione di Demò, essa è comunque citata all'interno di un *interpretamentum* organico e che tutto sembra suggerire sia stato attinto da Eustazio da un'unica fonte: ciò potrebbe per lo meno indicare una qualche affinità fra questa riflessione e quella di Demò (vd. *supra*).

Inoltre nei testi specialistici sopra citati, in particolare in quelli connessi ad una funzione didattico-divulgativa nella cui tradizione sembrerebbe potersi collocare Demò (vd. introd. § 5.1), la formulazione “canonica” dell'esposizione della tassonomia dei pianeti abbina all'indicazione della posizione della sfera di pertinenza del pianeta l'indicazione della durata del suo moto di rivoluzione zodiacale, in quanto si tratta di due aspetti biunivocamente connessi⁴⁰. Per finire si potrà osservare, a puro titolo di parallelo, come l'individuazione nel

³⁸ Cfr. anche la mancata comprensione della differenza fra circoli e poli (artico e antartico) da parte del contemporaneo Tzetzis, figura dal profilo intellettuale analogo a quello di Eustazio (vd. comm. F 4*).

³⁹ Vd. *infra*. Vd. Schiaparelli 1926, 66-77 per una riflessione completa sulla registrazione dei tempi della rivoluzione zodiacale dei pianeti nell'astronomia antica e in quella moderna: i tempi calcolati dagli astronomi antichi, seppur lievemente arrotondati, sono pressoché coincidenti con quelli effettivi oggi registrati. Un maggiore scarto, fra valutazioni antiche e moderne, si registra invece per i tempi della rivoluzione sinodica, ossia i tempi che intercorrono fra due elongazioni massime dello stesso orientamento (vd. comm. F 7) di ciascun pianeta (vd. sempre Schiaparelli 1926, 66-77).

⁴⁰ Vd. *supra* Gem. 1, 23-30 (Luna [27 giorni e 1/3], Mercurio [1 anno come il Sole], Venere [1 anno come il Sole], Sole [1 anno], Marte [2 anni e 6 mesi], Giove [12 anni], Saturno [30 anni]); Cleom. *Cael.* I 2, 20-37 (Mercurio [1 anno come il Sole], Venere [1 anno come il Sole], Sole [1 anno], Marte [2 anni e 5 mesi], Giove [12 anni], Saturno [30 anni]); e Achil. Astr. pp. 25, 6-20 Di Maria: Τίς ὁ καλούμενος μέγας ἐνιαυτός (vd. comm. F 3), καὶ ἐν πόσοις χρόνοις ἕκαστος τῶν πλανήτων ἀποκαθίσταται. πάλιν ὁ πρῶτος, ὁ τοῦ Κρόνου, ἀστήρ παραγίνεται ἀπὸ ζωιδίου ἐπὶ ζωίδιον παχυμερῶς μὲν καὶ πλατυκῶς ἔτεσι τριάκοντα (...). ὁ δὲ τοῦ Διὸς ἀστήρ, ὁ δεύτερος, παραγίνεται ἀπὸ ζωιδίου ἐπὶ ζωίδιον πλατυκῶς καὶ παχυμερῶς ἔτεσιν δυοκαίδεκα (...). ὁ δὲ τοῦ Ἄρεος περιέρχεται ἀπὸ ζωιδίου ἐπὶ ζωίδιον δι' ἐτῶν δύο (...). ὁ δὲ τῆς σελήνης περιέρχεται ἀπὸ ζωιδίου ἐπὶ

testo omerico o nel mito tradizionale della rappresentazione simbolica della durata del moto zodiacale di un pianeta trovi un riscontro in almeno due esegesi, anonime e confluite in opere di natura compilativa. Si tratta dell'interpretazione del soggiorno di 12 giorni di Zeus presso gli Etiopi (vd. *Il.* 1, 424-425; 493-495) come simbolo del moto zodiacale di Giove della durata di 12 anni (vd. *supra*), circa un anno per attraversare ciascuna delle 12 costellazioni zodiacali, riportata nel commentario allegorico trasmesso dal ms. Vindobonense (dove si legge in chiusura dell'*interpretamentum* dedicato ad *Il.* 1, 493-495, in cui è inserita anche l'allegoresi dello stesso passo omerico come rappresentazione del moto annuale del Sole, vd. *supra*)⁴¹. L'altra esegesi in questione è riferita nel *Περὶ ἀπίστων*, raccolta di interpretazioni di stampo evemeristico (vd. introd. § 2) trasmessa dal ms. Vat. gr. 305, dove l'opera è attribuita ad un certo Eraclito⁴², e riguarda proprio la connessione simbolica fra Crono e il pianeta Saturno: l'episodio mitico dell'imprigionamento di Crono da parte del figlio Zeus, che, dopo averlo evirato e detronizzato, l'avrebbe infine ridotto in catene negli abissi del Tartaro insieme agli altri Titani sconfitti (vd. Hes. *Theog.* 492-500; 717-725), è proposto come trasposizione in forma narrativo-fantastica dell'osservazione della grande durata della rivoluzione zodiacale del pianeta Saturno, dovuta al fatto che esso si muove sull'orbita "più esterna" e lontana dalla superficie della Terra, come il Tartaro nel mito⁴³, ossia quella più lunga da percorrere⁴⁴.

ζώδιον κατὰ μῆνα ἕκαστον, ὃ δὲ ἥλιος ἐν τξέ' ἡμέραις καὶ λεπτοῖς, ὃς δὲ χρόνος καλεῖται ἐνιαυτὸς ἡλιακός. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ τῆς Ἀφροδίτης καὶ <ὁ> τοῦ Ἑρμοῦ τῷ ἡλίῳ δι' ἐνιαυτοῦ ἀπὸ ζωιδίου ἐπὶ ζώδιον παραγίνονται· σχεδὸν γὰρ ἰσοταχεῖς εἰσιν. διὸ καὶ διάφωρος αὐτῶν ἡ τάξις. (Luna [1 mese], Sole [circa 365 giorni], Venere [1 anno come il Sole], Mercurio [1 anno come il Sole], Marte [2 anni], Giove [12 anni], Saturno [30 anni]).

⁴¹ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 493-495, p. 26, 22-23: λέγεται δὲ ὁ τοῦ Διὸς ἀστήρ τὸν ζωδιακὸν κύκλον κατὰ δώδεκα ἔτη διέρχεσθαι, τὸ δὲ ζώδιον ἐνιαυτῷ (cfr. *supra* Gem. 1, 25: ὁ τοῦ Διὸς προσαγορευόμενος ἀστήρ· οὗτος δὲ τὸν μὲν ζωδιακὸν κύκλον διαπορεύεται ἐν ιβ' ἔτεσι, τὸ δὲ ἐν ζώδιον ἐν ἐνιαυτῷ). Si tratta, insieme all'esegesi dello stesso episodio come simbolo del moto del Sole lungo l'eclittica (vd. *supra*), di uno dei nuclei allegorici *confluiti* nel commentario più vicini al metodo esegetico che si riconosce nei frammenti di Demò.

⁴² Da non confondersi con Eraclito autore delle *Questioni omeriche* (vd. Pontani 2005a, 8-9).

⁴³ L'equiparazione fra la distanza superficie terrestre-Tartaro e superficie terrestre-estremità del cielo è probabilmente suggerita dalla similitudine proposta nel testo esiodeo all'interno della narrazione dell'episodio in questione (vd. Hes. *Theog.* 720-721: τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης / τόσσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς τάρταρον ἡερόεντα).

⁴⁴ Vd. Anon. *De incredib.* p. 97 Festa: τὸ δὲ καὶ τὸν Κρόνον ὑπὸ Διὸς δεθῆναι οὐκ ἀληθές, ἀλλὰ φέρεται ὁ Κρόνος τὴν ἔξω φορὰν πολὺν ἀφ' ἡμῶν, ἢ δὲ κίνησις νοθῆς καὶ οὐ ῥαδία τοῖς ἀνθρώποις φαίνεσθαι· διὸ ἐστάναι αὐτὸν φασὶ πῶς πεπεδημένον. τὸ δὲ βάθος τοῦ πολλοῦ ἄερος Τάρταρος λέγεται. Cfr. Ramelli 2003, 312 n. 30.

F 3

Il frammento è trasmesso da uno scolio D¹: per la costituzione del testo sono stati esaminati e collazionati i testimoni principali del *corpus* scoliastico², ossia i mss. Z³, Q⁴, Y⁵ e X⁶; è stata inoltre tenuta presente la *proecdosis* del *corpus* curata da van Thiel⁷.

Anche nella tradizione di questo frammento (cfr. F 1) si riscontra, in testimoni della famiglia di mss. h, che trasmette una redazione peculiare di scolî D⁸, la corruzione della lezione ἡ Δημῶ: nello specifico in εἰδήμων “esperto/saggio”. In questi mss. la lezione εἰδήμων è collegata allo scolio successivo, sempre dedicato al lemma ἀγκυλομήτεω, che nei testimoni principali del *corpus* scoliastico (vd. *supra*) si apre con la definizione ὁ ἐν τοῖς σκολιοῖς πράγμασιν εὐμήχανος (vd. *Sch. D Il. 2*, 205/Q^S in van Thiel 2014), a creare la formulazione εἰδήμων τῶν σκολιῶν πραγμάτων, καὶ εὐμήχανος “uno esperto e ricco di espedienti nelle imprese complicate”⁹. Nella linea tradizionale dei testimoni che presentano questo assetto testuale deve essersi in primo luogo alterato il nome di Demò (ἡ Δημῶ) in εἰδήμων, che a quel punto si è inteso in connessione con l’annotazione successiva. Tale alterazione sarà con tutta verosimiglianza annoverabile fra i casi di storpiatura dei nomi propri, decisamente frequenti nel processo di trasmissione. Come è possibile riscontrare in casi analoghi¹⁰, la corruzione del nome di Demò sarà stata poi certamente facilitata dalla rarità di *auctoritates* femminili nell’ambito dell’erudizione antica (vd. comm. F 1).

Lo scolio è dedicato alla spiegazione dell’epiteto di Crono ἀγκυλομήτης in *Il. 2*, 205 (εἰς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω). L’aggettivo, unico insieme a μέγας (vd. F 2)

¹ Per la presentazione del *corpus* e l’individuazione delle fonti impiegate nella sua compilazione vd. le osservazioni e la bibliografia in comm. F 1.

² Per la tradizione manoscritta degli scolî D vd. Schimberg 1892; de Marco 1932; Montanari 1979, 3-17; van Thiel 2000a; van Thiel 2000b; van Thiel 2014; cfr. comm. F 1.

³ Ms. Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, gr. 6 + Madrid, Biblioteca nacional de España 4626, codice membranaceo del IX sec. (vd. van Thiel 2014, 10-11 con bibliografia).

⁴ Ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 33, codice membranaceo degli ultimi anni dell’XI sec. (vd. Wilson 1976, 62; Cavallo 1989, 611).

⁵ Ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 2193, codice membranaceo del XII sec. (vd. Lilla 1985, 116-120; Cavallo 1989, 611).

⁶ Ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 32, codice membranaceo del XII sec. (vd. Cavallo 1989, 611; Lilla 2004, 4).

⁷ Vd. van Thiel 2000b; van Thiel 2014; cfr. comm. F 1.

⁸ Si tratta di almeno sei mss.: Milano, Biblioteca Ambrosiana, L 116 sup. (Martini-Bassi 502), del XIII sec.; Roma, Biblioteca Angelica, gr. 122, del XIII sec.; Firenze, Biblioteca Riccardiana, 30, del XIII-XIV sec.; Vaticano, BAV, Vat. gr. 915, della fine XIII-inizi XIV sec.; Paris, BNF, gr. 2556, del XIV sec.; Paris, BNF, gr. suppl. 1095, del XV sec. Per una recente discussione dello *status quaestionis* relativo agli scolî dei mss. h vd. Pasquato 2015; per gli scolî D trasmessi da h vd. Muratore 2014.

⁹ Cfr. Ludwig 1912-1914, 5 n. 1.

¹⁰ Simili “normalizzazioni” del nome proprio femminile infatti si registrano per il nome di Agallide di Corcira e per il nome della stessa Demò nella tradizione di un altro scolio D (vd. F 1). Sulla figura di Agallide vd. comm. T 1; T 3; F 6, § 1.3, 1.4. Per le modifiche subite dal nome dell’erudita nel processo di trasmissione vd. *Sch. D Il. 18*, 491 (Ἀγαλλίας ὁ Κερκυραῖος); Eustath. *ad Il. 1156*, 32-1157, 2 (Ἀγαλλίας τις, Κερκυραῖος ἀνὴρ [...] ὁ ῥηθεὶς Κερκυραῖος σοφιστής) in comm. F 6, § 1.4, 4.5.

associato nei poemi al nome di Crono¹¹, ricorre, inserito nella medesima clausola perifrastica impiegata per menzionare Zeus, Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω, altre sei volte nell'*Iliade* (*Il.* 2, 319; 4, 75; 9, 37; 12, 450; 16, 431; 18, 293) e una nell'*Odissea* (*Od.* 21, 415); a queste occorrenze si aggiunge *Il.* 4, 59 in cui l'espressione Κρόνος ἀγκυλομήτης compare al nominativo. L'ipotesi più probabile pertanto è che sia il complesso del materiale confluito nello scolio sia l'esegesi di Demò fossero dedicati all'aggettivo ἀγκυλομήτης riferito a Crono nell'opera omerica in generale e non specificamente in *Il.* 2, 205.

Nello scolio sono proposte due spiegazioni alternative dell'accezione con cui l'epiteto ἀγκυλομήτης è impiegato da Omero in relazione a Crono: una si basa sulla narrazione del mito tradizionale, l'altra sull'allegoresi (per mezzo di una riflessione paretimologica). Si dice infatti che Crono fu detto ἀγκυλομήτης, cioè "dai contorti pensieri", perché, secondo quanto narrato nel mito esiodeo, egli macchinò piani contorti (ἀγκύλα) e tortuosi contro il padre Urano, di cui recise le pudenda con la falce, e contro i figli, che inghiottì (ἀγκυλομήτης ὁ Κρόνος ἐκλήθη, ἥτοι ἀγκύλα καὶ σκολιὰ βουλευσάμενος κατὰ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν παίδων, ὥς φησιν ὁ Ἡσιόδειος μῦθος: τοῦ μὲν γὰρ τὰ αἰδοῖα τῇ ἄρπῃ ἀπέτεμεν, τοὺς δὲ κατέπινεν). Si tratta naturalmente delle vicende connesse al regno di Crono, che, nel mito narrato da Esiodo, la divinità conquista evirando il padre Urano con una falce appositamente fabbricata dalla madre Gea (vd. Hes. *Theog.* 154-182) e mantiene inghiottendo i propri figli non appena nati, temendo di subire il medesimo destino del padre, ossia di essere spodestato dalla propria prole, come gli era stato preconizzato dai divini genitori, Gea e Urano (vd. Hes. *Theog.* 453-467). Il fatto che per spiegare l'origine e il significato dell'epiteto di Crono si invochi non genericamente il mito, bensì specificamente la narrazione esiodea, sarà forse da ricondurre, oltre che, naturalmente, al ruolo riconosciuto al testo esiodeo, insieme a quello omerico, di più antica e prestigiosa fonte di materiale mitografico, anche all'impiego da parte di Esiodo della formula Κρόνος ἀγκυλομήτης solo in due occasioni, ossia proprio all'interno delle narrazioni dei due episodi citati dallo scolio, in cui l'epiteto assume una valenza pregnante in relazione alla vicenda narrata (vd. Hes. *Theog.* 168; 495)¹².

Anche in questa prima interpretazione è contemplata l'associazione etimologica fra ἀγκυλομήτης e i piani/pensieri contorti (ἀγκύλα); essa però non ne costituisce affatto il *focus* principale: l'etimologia non è qui spiegata ma data per assodata e impiegata come logico anello di congiunzione fra le azioni meditate e compiute da Crono nel mito e l'epiteto della divinità.

Lo scolio prosegue fornendo un'interpretazione alternativa dell'epiteto, introdotta dalla congiunzione disgiuntiva ἢ, tipicamente impiegata in questo tipo di testi frutto di

¹¹ *Lfgre* 1991, 1550.

¹² L'aggettivo ricorre nell'opera esiodea altre due volte come epiteto di Prometeo, divinità che, come Crono, si distingue nel mito per la capacità di escogitare piani ingegnosi: entrambe le occorrenze della formula Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης si trovano infatti all'interno di riferimenti all'inganno ordito dal titano ai danni di Zeus nella spartizione della vittima durante il banchetto sacrificale (vd. Hes. *Theog.* 546; *Op.* 48).

compilazione, in cui è abituale la registrazione di diversi *interpretamenta* relativi ad un medesimo lemma¹³. Questa seconda spiegazione dell'aggettivo è di natura prettamente etimologico-allegorica: si afferma infatti che ἀγκυλομήτης, come derivato della fusione di ἀγκύλα e μήτις, è detto di chi è in grado di dominare e realizzare imprese contorte (ἀγκύλα), tortuose e complesse, in virtù della propria accortezza (μήτις); l'aggettivo è associato a Crono, in quanto simbolo di un principio razionale (νοῦς) pieno/perfetto (vd. *infra*) e completo (ἧ ὁ τὰ ἀγκύλα καὶ σκολιὰ καὶ δυσχερῆ πράγματα τῇ μήτιδι περιλαμβάνων κορόνους τις ὦν καὶ τέλειος νοῦς). Questa seconda porzione dello scolio si chiude con la citazione dell'*auctoritas* di Demò (ὥς φησιν καὶ ἡ Δημώ).

Lo scolio è chiaramente impostato come spiegazione di *glossa*, parola di uso non comune¹⁴: entrambi gli *interpretamenta* infatti sono qui compilati per chiarire l'origine e l'accezione dell'epiteto omerico ἀγκυλομήτης con specifico riferimento alla figura di Crono¹⁵. Si tratta però di due spiegazioni di natura molto diversa. Nella prima infatti si registra la rifunzionalizzazione a scopo glossografico di materiale di natura mitografica¹⁶. Nella seconda invece l'epiteto e la divinità cui esso si riferisce sono oggetto di una riflessione etimologico-

¹³ Per una ricostruzione delle principali fasi del processo di compilazione e rimaneggiamento del materiale infine confluito nei *corpora* scoliastici medievali vd. Montana 2011; Montana 2014a; Montana-Porro 2014; per quanto riguarda nello specifico gli scolii iliadici e le classi in cui essi possono essere suddivisi vd. Erbse 1969, XI-XIII; XLV-LIX; Schmidt 2002; Montanari 2009; Montana 2013; Pagani 2014; Muratore 2014.

¹⁴ Sulla componente glossografica del *corpus* degli scolii D vd. comm. F 1.

¹⁵ Nello scolio che, nei principali testimoni degli scolii D (vd. *supra*), segue il nostro, per lo stesso lemma ἀγκυλομήτω è proposta un'altra esegesi di chiara origine glossografica, in cui si riporta una sintetica spiegazione dell'accezione "generica" dell'aggettivo ἀγκυλομήτης, senza uno specifico riferimento alla figura di Crono, in parte sovrapponibile all'accezione proposta nel nostro scolio, seguita da un'ulteriore chiarificazione dell'aggettivo ἀγκύλος, anch'esso evidentemente percepito come *glossa*. Secondo lo scolio l'aggettivo ἀγκυλομήτης designa "colui che ha buon successo nelle imprese complicate" (ὁ ἐν τοῖς σκολιοῖς πράγμασιν εὐμήχανος), mentre l'aggettivo ἀγκύλος è impiegato dal poeta in tre diverse accezioni: in relazione ai progetti, con il significato di "contorto/complesso" (come all'interno dell'epiteto ἀγκυλομήτης riferito a Crono), per designare una forma col significato di "ricurvo/circolare/sferico" (ἀγκύλα κύκλα) e per indicare la robustezza col significato di "solido" (ἀγκύλον ἄρμα). Vd. *Sch. D Il. 2*, 205/Q^S in van Thiel 2014: ἀγκυλομήτω: ὁ ἐν τοῖς σκολιοῖς πράγμασιν εὐμήχανος. δηλοῖ δὲ τὸ ἀγκύλον παρὰ τῷ ποιητῇ τρία: τὸ σκολιὸν κατὰ βούλησιν ὡς ὅταν λέγῃ ἀγκυλομήτην τὸν Κρόνον, καὶ τὸ περιφερὲς κατὰ σχῆμα, ὡς τὸ «ἀγκύλα τόξα», καὶ τὸ ἰσχυρὸν ὡς τὸ «ἀγκύλον ἄρμα».

¹⁶ Un caso analogo di ricorso alla narrazione mitica per l'elaborazione di un *interpretamentum* di natura glossografica si riconosce nell'interpretazione dell'epiteto di Zeus αἰγίοχος, come attributo di colui che ha ricevuto "il nutrimento della capra" (Amaltea): αἰγὸς ὄχη. Vd. e.g. Ap. Soph. p. 18, 6-7 Bekker: αἰγίοχος αἰγιοῦχος: (...) οἱ δὲ νεώτεροι κακῶς, ὡς αἰγὸς ὄχην, τουτέστι τροφήν, εἰληφότος; *Sch. ex. Il. 1*, 202: αἰγίοχοιο: τοῦ ἀπὸ τῆς αἰγὸς ὄχην λαβόντος: ὅθεν καὶ Ζεὺς τῇ Ἀμαλθείᾳ τὸ κέρας δίδωσι πάσης τροφῆς ποριστικὸν τυγχάνων; *Epim. Hom. a* 34, 1-3 Dyck (*unde Etym. Gud.* 36, 17-18 [*sim. Etym. Magn.* 27, 32-34, s.v. αἰγίοχος]): αἰγίοχοιο: (...) γίνεται παρὰ τὸ ὄχη, ὃ σημαίνει τὴν τροφήν, καὶ τὸ αἶξ αἰγός: λέγουσι γὰρ αὐτὸν τεθηλακέναι Ἀμάλθειαν τὴν αἶγα. Il caso si rivela particolarmente interessante per la sua antichità e diffusione (dal lessico omerico di Apollonio Sofista [vd. Matthaios 2015, 277-278 con bibliografia] agli scolii ed *Etymologica* bizantini), nonché per un impiego dell'etimologia profondamente diverso da quello che si riconosce nel nostro scolio, ossia completamente inserito nella dimensione della narrazione mitica, anzi interamente fondato su di essa, e in nessun modo connesso ad un ragionamento di tipo simbolico-allegorico.

allegorica, anch'essa impiegata nello scolio in funzione della spiegazione di ἀγκυλομήτης, in quanto *glossa*, ma nella quale in origine la ricostruzione dell'etimo dell'epiteto e del nome di Crono doveva essere stata concepita non tanto come fine dell'interpretazione, bensì come *strumento* di speculazione scientifico-filosofica (vd. *infra*).

La compilazione del materiale che si legge nello scolio potrebbe essere stata realizzata al momento della composizione del *corpus* scoliastico o essere avvenuta in una fase precedente: nel caso, verosimilmente, in una raccolta glossografica, poi confluita negli scolî (vd. *supra*). Ciò che in ogni caso sembra evidente è l'origine allogena dei due *interpretamenta*, inseriti come spiegazioni alternative in una voce glossografica dedicata ad ἀγκυλομήτης, in uno dei momenti del processo di trasmissione del materiale infine confluito negli scolî D. Sembra pertanto pacifico che la segnalazione dell'autorità di Demò, anche per la posizione che occupa nello scolio (vd. *infra*), fosse riferita, con ogni probabilità, solo alla seconda spiegazione dell'epiteto, quella di natura etimologico-allegorica introdotta da ἦ. Inoltre il fatto che l'*auctoritas* di Demò sia invocata solo in chiusura dello scolio, nella formulazione ὥς φησιν καὶ ἡ Δημῶ, non garantisce nemmeno che Demò sia la fonte della seconda porzione dello scolio nella sua interezza. Infatti chi ha citato il nome dell'erudita, in una delle fasi del secolare percorso che ha prodotto l'arrangiamento del materiale che leggiamo negli scolî, potrebbe aver semplicemente individuato, in quanto trovava nella seconda proposta interpretativa della voce glossografica, un parallelo, *anche solo parziale*, con una riflessione che egli conosceva come prodotto di Demò, magari perché la leggeva nell'opera dell'erudita.

La ricostruzione etimologica di Κρόνος come κορόνους proposta nello scolio si ispira verosimilmente all'etimologia κόρος/κορός+νοῦς la cui prima occorrenza a noi nota si trova nel *Cratilo* platonico:

Pl. *Cra.* 396a-b: (...) τοῦτον (*scil.* Zeus) δὲ Κρόνου ὅν ὑβριστικὸν μὲν ἂν τις δόξειεν εἶναι ἀκούσαντι ἐξαίφνης, εὐλογον δὲ μεγάλῃς τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία· κόρον γὰρ σημαίνει οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ.

Il personaggio di Socrate, dopo aver spiegato l'origine del nome di Zeus (Δία e Ζῆνα) come colui δι' ὃν τὸ ζῆν, “attraverso il quale si genera (in perpetuo) la vita”, prosegue osservando come possa sembrare oltraggioso che Zeus, così inteso, sia figlio di Crono. Qui probabilmente Platone si riferisce alla più immediata (per assonanza) etimologia del nome di Crono, come χρόνος “tempo” (vd. *infra*): sarebbe del tutto inappropriato dire che colui che è stabile e perpetua entità dispensatrice della vita dell'universo sia figlio di Crono, cioè del χρόνος “tempo”, entità che rappresenta per sua natura l'instabilità e il mutamento. Si chiarisce però che in effetti il nome di Crono deriva da κόρος/κορός¹⁷, non nell'accezione di

¹⁷ Si deve tener presente che una simile ambiguità prosodica, su cui Platone gioca anche altrove nel *Cratilo*, era consentita dalla mancanza dell'accento nella scrittura maiuscola. Nel passaggio alla minuscola, non potendosi conservare l'ambiguità, è stata evidentemente scelta la parola più comune κόρος (il che spiega la lezione κόρον dei mss.), ma che l'accezione del grafema sia quella del più raro

“giovane/bambino” (κόρος), bensì di “puro” (κορός), derivato dal verbo κορέω, “pulire”, e νοῦς: egli infatti rappresenta un principio razionale (νοῦς) puro, κορός νοῦς, privo di alcuna contaminazione (καθαρός) e incorruttibile (ἀκήρατος): è dunque ragionevole che Zeus sia figlio di Crono, in quanto simbolo di una grande e perfetta intelligenza.

Un'altra interpretazione etimologica del nome di Crono come *κορός*+νοῦς, questa volta impostata però sul termine κόρος, “sazietà”, in quanto sostantivo connesso al verbo κορέννυμι, “saziare”, è impiegata da Plotino, all'interno dell'allegoresi filosofica del mito relativo alla nascita di Zeus come simbolo dell'emanazione della ψυχή divina dal νοῦς:

Plot. *Enn.* V 1, 7, 33-37: ὥς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ἧ καὶ πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ· μετὰ δὲ ταῦτά φασι Δία γεννᾷν Κρόνον ἤδη ὄντα· ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὢν τέλειος.

L'allegoresi di Plotino s'inserisce all'interno di una più ampia trattazione delle tre sostanze che costituiscono il sostrato di ogni forma di realtà (vd. Plot. *Enn.* V 1, 7, 27-48): il Bene (τὸ ἀγαθόν) ovvero l'Essere (τὸ ὄν), l'Intelletto (ὁ νοῦς) e l'Anima (ἡ ψυχή) divine. Egli spiega qui come dal νοῦς, che costituisce l'Essere nella sua forma intelligente, che crea ed ordina l'universo, sia stata generata per emanazione la ψυχή, l'anima immortale del cosmo di cui l'anima individuale di ogni uomo è a sua volta emanazione o specchio. Secondo Plotino quanto narrato nei *mysteri* e nei miti intorno agli dei in merito alla generazione di Zeus da Crono sarebbe una nascosta allusione al processo che porta il νοῦς a generare per emanazione la ψυχή, una volta raggiunta la piena realizzazione (νοῦς ὢν τέλειος), ossia pienezza e sazietà (πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ) di tutto ciò che da lui scaturirà (ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν).

Nell'esegesi proposta da Plotino si può riconoscere la tendenza, tipica dell'allegoresi neoplatonica, a considerare il racconto mitico-letterario *nel suo complesso* (allegoresi dieretica: vd. introd. § 1.3.2) come il simbolo di una realtà *altra*, nella fattispecie un processo cosmologico-filosofico, piuttosto che individuare puntuali corrispondenze fra i singoli elementi della narrazione e specifici aspetti del fenomeno e/o della nozione di cui s'intende rintracciare una sottesa allusione nella narrazione stessa. Inoltre il ragionamento del filosofo neoplatonico risulta riferirsi, come da lui esplicitamente dichiarato (ὥς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται), ad una “versione” del mito di Crono e Zeus che sovrappone al racconto esiodeo elementi tipici dei culti misterici, nello specifico delle cosmogonie orfico-pitagoriche. Ciò si riscontra, in particolare, nell'individuazione di una parziale continuità teologico-ontologica nella catena di successione delle divinità, che si generano l'una dall'altra, concepite come diverse emanazioni di un'unica entità divina, laddove il mito tradizionale mette in maggior rilievo la frattura e il conflitto fra le diverse generazioni, nonché

κορός è esplicitato dal testo platonico e confermato da un lemma dell'*Etymologicum Magnum* (*Etym. Magn.* 540, 4-6: vd. *infra*) che riferisce la medesima etimologia platonica.

nell'incremento, rispetto al mito "tradizionale" esiodeo, dei tratti filosofici connessi al divino¹⁸, di certo ulteriormente esaltati dall'esegesi filosofica plotiniana.

Entrambe le etimologie del nome Κρόνος, come κορός+νοῦς (Platone) e κόρος+νοῦς (Plotino), sono registrate, seppur in formulazioni parzialmente diverse, nella voce dell'*Etymologicum Magnum* dedicata al nome della divinità:

Etym. Magn. 540, 4-8: Κρόνος: ὁ **Κρόνος** τῆς νοεῖας ζωῆς ἐστὶ δοτήρ, **κόρος ὧν τοῦ νοῦ**· μᾶλλον δὲ **κορός νοῦς** καὶ **καθαρός**. πάντες οὖν οἱ νοεῶς ζῶντες Κρονίαν ἔχουσι πολιτείαν· ὅθεν καὶ βασιλεὺς αὐτῶν ὁ Κρόνος λέγεται.

Crono è qui definito come dispensatore della vita intellettuale, in quanto sazieta d'intelletto (κόρος ὧν τοῦ νοῦ), o piuttosto dal momento che è un intelletto puro e privo di qualunque imperfezione (κορός νοῦς καὶ καθαρός). Si tratta di un'ulteriore riformulazione dell'etimologia: la definizione di Crono come τῆς νοεῖας ζωῆς δοτήρ e come entità che presiede all'esistenza di tutti gli esseri viventi dotati d'intelligenza e li governa (πάντες οὖν οἱ νοεῶς ζῶντες Κρονίαν ἔχουσι πολιτείαν· ὅθεν καὶ βασιλεὺς αὐτῶν ὁ Κρόνος λέγεται) non appartiene né alla versione di Platone, né a quella di Plotino. Il materiale etimologico infatti, come quello allegorico, essendo *in primis* concepito come uno *strumento* di riflessione scientifico-filosofica, mezzo argomentativo, didattico-divulgativo e/o esegetico¹⁹, ha vissuto innumerevoli fasi di rimaneggiamento, rifunzionalizzazione e compilazione. Frequenti sono i casi riscontrabili in cui una medesima ricostruzione etimologica è stata impiegata in contesti, con funzioni e all'interno di riflessioni fra loro profondamente diversi²⁰.

Pertanto la presenza di una medesima o analoga etimologia in due testi non prova di per sé alcun legame diretto fra questi, a meno che essa non sia parte di più ampie argomentazioni nelle quali tale legame possa essere riscontrato. Nel nostro caso specifico non c'è nulla che accomuni la definizione di Crono come κορόνους τις καὶ τέλειος νοῦς, riferita dallo scolio, a una delle versioni dell'allegoresi fin qui citate piuttosto che ad un'altra: l'unico elemento di maggiore affinità con il testo di Plotino potrebbe risiedere nell'espressione τέλειος νοῦς, la

¹⁸ Per una panoramica sulle teogonie orfiche e una presentazione dello *status quaestionis* vd. Bernabé 1995 con bibliografia e Bernabé 2002. Per il rapporto fra orfismo, pitagorismo, tardo platonismo e neoplatonismo, da Plutarco a Giamblico, vd. Brisson 1990; Taormina 2012.

¹⁹ Per l'etimologia come strumento di riflessione teologico-filosofica vd. e.g. Domaradzki 2012 (con specifico riferimento al suo impiego in ambito stoico); per l'etimologia come mezzo argomentativo-didattico vd. e.g. Sluiter 2015 (con una riflessione specificamente dedicata al *Cratilo* platonico) e *infra*; per l'etimologia in ambito prevalentemente grammaticale e critico-letterario vd. Irigoin 1991; Lallot 1991; Broggiato 2003; Schironi 2003.

²⁰ Oltre agli esempi proposti *infra* vd. i casi di etimologie che ricorrono in contesti e con funzioni diversi (dalle riflessioni di Eratostene, all'opera di Cornuto ed Eraclito e ad opere lessicografiche come quella di Apollonio Sofista [vd. *supra*]), che potrebbero essere state proposte anche nel *Περὶ θεῶν* di Apollodoro di Atene (su Apollodoro in generale vd. Montana 2015, 157-159, con bibliografia; sul *Περὶ θεῶν* vd. Meliàdò 2015, 1074-1077, con bibliografia), analizzati da Filoni (2014). Vd. inoltre le considerazioni dello stesso Filoni (2014, 67-68) sulle continue riproposizioni, accompagnate da reinterpretazione, cui questo tipo di materiale si presta e che effettivamente si registrano come fenomeno costante nella sua tradizione, e quanto osservato dalla Piano (2016, 313-316) a proposito delle analogie rintracciabili fra alcune etimologie del nome di Crono (vd. *infra*).

quale però è di fatto suggerita anche dalla versione platonica dell'etimologia, connessa alla *perfezione* del νοῦς rappresentato da Crono, ed è impiegata da Plotino in una riflessione di cui non si può individuare alcun indizio nello scolio²¹.

Inoltre non è affatto detto che quest'ultima sia il frutto di un'originale elaborazione di Plotino (così come almeno parte delle etimologie proposte nel *Cratilo* platonico non doveva essere esclusivo frutto dell'elaborazione di Platone, ma riproposizione di etimologie già note): è ben possibile infatti che fosse già presente in una delle raccolte di materiale etimologico-allegorico la cui composizione/compilazione è attestata già in piena epoca ellenistica²², e che da lì sia confluita tanto nell'*interpretamentum* riportato nel lemma dell'*Etymologicum Magnum*, che si dichiara tratto dal lessico di Fozio²³, quanto in quello riferito dallo scolio: due prodotti paraletterari allestiti nel medesimo contesto storico-culturale e che in parte attingono alle medesime fonti.

Oltre a tutto ciò va anche osservato che in nessuna delle altre riproposizioni dell'etimologia del nome di Crono come *κοροῦς*+νοῦς è presente l'associazione della divinità con l'epiteto ἀγκυλομήτης e la sua etimologia, mentre quest'ultima compare *separatamente* già nel *Compendio di teologia greca* di Anneo Cornuto (vd. *infra*). Posto che, data la natura estremamente versatile e “fluida” di questo tipo di materiale (vd. *supra*), ogni ipotesi si rivela difficilmente verificabile, non si può escludere che le due etimologie, quella dell'epiteto e quella del nome di Crono, non solo risalgano in origine ad elaborazioni differenti, ma che non siano mai state fuse insieme in alcuna riflessione di un autore specifico, bensì solo in una delle tante fasi di compilazione di materiale etimologico, magari nello stesso momento di composizione dello scolio, o della fonte da cui esso ha attinto.

Un saggio della fluidità del materiale etimologico e di quanto esso si presti a successive rielaborazioni e adattamenti, anche in funzione di argomentazioni fra loro molto diverse, può essere considerata proprio l'analisi paretimologica del nome Κρόνος. Un'altra interpretazione come composto di νοῦς, unito però al verbo κρούω, “urtare/far muovere”, compare infatti nel commentario allegorico ad un poema teogonico orfico trasmesso dal papiro di Derveni (vd.

²¹ La cursoria osservazione di Schrader (1880-1890, 409 n. 4), il quale individua nello scolio, considerato come un testo organico e “autoriale”, una sicura citazione da parte di Demò dell'opera di Plotino, si deve probabilmente all'allora limitata consapevolezza dei meccanismi che caratterizzano la tradizione di questo tipo di materiale etimologico-allegorico, nonché del materiale scoliastico, e alla mancata analisi specifica del contenuto dei frammenti trasmessi sotto il nome di Demò, nonché della natura e formulazione delle fonti che li trasmettono (vd. introd. § 5.3.2). Il passo plotiniano è citato come parallelo, questa volta però insieme al testo platonico e al lemma dell'*Etymologicum Magnum*, anche da Ludwig (1912-1914, 5), il quale d'altra parte, pur collocando Demò in un contesto storico-culturale tardoantico e d'ispirazione neoplatonica, essenzialmente sulla base dell'attribuzione del commentario trasmesso dal ms. Vindobonense (vd. introd. § 5.2), non propone il parallelo plotiniano come prova di un rapporto diretto fra l'opera del neoplatonico e Demò, della cui “autorialità” sull'intero scolio, concepito come testo compatto ed organico, non dubita nemmeno Ludwig.

²² Vd. quanto osservato *supra* a proposito del lavoro di Filoni su alcune etimologie forse confluite nel *Περὶ θεῶν* di Apollodoro di Atene.

²³ Vd. *Etym. Magn.* 540, 24-25: (...) Φῶτιος πατριάρχης.

introd. § 1.3.1). Qui si dice che Orfeo si è riferito a Crono come al κρούων νοῦς²⁴, cioè al principio razionale che ordina l'universo facendo scontrare le cose le une contro le altre, il quale succede, nel processo cosmogonico, ad Urano (Οὐρανός), precedente manifestazione dello stesso νοῦς, nella forma però di principio che delimita (ὀρίζω) la natura, cioè come ὀρίζων νοῦς²⁵, ed è seguito da Zeus, in quanto ultima fase di evoluzione del νοῦς, connesso alla creazione del Sole, garante dell'attuale divenire naturale e del suo stabile equilibrio²⁶.

Significativamente sia l'etimologia di Urano come realtà che delimita (ὀρίζω) la natura sia la riflessione sulla connessione fra Crono e Zeus, come evoluzione del principio razionale che governa la nascita e l'ordinamento del cosmo, si ritrovano, seppur riproposte in chiavi differenti, per ispirazione filosofica e natura dell'opera in cui sono inserite, nel *Compendio di teologia greca* di Cornuto²⁷. Interessante notare come Crono sia qui inteso in quanto rappresentazione della fase iniziale, meno ordinata e stabile, della creazione, analogamente a quanto si propone nel commentario di Derveni, ma tramite il ricorso ad una diversa etimologia (non dal verbo κρούω, bensì da κραίνω, “compiere”) e Zeus sia anche qui associato allegoricamente alla fase di stabilizzazione del cosmo. Casi come questo, decisamente frequenti (vd. *supra*), testimoniano della forte tendenza all'interscambiabilità e alla rifunzionalizzazione di medesimi o analoghi “codici” allegorico-etimologici, schemi interpretativi che si rivelano parte di un repertorio evidentemente *noto* e *diffuso*, da cui si è attinto per la composizione di opere che, come il commentario trasmesso dal papiro di Derveni e il *Compendio di teologia greca* di Cornuto, fra loro difficilmente avranno avuto contatti diretti e che certamente non condividono né l'impostazione filosofica e/o scientifica né il contesto storico-culturale che le ha prodotte²⁸.

²⁴ Vd. *Pap. Derv.* 14, 7-10 Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou: κρούοντα τὸν Νοῦν πρὸς ἄλληλ[α] Κρόνον ὀνομάσας μέγα ῥέξαι φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀφ[αι]ρεθῆναι γὰρ τὴν βασιλείαν αὐτόν· Κρόνον δὲ ὠνόμασεν ἀπὸ τοῦ ἔ[ρ]γου αὐτόν καὶ τὰλλα κατὰ τ[ὸν αὐτόν λ]όγον. Sull'etimologia di Crono come κρούων νοῦς nella specifica declinazione filosofica dell'autore del commentario vd. Bernabé 2013, 10; Piano 2016, 313-316.

²⁵ Vd. *Pap. Derv.* 14, 11-13 Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou: [τῶν ἐ]όντων γὰρ ἀπάντ[ω]ν [οὔ]πω κρουομέ]νων ὁ Νοῦς ὥς ὀρ[ί]ζων φύσιν τὴν ἐπωνυμίαν ἔσχεν [Οὐρανός].

²⁶ Vd. *Pap. Derv.* 13, 5-11; 15, 1-10 Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou. Sul sistema cosmologico-filosofico sotteso al commentario del papiro di Derveni vd. Bernabé 2002; Bernabé 2007; Bernabé 2013; Piano 2016.

²⁷ Vd. An. Corn. *Theol. Graec.* 1, 1, 1-4: ὁ οὐρανός περιέχων κύκλῳ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλατταν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς καὶ τὰ ἐν θαλάττῃ πάντα καὶ διὰ τοῦτο ταύτης ἔτυχε τῆς προσηγορίας, οὐρος ὢν ἄνω πάντων καὶ ὀρίζων τὴν φύσιν; 7, 7, 21-8, 7: διὰ γούν τούτων αἰνίττονται ὅτι ἡ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως τάξις, ἣν ἔφαμεν ἀπὸ τοῦ κραίνειν, Κρόνον εἰρήσθαι (...): ἡ δὲ τοῦ κόσμου φύσις ἐπισχύσασα, ἣν δὲ Δία ἐλέγομεν καλεῖσθαι, τὸ λίαν φερόμενον τῆς μεταβολῆς ἐπέσχε καὶ ἐπέδησε μακροτέραν διεξαγωγὴν δοὺς αὐτῷ τῷ κόσμῳ.

²⁸ Cfr. la riflessione della Piano (2016, 313-316) a proposito delle connessioni che si è proposto di individuare fra l'etimologia di Crono come κρούων νοῦς del commentario di Derveni e altre etimologie del nome della stessa divinità che occorrono in ambito stoico. Tali connessioni si rivelano, ad una più attenta analisi, limitate all'impiego del diffusissimo strumento dell'etimologia in un contesto filosofico.

La voce dell'*Etymologicum Magnum* sopra citata prosegue riferendo una serie di ulteriori interpretazioni etimologico-allegoriche della figura di Crono²⁹, in parte fra loro sovrapponibili e che rivelano ancora una volta il carattere variegato e la duttilità di questo tipo di schemi interpretativi. Qui si dice che Crono è così chiamato per il κρᾶν “governare” e il κινῶν “mescolare” i due elementi che servono alla procreazione, quello femminile (Gea) e quello maschile (Urano)³⁰; è poi riportata un’ulteriore esegesi del mito e del nome del dio che si muove parzialmente lungo la medesima linea di pensiero: Crono dovrebbe il suo nome al fatto di aver compiuto la κρίσις, “separazione”, di ciò che prima era unito e confuso, allegoricamente rappresentata dalla recisione dei genitali di Urano (il cielo), attraverso i quali esso era in costante unione con Gea (la Terra). Tale separazione, compiuta da Crono in quanto simbolo del tempo (Κρόνος ~ χρόνος, vd. *infra*), è quella delle diverse specie di esseri viventi generati dall’unione di cielo e terra, che unendosi a loro volta hanno innescato il processo di procreazione³¹.

Si basa analogamente sul verbo κρίνω, accompagnato ancora una volta al termine νοῦς (vd. *supra*), l’etimologia di Crono proposta in uno scolio alla *Teogonia* esiodea³², all’interno di una complessa interpretazione allegorica dell’episodio di Crono che inghiottì i propri figli appena nati. Nell’esegesi, contraddistinta dalla presenza di nozioni e riflessioni di chiara ascendenza stoica, come l’etere composto di fuoco creatore e l’εἰμαρμένη (vd. comm. F 6, § 1.1, 2.1, 2.2), Crono è inteso come simbolo del principio razionale ordinatore del tutto (νοῦς) che, secondo la riflessione cosmologica stoica (vd. comm. F 6, § 1.1, 2.1, 2.2), separa (διακρίνω) gli elementi (τὰ στοιχεῖα) dalla materia indistinta (ὕλη).

Nel lemma dell'*Etymologicum Magnum* è inoltre trasmessa con l’attribuzione a Crisippo³³ un’etimologia che riporta l’origine del nome Κρόνος all’ἐκκρισις, “distillato”, dell’umidità

²⁹ Vd. *supra* e *infra* *Etym. Magn.* 540, 4-25.

³⁰ Vd. *Etym. Magn.* 540, 9-10: τὸν Κρόνον φασὶν ἐκ τοῦ κρᾶν καὶ κινῶν ἕκαστα τῶν γενεθλιωμάτων, καὶ μίξαι τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι.

³¹ Vd. *Etym. Magn.* 540, 12-19: τὰ δὲ περὶ τὴν ἐκτομήν ἔνιοι οὕτως ἀναλύουσιν· ὅτι τῆς τοῦ Οὐρανοῦ καὶ Γῆς μίξεως γινομένης, ἐξωγονεῖτο πολλά· εἶτα τοῦ Κρόνου (ἦτοι τοῦ χρόνου) ἕκαστα διακρίναντος, καὶ τὰ γεννηθέντα ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα μίξεως ζωογονοῦντος, ἐκτεμῆσθαι τὸν Οὐρανὸν εἰρήκασιν. ἄλλοι δὲ φασιν αὐτὸν Κρόνον εἰρήσθαι, ὅτι πρῶτος θεῶν εἰς κρίσιν ἐπέβαλε. Analoga allegoresi di tipo filosofico-cosmologico del medesimo episodio mitico, anche se con l’aggiunta della coincidenza fra il cielo (Urano) e l’etere composto di divino fuoco creatore, è riferita da Cicerone come frutto della speculazione dei principali esponenti della prima Stoà (Zenone, Cleante e Crisippo): vd. Cic. *Nat. D.* = *SVF* II 1067: *atque hic locus a Zenone tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. Nam cum vetus hec opinio Graeciam opplevisset, exsectum Caelum a filio Saturno, vinctum autem Saturnum ipsum a filio Iove, physica ratio non inelegans inclusa est in impiam fabulam: caelestem enim altissimam aetheriamque naturam, id est igneam, quae per sese omnia gigneret, vacare voluerunt ea parte corporis, quae coniunctione alterius egeret ad procreandum).*

³² Vd. *Sch. ad Hes. Theog.* 459: (...) δυνάμει γὰρ ἡ ὕλη γνωρίζεται κατὰ τὸν ἀκριβῆ καὶ φιλόσοφον λόγον· ἀλλ’ ἦν μὲν ταῦτα πρὸ τοῦ διακριθῆναι τὰ στοιχεῖα ἀπ’ ἀλλήλων. ἀφ’ οὗ δὲ νοῦς διέκρινε ταῦτα καὶ εἴληγεν ἕκαστον τὸν ἴδιον τόπον (...).

³³ Vd. *Etym. Magn.* 540, 10-12 = fr. *SVF* II 1089: Χρύσιππος δὲ φησιν ὅτι καθύγρων ὄντων τῶν ὄλων, καὶ ὁμβρῶν καταφερομένων πολλῶν, τὴν ἐκκρισιν τούτων Κρόνον ὠνομάσθαι.

presente nel tutto, da cui derivano le precipitazioni atmosferiche. Riflessione analoga è riferita, senza la menzione del nome di Crisippo e senza lo specifico riferimento al termine ἔκκρισις, nel *Compendio di teologia greca* di Cornuto³⁴, dove si osserva che Crono deve il proprio nome, fra le altre motivazioni, al fatto di aver inviato sulla terra l'abbondante flusso proveniente da quanto la circonda (ossia l'aria/atmosfera), dopo aver reso più sottili, cioè dopo aver separato, le esalazioni che compongono questa parte del cosmo (vd. comm. F 1 e F 5).

Infine sono riportate due esegesi decisamente diverse fra loro, entrambe però basate sull'associazione etimologico-allegorica Κρόνος ~ χρόνος³⁵. Secondo la prima si ritiene che Κρόνος sia figlio del Cielo e della Terra in quanto la scansione del tempo (χρόνος), e le sue unità di misura, come il giorno, la notte e il mese, sono scanditi dal moto dei *corpi celesti*, che sorgono e tramontano, ossia vengono a trovarsi periodicamente sopra o sotto la *Terra*³⁶. Si dice poi che Crono inghiottì i propri figli, per intendere che tutto ciò che attraverso il tempo (χρόνος) si genera nel tempo viene poi a perire. La medesima riflessione compare all'interno della già citata allegoresi dell'episodio mitico in questione trasmessa dallo scolio alla *Teogonia* (vd. *supra*). Anche qui infatti si osserva che il mito deve essere interpretato in relazione al fatto che Crono è rappresentazione del tempo e dal tempo viene inghiottito (καταβροχθίζεται), ossia divorato e consumato, tutto ciò che era stato generato dai suoi "lombi" (τὰ ἐκ τῆς ἐκείνου ὀσφύος γινόμενα)³⁷.

Alla luce di quanto finora osservato sembra potersi affermare che, anche laddove l'etimologia di Crono come κορόνουσ avesse fatto parte dell'originaria riflessione di Demò, dato che non è comunque ricavabile con certezza dall'assetto testuale dello scolio (vd. *supra*), non è presente nel nostro frammento alcun elemento che consenta d'individuare un rapporto diretto e specifico con altre versioni della medesima etimologia³⁸.

Per quanto riguarda l'etimologia dell'epiteto ἀγκυλομήτης, associato a Crono in quanto "entità" che è in grado di dominare e realizzare (περιλαμβάνω) imprese contorte (ἀγκύλα), tortuose e complesse (σκολιὰ καὶ δυσχερῆ), in virtù della propria accortezza o del proprio "piano" (μητις), è possibile, come già accennato, individuarne un'occorrenza nell'opera di Cornuto:

³⁴ Vd. An. Corn. *Theol. Graec.* 7, 8, 1-4: Κρόνον εἰρῆσθαι, τὴν γινομένην τέως πολλὴν ῥύσιν τοῦ περιέχοντος ἐπὶ τὴν γῆν ἔστειλε λεπτοτέρας ποιήσασα τὰς ἀναθυμιάσεις.

³⁵ Vd. *Etym. Magn.* 540, 19-24: νομίζεται δὲ παῖς Οὐρανοῦ καὶ Γῆς, ὅτι ἐκ τῆς ἐπιτολῆς τῶν ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆν ἄστρον ὁ χρόνος γίνεται, διὰ γὰρ τούτων καὶ ἡμερονύκτιον καὶ μῆνα καὶ καιρὸν διορίζομεν. καταπίνειν δὲ λέγεται τὰ τέκνα, ὅτι ὅσα διὰ χρόνου γίνεται τῷ χρόνῳ πάλιν συνδιαφθείρεται.

³⁶ Per alcuni esempi di riflessione sul moto degli astri come unità di misura del tempo vd. comm. F 2. Per l'espressione "sopra" e "sotto la Terra" abitualmente impiegata in ambito astronomico per definire la posizione degli astri sopra o sotto la linea dell'orizzonte astronomico vd. comm. F 5.

³⁷ Vd. *Sch. ad Hes. Theog.* 459: (...) Κρόνον μὲν τὸν χρόνον, ὅφ' οὗ πάντα καταβροχθίζεται τὰ ἐκ τῆς ἐκείνου ὀσφύος γινόμενα. (...).

³⁸ Cfr. Kroll 1918, 331.

An. Corn. *Theol. Graec.* 7, 7, 19-8, 10: (...) πάνν δ' εἰκότως καὶ ἀγκυλομήτην καλοῦσι τὸν Κρόνον, ἀγκύλων ὄντων καὶ δυσπαρακολουθήτων ᾧ μητιάσεται τοσοῦτους ἀριθμοὺς ἐξελίττων.

Nell'etimologia riferita da Cornuto si osserva che Crono è poi definito ἀγκυλομήτης in modo assolutamente appropriato, in quanto ἀγκύλα e δυσπαρακολουθήτα, “contorte e difficili da seguire”, sono le “cose” che egli contempla nei suoi piani (ᾧ μητιάσεται), compiendo un'evoluzione circolare (ἐξελίττων) lungo numeri tanto grandi (τοσοῦτους ἀριθμούς).

La formulazione di Cornuto è piuttosto sintetica e non fornisce ulteriori delucidazioni su questa ultima parte della riflessione, assente nell'enunciato dello scolio. Se però si considerano il riferimento al “moto circolare” compiuto svolgendo “grandi numeri” e la possibilità, ben attestata dalle fonti, di considerare Crono come rappresentazione simbolica dell'astro omonimo, cioè del pianeta Saturno, anche in relazione alla fenomenologia del suo moto zodiacale (vd. comm. F 2), l'ipotesi più verosimile sarà che l'esegesi citata da Cornuto riconducesse la natura complessa dei “piani” escogitati dalla divinità, cui si riferisce l'epiteto ἀγκυλομήτης, alla rappresentazione simbolica del percorso del pianeta secondo l'orbita zodiacale, “difficile da seguire”, lungo e complicato, e forse al fenomeno astronomico del “grande anno” (μέγας ἐνιαυτός).

Il moto zodiacale di Saturno, della durata di circa 30 anni, è di gran lunga il più esteso fra quelli dei pianeti noti all'astronomia antica (vd. comm. F 2); la menzione dei numeri “tanto grandi” però potrebbe suggerire il riferimento ad un ciclo del moto planetario ben più ampio, appunto il così detto “grande anno”, che si estende per migliaia di anni. Si tratta del periodo compreso fra due ritorni dei pianeti nella stessa configurazione sullo sfondo delle stelle fisse; al calcolo della durata di tale periodo si sono dedicati alcuni dei più noti astronomi antichi³⁹ ed esso risulta nozione considerata e trattata anche in contesti di natura didattico-

³⁹ Trattandosi di un calcolo estremamente complesso i risultati elaborati dai diversi studiosi differiscono fra loro di migliaia o decine di migliaia di anni. Il “grande anno”, secondo quanto è possibile ricostruire dalle fonti, sarebbe stato calcolato da Aristotele della durata di 12.960 anni solari: è probabile che anche Platone ed Eudosso di Cnido si siano occupati dello stesso calcolo, arrivando però a quantificazioni differenti. I dati astronomici impiegati da Aristotele per il calcolo sarebbero di origine mesopotamica e sarebbero stati portati nel mondo greco da Eudosso, il quale li avrebbe appresi in Egitto (vd. Gysembergh 2013). Le fonti testimoniano anche di un calcolo eseguito da Aristarco di Samo, il quale avrebbe individuato l'estensione del “grande anno” nella misura di 2.484 anni (vd. Heath Thomas 1959, 314-316). Cfr. inoltre la cifra esorbitante, di 350.635 anni, indicata per la durata del “grande anno” da Achille Astronomo (vd. *infra* Achil. Astr. pp. 25, 6-11 Di Maria). Relativamente a cifre tanto elevate bisogna sempre tenere conto della facilità con cui s'ingenerano errori nel processo di trasmissione dei numeri all'interno dei testi. Sappiamo essersi occupato del “grande anno” anche Enopide di Chio: vd. Theon Smyrn. p. 320, 8-20 Dupuis: Εὐδημος ἱστορεῖ ἐν ταῖς Ἀστρολογίαις, ὅτι Οἰνοπίδης εὔρε προῶτος τὴν τοῦ ζῳδιακοῦ διάζωσιν καὶ τὴν τοῦ μεγάλου ἐνιαυτοῦ περίστασιν. Non si tratta però in questo caso del grande anno “completo”, ma solo del ritorno nella medesima posizione “reciproca” di Sole e Luna sullo sfondo della fascia zodiacale, senza la considerazione degli altri pianeti (vd. Bodnár 2007, 9-10).

divulgativa⁴⁰. Il “grande anno” è associato a Saturno⁴¹, in quanto il pianeta, la cui orbita zodiacale è iscritta nella sfera più esterna, seguita solo dal cielo delle stelle fisse, è quello che, giungendo nel punto “originario”, *chiude* la riproposizione della configurazione.

Se si considera che:

1) analoghe riflessioni di natura astronomico-specialistica ricorrono nei frammenti di Demò e costituiscono uno dei tratti più peculiari del materiale trasmesso sotto il nome dell’erudita (vd. introd. §§ 5.1 e 5.4, F 2, F 4, F 5, F 6, F 7, F 8);

2) siamo informati da un altro frammento (F 2) che Demò rintracciava nell’unico altro epiteto, oltre a ἀγκυλομήτης, associato nei poemi omerici alla figura di Crono, ossia μέγας, una sottesa allusione da parte del poeta alle caratteristiche del pianeta Saturno, con ogni probabilità alle dimensioni della sua orbita zodiacale, nonché *forse* al tempo da questo impiegato per percorrerla (vd. comm. F 2);

sembra per lo meno probabile che proprio l’esegesi a cui si può riconoscere un riferimento nell’opera di Cornuto (che tra l’altro ha fra le sue ipotizzabili fonti una raccolta allegorica in cui sembra possibile ricostruire la compilazione di nuclei esegetici elaborati o reimpiegati da Demò⁴²) fosse, almeno nei suoi tratti essenziali, l’esegesi proposta (anche) da Demò (ὥς φησιν καὶ ἡ Δημῶ) di cui ci fornisce testimonianza il nostro scolio D.

Se così fosse non stupirebbe l’assenza di dettagli relativi al moto del pianeta, di cui forse si potrebbe rintracciare una reminiscenza nel verbo περιλαμβάνω, inteso nella duplice accezione di contemplare/comprendere a livello razionale e circondare/racchiudere fisicamente (come il moto zodiacale di Saturno va a “racchiudere” circolarmente un ciclo planetario, che sia la sua rivoluzione o il periodo del “grande anno”), data la natura compilativa ed estremamente sintetica dello scolio (vd. *supra*).

La riflessione dedicata da Demò all’epiteto di Crono ἀγκυλομήτης, magari parte integrante di quella relativa all’altro epiteto omerico della divinità, μέγας (vd. F 2), avrebbe dunque potuto

⁴⁰ Vd. la sezione ad esso specificamente dedicata nel manualetto di Achille Astronomo: Achil. Astr. pp. 25, 6-11 Di Maria: **Τίς ὁ καλούμενος μέγας ἐνιαυτός**, καὶ ἐν πόσοις χρόνοις ἕκαστος τῶν πλανήτων ἀποκαθίσταται. πάλιν ὁ πρῶτος, **ὁ τοῦ Κρόνου, ἀστήρ** παραγίνεται ἀπὸ ζωιδίου ἐπὶ ζώιδιον παχυμερῶς μὲν καὶ πλατυκῶς ἔτεσι τριάκοντα, **ἀπὸ δὲ σημείου ἐπὶ σημείον ἀποκαθίσταται ἐν ἐτῶν μυριάσι τριακονταπέντε καὶ ἔτεσιν ἑξακοσίοις τριακονταπέντε**. οὗτος δὲ ἐστὶν **ὁ καλούμενος μέγας ἐνιαυτός**.

⁴¹ Vd. e.g. *supra* Achil. Astr. pp. 25, 6-11 Di Maria.

⁴² Cfr. in particolare introd. § 5.3.3 e comm. F 6, § 2.6. Si tratta della raccolta, più volte nominata in sede introduttiva, che costituisce, con ogni probabilità, una delle fonti del *Compendio di teologia greca* di Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, del *De Homero* dello Ps.-Plutarco e dell’*Anthologium* di Stobeo: vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2; Diels 1879, 88-99; Reinhardt 1910, 1-21; Ramelli 2003, 42-43; Pontani 2005a, 25-26, con ulteriore bibliografia. La Ramelli (2003, 314 n. 32) riconduce l’analogia fra l’esegesi proposta nel nostro frammento e quella raccolta nell’opera di Cornuto all’ipotesi, formulata da Reinhardt e Ludwig, che lo scritto di Demò fosse un’opera tarda e compilativa nella quale era stato convogliato materiale variegato ed eterogeneo, compreso quanto si legge nell’opera di Cornuto (vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2-5.3.3).

consistere nella rilettura, per via allegorico-etimologica⁴³, dell'aggettivo riferito, sul piano letterale, alle capacità del dio di previsione e realizzazione di piani complessi e difficili, come allusione del poeta alla natura estesa e complessa del percorso planetario, che, come un "piano prestabilito" dalle leggi fisiche, intrinseche all'universo, viene svolto o "completato" (vd. *supra*) dal pianeta Saturno. Tale rilettura etimologica potrebbe essere stata intesa dall'erudita come spunto per presentare e spiegare un'importante nozione degli studi astronomico-scientifici⁴⁴: il moto zodiacale del pianeta Saturno (vd. comm. F 2) e/o il "grande anno" (vd. *supra*).

In questo caso l'*eventuale* (vd. *supra*) menzione dell'etimologia del nome di Crono come κορόνους avrebbe potuto fungere, nella riflessione di Demò, da ulteriore strumento argomentativo per giustificare la connessione allegorica fra l'epiteto del dio e una legge fisico-meccanica, ossia uno dei principi razionali, matematici (cui potrebbe essere assimilato il concetto espresso dal termine νοῦς in ambito scientifico-filosofico), i quali regolano i meccanismi di funzionamento del sistema planetario, che la scienza astronomico-matematica si prefigge di rintracciare e ricostruire. In quest'ottica la derivazione della prima parte del composto κορόνους, comunque funzionale alla costruzione della forma intermedia paretimologica, da κορός, "puro", o da κόρος "sazietà", potrebbe non aver avuto per Demò una rilevanza particolare, in quanto entrambe le accezioni non farebbero che ribadire quanto già espresso dal termine νοῦς, nella sua accezione scientifico-filosofica (vd. *supra*) di legge fisico-meccanica/principio razionale sotteso al funzionamento della natura, il quale è per definizione tanto puro, cioè assoluto, quanto in sé completo.

⁴³ Come esempi di ricostruzione etimologica impiegata a scopo didattico e/o argomentativo all'interno di trattazioni di natura fisico-scientifica si possono citare: la paretimologia di Ὠκεανός (παρ' ὅσον ὠκέως ῥεῖ) in *Sch. in Arat.* 26 (cfr. comm. F 6, § 4), che può essere confrontata, per il termine cui è applicata e il contesto in cui è riportata, con quella, impiegata a fini al contempo dimostrativi e didattici, da Aristotele nel *De caelo* per l'etere, αἰθήρ, che dovrebbe il proprio nome al fatto di "correre sempre", ἀεὶ θεῖν (vd. Arist. *Cael.* 270b 22-24; cfr. introd. § 4, n. 111 e comm. F 6, § 1.1), riproposta nel *Περὶ κόσμου* (*Mund.* 392a 5-9); la paretimologia di Ὀλυμπος, identificato con l'etere, come ὀλολαμπής (*Mund.* 400a 8; cfr. introd. § 4, n. 131; comm. F 5 n. 74; F 2* n. 35); cfr. anche le etimologie proposte da Eratostene (fr. 3-4 Powell).

⁴⁴ Sulla funzione didattico-divulgativa che sembra potersi riconoscere nel materiale allegorico trasmesso sotto il nome di Demò vd. introd. § 5.1.

F 4

Il frammento è trasmesso da Eustazio nei *Commentari all'Iliade*; come per gli altri, anche per il testo di questo frammento ci si è basati su quanto si legge nel ms. L e sull'edizione di van der Valk¹.

L'esegesi è dedicata all'episodio dell'imprigionamento di Ares ad opera di Oto ed Efialte, i due possenti fratelli, figli di Aloeo. Secondo quanto narrato nell'*Iliade* essi catturarono Ares, lo misero in ceppi e lo chiusero in una giara di bronzo, dove il dio restò per tredici mesi, finché la matrigna dei due mortali, Eribea, avvertì dell'accaduto Hermes, il quale liberò il dio della guerra, ormai sfinito per la lunga prigionia. La narrazione compare nel V canto: si tratta del primo di una serie di esempi di divinità che hanno patito sofferenze a causa dei mortali, che Dione riferisce alla figlia Afrodite per consolarla del dolore che le provoca la ferita infertale in battaglia da Diomede, e spronarla alla sopportazione: vd. *Il.* 5, 381-391:

τὴν δ' ἡμείβετ' ἔπειτα Διώνη, δῖα θεάων·
 'τέτλαθι, τέκνον ἐμόν, καὶ ἀνάσχεο κηδομένη περ·
 πολλοὶ γὰρ δὴ τλήμεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
 ἐξ ἀνδρῶν, χαλέπ' ἄλγε' ἐπ' ἀλλήλοισι τιθέντες.
 τλῆ μὲν Ἄρης ὅτε μιν Ὠτος κρατερὸς τ' Ἐφιάλης,
παῖδες Ἀλῶῆος, δῆσαν κρατερῶ ἐνὶ δεσμῶ·
χαλκῆφ δ' ἐν κεράμῳ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας·
 καὶ νῦ κεν ἔνθ' ἀπόλοιτο Ἄρης ἄτος πολέμοιο,
 εἰ μὴ μητρυνή, περικαλλὴς Ἡερίβοια,
 Ἑρμέα ἐξήγγειλεν· ὃ δ' ἐξέκλεψεν Ἄρηα
 ἦδη τειρόμενον, χαλεπὸς δέ ἐ δεσμὸς ἐδάμνα.
 (...)’.

Secondo quanto riferito da Eustazio, Demò avrebbe “risanato”² questo episodio, sottoponendolo ad un'interpretazione (allegorica) di natura astronomica (ἡ μέντοι Δημὸ μαθηματικῶς ταῦτα τεθεράπευκε). La presenza della congiunzione disgiuntiva μέντοι è dovuta al fatto che Eustazio ha precedentemente riportato altre due esegesi del medesimo episodio, la prima basata su un'allegoresi di tipo etico-filosofico (ἡ πρὸς ἡθὺς ἐν τούτοις ἀλληγορία) e la seconda di natura storico-evemeristica (ἄλλοι δὲ ἱστοροῦσιν [...] καὶ οὕτω

¹ Per la natura dell'opera eustaziana, soprattutto in relazione al materiale di Demò, vd. introd. §§ 5.3.1-5.3.2; per la tradizione manoscritta dei *Commentari all'Iliade* e i problemi ad essa connessi vd. comm. F 2.

² Come già rilevato da van der Valk (1976, 98 *ad loc*), sulla base dell'individuazione di numerosi paralleli interni ai *Commentari*, l'impiego del verbo θεραπεύω, analogamente a quanto si può osservare in merito ad altre espressioni come συμβιβάζω (vd. comm. F 1 e F 6, § 1.3), è dovuto allo stesso Eustazio e deriva dalla concezione eustaziana e, più in generale, bizantina dell'allegoresi come “cura” del mito, ossia neutralizzazione di quanto in esso narrato poteva risultare sconveniente ad un lettore cristiano (vd. introd. § 1.2).

τὸν μῦθον ἱστορικῶς θεραπεύουσιν)³, e intende evidentemente differenziare da queste l'interpretazione allegorico-astronomica di Demò che si accinge a citare.

La giara di bronzo (vd. *Il.* 5, 387: χάλκεῳ δ' ἐν κέραμῳ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας) si dovrà considerare, secondo Demò, corrispettivo allegorico del cielo (χάλκεον μὲν κέραμον τὸν ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ χάλκεον καλούμενον οὐρανόν): l'idea che nell'espressione χάλκεος κέραμος il poeta abbia celato un riferimento alla volta celeste è qui ricondotta al fatto che altrove egli impieghi la formula (metaforica) χάλκεος οὐρανός (vd. *infra*). Si tratta di una riflessione significativa sia per la specificità che si può riconoscere nella tradizione letteraria greca a tale metafora (vd. *infra*), sia perché rivela come determinati schemi e strumenti esegetici del testo letterario fossero assai più versatili e comunemente impiegati di quanto spesso si tenda a credere negli studi dedicati alla filologia e all'erudizione antiche.

Quella che Eustazio attribuisce a Demò, infatti, è una considerazione che potrebbe adattarsi perfettamente al principio “aristarcheo” dell’Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν⁴: essa si basa cioè sul presupposto che all'interno dell'opera di un autore, nello specifico di Omero, sia possibile riconoscere un *usus*, impiegabile a sua volta come base di riferimento nel processo d'interpretazione del testo stesso. Significativamente nel caso specifico tale strumento non è utilizzato per trattare il testo nella sua dimensione prettamente letteraria, bensì per rintracciare nell'opera di Omero un indizio a supporto dell'individuazione, nel passo in questione, di una celata riflessione di natura scientifica.

Ciò si accorda con quanto sembra potersi ricavare con una certa sicurezza dalla formulazione di altri frammenti di Demò, tra l'altro trasmessi da fonti differenti (vd. in particolare F 5a, 2 [τὴν δὲ φύσιν ἐκτιθέμενον τοῦ στοιχείου φησὶ τὸν ποιητὴν] e F 6, 36-37 [πλατυτάτην τὴν ἀσπίδοποιῖαν περὶ θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων εἶναι τῷ ποιητῇ διάλεξιν]): l'erudita sembra considerare le riflessioni di natura scientifica, che rintraccia per mezzo dell'allegoresi nel testo omerico, prodotto consapevole della volontà del poeta e non aspetti presenti nel mito, e/o all'origine della sua tradizionale formulazione, di cui il testo poetico non sarebbe che fonte⁵. Omero avrebbe effettivamente inteso celare, dietro alla narrazione poetico-letteraria, alcune “lezioni” su fenomeni e nozioni scientifiche, indipendenti dall'economia poetico-narrativa dell'opera (vd. introd. § 5.1) e che solo gli specialisti della materia sono in grado di rintracciare. L'associazione, proposta altrove dal poeta (vd. *infra*), fra il sostantivo οὐρανός e l'aggettivo χάλκεος può così essere considerata indizio del fatto che questi abbia celato nell'espressione χάλκεος κέραμος un riferimento, sul piano allegorico, all'οὐρανός, seguendo

³ Vd. Eustath. *ad Il.* 560, 14-37, cfr. *infra*. Per la concezione eustaziana dell'esegesi storico-evemeristica e dell'allegoresi storico-realistica vd. introd. §§ 1.3.1.3, 2.

⁴ Sull'espressione riferita da Porfirio nel I libro delle *Questioni omeriche* (vd. Porph. *Quaest. Hom.* I, p. 297, 16-18 Schrader; per il I libro delle *Questioni*, trasmesso dal ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 305, ff. 171-184, vd. le edizioni di Schrader [1880-1890, 279-327] e Sodano [1970]), che con ogni probabilità non è stata effettivamente elaborata da Aristarco, ma che in effetti sembra riassumerne efficacemente la concezione e il metodo esegetici del testo omerico e più in generale del testo letterario, vd. il recente lavoro di Nünlist (2015a) con bibliografia.

⁵ Per le diverse concezioni del messaggio allegorico e dell'allegoresi vd. introd. §§ 1.2-1.3, 4.

una sorta di processo metonimico: *χάλκεος κέραμος* ~ *χάλκεος οὐρανός* > *κέραμος* ~ *οὐρανός*.

L'associazione fra *οὐρανός* e l'aggettivo *χάλκεος* compare un'unica volta nel testo omerico; a questa però si aggiunge la doppia occorrenza dell'analoga espressione *οὐρανός πολύχαλκος*: vd. *Il.* 17, 425 (*χάλκεον οὐρανὸν ἴκε δι' αἰθέρος ἀτρυγέτοιο*, “[un rombo ferrigno] saliva al cielo di bronzo per l'aria irrequieta”); *Il.* 5, 504 (*οὐρανὸν ἐς πολύχαλκον ἐπέπληγον πόδες ἵππων*, “[la polvere che] i piedi dei cavalli alzarono fino al cielo di bronzo”); *Od.* 3, 2 (*οὐρανὸν ἐς πολύχαλκον, ἵν' ἀθανάτοισι φαείνοι*, “[il Sole sali] al cielo di bronzo, per portare la luce agli eterni”). Per la sua particolarità l'espressione, di cui si rintracciano altre occorrenze nella letteratura arcaica (una nel *Corpus Theognideum*⁶ e tre in Pindaro⁷), risulta oggetto di riflessione nella tradizione esegetica antica⁸, nella quale sembra generalmente condivisa l'opinione che gli aggettivi *χάλκεος* e *πολύχαλκος* siano qui da intendersi come sinonimi di *στερεός*, “compatto/robusto”⁹.

Demò avrebbe poi individuato nell'imprigionamento di Ares, della durata di tredici mesi (vd. *Il.* 5, 386-387: *ἔῃσαν κρατερῶ ἐνὶ δεσμῶ / χαλκῶ δ' ἐν κέραμῳ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας*), la rappresentazione allegorica di una delle anomalie che caratterizzano il moto del pianeta omonimo Marte, di cui il dio è qui considerato simbolo¹⁰: si tratta dello *στηριγμός*, cioè il così detto stazionamento o stazione (*δεσμὸν δὲ Ἄρεος τρισκαίδεκάμηνον τὸ τοῦ Ἄρεος τοῦ πλάνητος ἀστέρος πάθος*, τὸν λεγόμενον *στηριγμόν*), che si verifica nel cielo (o si staglia sullo sfondo della volta celeste), quindi, allegoricamente, nella giara di bronzo che lo rappresenta.

Il termine *στηριγμός* è quello impiegato in ambito astronomico-specialistico per designare lo stazionamento di un pianeta (vd. *infra*). Stazionamenti, rallentamenti, moti retrogradi e accelerazioni costituiscono le *anomalie* osservabili nel moto zodiacale dei pianeti¹¹ per

⁶ Vd. Theogn. 1, 870; cfr. Pontani 2011, 162.

⁷ Vd. Pind. *Pyth.* 10, 27; *Nem.* 6, 3; *Isthm.* 7, 44; cfr. Pontani 2011, 157-159; 161.

⁸ La formula è oggetto di specifica attenzione negli scolî D all'*Iliade*, in quelli V all'*Odissea*, nelle *Questioni omeriche* di Porfirio e nelle *Allegoriae Odysseae* di Tzetze: vd. i testi citati e discussi in Pontani 2011 (vd. *infra*).

⁹ Secondo Pontani (2011) l'immagine del cielo “bronzeo”, forse originaria del vicino Oriente, era intesa nella letteratura greca arcaica come allusione al limite “indistruttibile” che divide gli dei dai mortali.

¹⁰ L'associazione allegorica fra una divinità e il pianeta omonimo ricorre in altri frammenti di Demò: vd. F 2 (Crono ~ pianeta Saturno), F 7 (Ares ~ pianeta Marte, Afrodite ~ pianeta Venere). Cfr. inoltre F 3, che potrebbe presupporre nuovamente l'identificazione allegorica Κρόνος ~ pianeta Saturno, e l'abbinamento Apollo ~ Sole in F 8.

¹¹ Il Sole e la Luna, pur essendo normalmente considerati nel novero dei πλάνητες ἀστέρες, sono naturalmente quelli che presentano il minor numero di anomalie (vd. e.g. come, nel sistema delle sfere omocentriche (vd. *infra*), il Sole e Luna siano i pianeti per cui si ipotizza la combinazione di un numero di sfere decisamente minore rispetto agli altri: vd. Arist. *Cael.* 291b 35-292a 1: ἐλάττους γὰρ ἥλιος καὶ σελήνη κινουῦνται κινήσεις ἢ τῶν πλανωμένων ἄστρον ἔνια) e al contempo quelli cui sono dedicate riflessioni e calcoli specifici, data l'importanza che i moti zodiacali del Sole e della Luna ricoprono nella scansione del tempo: da essi dipendono infatti la definizione rispettivamente dell'anno e del mese, nonché le variazioni climatiche connesse all'alternanza stagionale (vd. e.g. il calcolo dell'esatta durata dell'anno solare di Enopide di Chio [vd. Bodnár 2007, 9-10 in relazione al “grande anno”] e Aristarco

spiegare le quali sono stati elaborati i diversi modelli teorico-geometrici (concorrenti) del moto planetario. Tutti questi modelli, come le osservazioni di coloro che li hanno elaborati e/o sostenuti, prendono le mosse proprio dalla registrazione di tali anomalie e si pongono l'obiettivo di "risolverle", cioè di spiegarle come anomalie solo *apparenti*¹², frutto in realtà della combinazione e dell'interferenza di più moti circolari di natura uniforme (vd. *infra*). Insieme alla costruzione del modello della sfera celeste (vd. comm. F 6, § 1.2), il tentativo programmatico di "salvare i fenomeni"¹³, ossia di non ignorare tali anomalie¹⁴, bensì partire

di Samo [vd. Heath Thomas 1959, 314-316] o la scoperta della precessione degli equinozi, anche detta precessione luni-solare, da parte di Ipparco [vd. Toomer 1981, 217-218; Bianchetti 1998, 41; *infra*]). Sul moto di rivoluzione zodiacale dei pianeti in senso contrario (Ovest-Est) a quello del moto giornaliero dell'universo (Est-Ovest) vd. quanto osservato in introd. § 4 a proposito dell'esegesi di Agatocle di Cizico; sulla fascia zodiacale definita come porzione di sfera celeste entro la quale si svolge tale moto vd. comm. F 6, § 1.2.2; sulla denominazione dei pianeti, l'ordine delle loro sfere di pertinenza (ossia delle orbite zodiacali) e la durata dei loro rispettivi moti zodiacali vd. comm. F 2.

¹² I pianeti *sembrano* talvolta accelerare, rallentare, avvicinarsi o allontanarsi, variare la loro altezza sullo sfondo della sfera celeste, restare per un certo periodo fermi nello stesso punto [stazionamento], variare le proprie dimensioni, compito della scienza astronomica è rivelare come si tratti di anomalie solo *apparenti*: vd. *infra* Simpl. in Arist. Cael. 288a 13, p. 422, 15-24 Heiberg.

¹³ L'esortazione a "salvare i fenomeni" (διασωθῆναι τὰ φαινόμενα) è attribuita a Platone da Simplicio, che dichiara di rifarsi alla testimonianza di Sosigene (filosofo peripatetico e astronomo attivo nel II sec. d.C.: vd. Moraux 2000 [1984], 323-347 e cfr. introd., § 5.4), il quale a sua volta avrebbe attinto l'informazione dall'opera sulla storia dell'astronomia composta dall'allievo di Aristotele Eudemo di Rodi: vd. Simpl. in Arist. Cael. 292b 10, p. 488, 18-24 Heiberg: καὶ πρῶτος τῶν Ἑλλήνων Εὐδόξος ὁ Κνίδιος, ὡς Εὐδήμους τε ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Αστρολογικῆς ἱστορίας ἀπεμνημόνευσε καὶ Σωσιγένης παρὰ Εὐδήμου τοῦτο λαβὼν, ἄψασθαι λέγεται τῶν τοιούτων ὑποθέσεων Πλάτωνος, ὡς φησι Σωσιγένης, πρόβλημα τοῦτο ποιησαμένου τοῖς περὶ ταῦτα ἐσπουδακόσι, τίνων ὑποθετίσων ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα; vd. anche *infra* Simpl. in Arist. Cael. 293a 4, pp. 492, 31-493, 8 Heiberg. Sarebbe per rispondere a tale esigenza, espressa dall'esortazione platonica, che Eudosso, per primo fra i Greci, avrebbe elaborato una teoria in grado di ricondurre la realtà fenomenica del moto planetario ad una combinazione di moti regolari e geometricamente ordinati: si tratta del modello delle sfere omocentriche, elaborato appunto da Eudosso e perfezionato dai contemporanei Callippo ed Aristotele (vd. *infra*). Ma lo stesso stimolo avrebbe animato anche l'elaborazione di successivi modelli del moto planetario, come quello degli eccentrici mobili e degli epicicli (vd. *infra*), in quanto rendere conto, sul piano teorico-matematico, delle anomalie registrabili a livello fenomenico nel moto dei pianeti si rivelava uno dei più complessi, ma anche inaggirabili, "problemi" che si ponessero agli astronomi: vd. Simpl. in Arist. Cael. 288a 13, p. 422, 15-24 Heiberg: καὶ ἐστὶ τὸ θαυμαστὸν πρόβλημα τῶν ἀστρονόμων τοῦτο τὸ διδομένων αὐτοῖς τινῶν ὑποθέσεων, τοῖς μὲν πάλαι τοῖς περὶ Εὐδόξον καὶ Κάλλιππον, οἷς καὶ Ἀριστοτέλης ἀκολουθεῖ, τῶν καλουμένων ἀνελιττουσῶν σφαιρῶν ("sfere rivolventi", altra definizione delle sfere omocentriche: vd. *infra*), περὶ ὧν αὐτὸς ἐν τῇ Μετὰ τὰ φυσικὰ διδάσκει (vd. *infra*), τοῖς δὲ μετ' ἐκείνους ἐκκέντρων τινῶν (eccentrici mobili) καὶ ἐπικύκλων (epicicli), δειξαι πάντα τὰ οὐράνια ἐγκύκλιόν τε καὶ ὁμαλῇ φερόμενα κίνησιν, τὴν δὲ δοκοῦσαν ἀνωμαλίαν ἐκάστων ποτὲ μὲν θάπτον ποτὲ δὲ βραδύτερον κινουμένων καὶ ποτὲ μὲν πρόσω ποτὲ δὲ ὀπίσω καὶ ἄνω καὶ κάτω, ἐστὶ δὲ ὅτε καὶ ἡρεμεῖν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τόπου καὶ μείζονας καὶ ἐλάττωνας ὁρᾶσθαι τοὺς αὐτοὺς ταῦτα πάντα καὶ τὰ τοιαῦτα φαινόμενα μόνον εἶναι καὶ οὐκ ἀληθῆ.

¹⁴ Sulla registrazione delle anomalie, solo *apparenti*, osservabili nel moto dei pianeti, come punto di partenza per l'elaborazione di ogni modello teorico del moto planetario e come osservazione basilare, anche in contesti didattico-divulgativi, nella presentazione delle principali caratteristiche del moto dei pianeti, oltre alle testimonianze di Simplicio citate nella nota precedente vd. Arist. Cael. 288a 13-18: περὶ δὲ τῆς κινήσεως αὐτοῦ (scil. cielo delle stelle fisse), ὅτι ὁμαλῆς ἐστὶ καὶ οὐκ ἀνώματος, ἐφεξῆς ἂν εἴη τῶν εἰρημένων διελθεῖν. λέγω δὲ τοῦτο περὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ περὶ τῆς πρώτης φορᾶς: ἐν γὰρ τοῖς ὑποκάτω πλείους ἤδη αἱ φοραὶ συνεληλύθασιν εἰς ἓν: εἰ γὰρ ἀνωμάλως κινῆσεται, δηλὸν ὅτι ἐπίτασις ἔσται καὶ ἀκμή καὶ ἄνεσις τῆς φορᾶς: ἅπαντα γὰρ ἡ ἀνώματος φορὰ καὶ ἄνεσις ἔχει καὶ

da esse per creare dei modelli teorici che fotografassero effettivamente la realtà fenomenica, individuarne i meccanismi di funzionamento e poterli così prevedere, può essere considerato uno degli atti fondativi della scienza astronomico-matematica ed è sicuramente uno degli aspetti cui i cultori della disciplina hanno dedicato le maggiori energie, nonché uno di quelli considerati e trattati, in quanto “fondamentali” della materia, anche in contesti didattico-divulgativi¹⁵.

Partono dalla registrazione di tali anomalie, in particolare quelle (più numerose ed evidenti) dei pianeti più vicini al Sole, cioè proprio Marte (vd. *infra*) e i “pianeti inferiori” (Venere e Mercurio)¹⁶, e mirano alla loro “risoluzione” sia il sistema delle sfere omocentriche (anche dette ἀνελίκτους, “rivolventi”)¹⁷, elaborato da Eudosso e “corretto” da Callippo e Aristotele,

ἐπίτασιν καὶ ἀκμήν (viene qui sottolineato come, a fronte della regolarità del moto del cielo delle stelle fisse e della sua natura di moto semplice, quelli delle sfere inferiori, da cui dipende il moto dei pianeti, sono invece dati dalla composizione di più moti, di per sé regolari, ma che combinandosi producono le anomalie registrabili a livello fenomenico: ossia le tre principali anomalie di un qualunque moto circolare non omogeneo, cioè accelerazione, rallentamento e culmine/stazionamento); Gem. 12, 1-27 (sezione specificamente dedicata al moto zodiacale, ossia in direzione contraria a quella del moto giornaliero dell’universo, dei pianeti e alle sue caratteristiche: Ὅτι τὴν ἐναντίαν τῷ κόσμῳ κίνησιν οἱ πλάνητες ποιοῦνται): in particolare 12, 22-27 (sulle anomalie dei pianeti, esclusi Sole e Luna precedentemente trattati, anch’esse *solo apparenti* e riconducibili alla combinazione di più moti circolari uniformi): ἐλέγχει δὲ τὴν δόξαν ψευδῇ ὑπάρχουσαν μάλιστα πάντων ἢ περὶ τοὺς πέντε πλανήτας ἀστέρας κινήσεις· ἐκεῖνοι γὰρ ὅτε μὲν ὑπολείπονται τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων (rallentamento), ὅτε δὲ προηγούνται (accelerazione), ὅτε δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ἀστέρας μένουσιν, οἱ δὲ καὶ καλοῦνται στηριγμοί (stazionamenti). τοιαύτης δ’ ὑπαρχούσης περὶ αὐτοὺς τῆς κινήσεως (...) νυνὶ δὲ ἰδία τίς ἐστὶν ἡ περὶ ἕκαστον σφαιροποιία (probabile allusione al sistema degli epicicli, vd. *infra*), καθ’ ἣν ποτὲ μὲν εἰς τὰ ἐπόμενα μεταβαίνουσι (moto progressivo), ποτὲ δὲ εἰς τὰ προηγούμενα (moto retrogrado), ποτὲ δὲ στηρίζουσιν. (...) ἤδη μέντοι διὰ τὴν ἰδίαν ἐκάστου σφαιροποιίαν διαφόρους συμβέβηκε τὰς μεταβάσεις γίνεσθαι; vd. *infra* Vitr. *De arch.* 9, 1, 5-6; Diod. Sic. 1, 80, 6-81, 4; Ptol. *Alm.* IX 2, pp. 210, 8-211, 4 Heiberg; Ptol. *Alm.* XII 7, pp. 494, 15-496, 5 Heiberg; Ptol. *Προχείρων κανόνων διάταξις καὶ ψηφοφορία* p. 173, 14-25 Heiberg; Paolo Alessandrino, *Elementa apotelesmatica* p. 31 Boer.

¹⁵ Vd. e.g. *supra* Gem. 12, 1-27.

¹⁶ Sulla natura particolarmente irregolare del moto di Marte vd. *infra*, sulle vistose variazioni in termini di luminosità e dimensioni di Marte e Venere, al centro di un dibattito sui successivi aggiustamenti apportati al sistema delle sfere omocentriche (vd. *infra*), vd. comm. F 7.

¹⁷ Elaborato da Eudosso (vd. *supra*), il modello delle sfere omocentriche (ὁμόκεντροι σφαῖραι) o “revolventi” (ἀνελίκτους σφαῖραι) prevede, come la quasi totalità degli altri modelli (vd. *infra*), che la Terra stia ferma al centro della sfera celeste e considera il moto dei pianeti frutto dell’interazione del moto di più sfere, che li trascinano. Ogni “sfera di pertinenza” di un pianeta (vd. comm. F 2) è occupata da un certo numero di sfere, tutte aventi il centro coincidente con il centro della sfera celeste, ma che ruotano intorno ad assi dotati di diverse inclinazioni: due delle sfere di ciascun pianeta, Luna e Sole compresi (vd. *supra*), hanno l’asse rispettivamente corrispondente con l’asse del cosmo (perpendicolare al piano dell’equatore celeste) e con la perpendicolare al piano dell’eclittica; a queste due si aggiunge un certo numero di sfere che ruotano secondo diverse inclinazioni e il cui moto combinato dovrebbe dare ragione delle anomalie registrabili nel moto planetario. In realtà il sistema eudossiano non si adatta alla descrizione di molte di queste anomalie e rappresenta una situazione fenomenica diversa, in alcuni casi vistosamente, da quella realmente osservabile (sul modello delle sfere omocentriche di Eudosso e i suoi “difetti” vd. Schiaparelli 1875, *passim*; Schiaparelli 1926, 3-77; Repellini 1993, 320-323). Per questo il sistema di Eudosso (che prevedeva un totale di 26 sfere) ha subito tentativi di correzione, consistenti nell’aggiunta di un certo numero di sfere per ciascun pianeta, proposti dai contemporanei Callippo (che ipotizzava un totale di 33 sfere: sulla riforma di Callippo vd. Schiaparelli 1926, 77-87) ed Aristotele (che ipotizzava un totale di 55 sfere: sulla riforma di Aristotele vd. Schiaparelli 1926, 87-93;

sia quello semi-eliocentrico forse elaborato da Eraclide Pontico¹⁸, sia quelli (fra loro equivalenti sul piano geometrico¹⁹) degli eccentri o eccentrici mobili²⁰, forse elaborato dalla scuola pitagorica e oggetto delle riflessioni di Apollonio di Perga (o Perge), e degli epicicli²¹,

Longo 1961, XX-XXIII). Vd. Arist. *Metaph.* 1073b 1-1074a 12: (...) Κάλλιππος δὲ τὴν μὲν θέσιν τῶν σφαιρῶν τὴν αὐτὴν ἐτίθετο Εὐδόξω [τοῦτ' ἔστι τῶν ἀποστημάτων τὴν τάξιν], τὸ δὲ πλῆθος τῶ μὲν τοῦ Διὸς καὶ τῶ τοῦ Κρόνου τὸ αὐτὸ ἐκείνῳ ἀπεδίδου, τῶ δ' ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ δύο ὥετο ἔτι προσθετέας εἶναι σφαίρας, τὰ φαινόμενα εἰ μέλλει τις ἀποδώσειν, τοῖς δὲ λοιποῖς τῶν πλανήτων ἐκάστῳ μίαν. ἀναγκαῖον δέ, εἰ μέλλουσι συντεθεῖσαι πᾶσαι τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν, (...) ὁ δὲ ἀπασῶν ἀριθμὸς τῶν τε φερουσῶν καὶ τῶν ἀνελιττουσῶν ταύτας πεντήκοντά τε καὶ πέντε; *supra* Simpl. in Arist. *Cael.* 288a 13, p. 422, 15-24 Heiberg; Simpl. in Arist. *Cael.* 293a 4, pp. 492, 31-493, 8 Heiberg: ὅτι ὁ Πλάτων ταῖς οὐρανίαις κινήσεσι τὸ ἐγκύκλιον καὶ ὁμαλὲς καὶ τεταγμένον ἀνεκδοιάτως ἀποδίδου πρόβλημα τοῖς μαθηματικοῖς προὔτεινε, τίνων ὑποτεθέντων δι' ὁμαλῶν καὶ ἐγκυκλίων καὶ τεταγμένων κινήσεων δυνήσεται διασωθῆναι τὰ περὶ τοὺς πλανωμένους φαινόμενα (vd. *supra*), καὶ ὅτι πρῶτος Εὐδόξος ὁ Κνίδιος ἐπέβαλε ταῖς διὰ τῶν ἀνελιττουσῶν καλουμένων σφαιρῶν ὑποθέσεις. Κάλλιππος δὲ ὁ Κυζικηνὸς Πολεμάρχῳ συσχολάσας τῷ Εὐδόξῳ γινώριμῳ μετ' ἐκείνων εἰς Ἀθήνας ἔλθων τῷ Ἀριστοτέλει συγκατεβίω τὰ ὑπὸ τοῦ Εὐδόξου εὑρεθέντα σὺν τῷ Ἀριστοτέλει διορθούμενός τε καὶ προσαναπληρῶν. Per la versione del modello proposta da Teone di Smirne (I-II sec. d.C.), matematico e filosofo fortemente influenzato dai principi della scuola pitagorica, vd. Delattre 1998.

¹⁸ Anche in questo modello la Terra si colloca al centro della sfera celeste, ma i due pianeti inferiori, Mercurio e Venere, ruotano su orbite che hanno al proprio centro il Sole, il quale a sua volta ruota intorno alla Terra. La testimonianza più antica di tale modello occorre in Vitruvio (Vitr. *De arch.* 9, 1, 5-6: [...] Mercurii autem et Veneris stellae circa solis radios uti per centrum eum itineribus coronantes regressus retrorsus et retardationes faciunt, etiam stationibus propter eam circinationem morantur in spatiis signorum). La prima formulazione di tale ipotesi si deve probabilmente ad Eraclide Pontico: vd. Schiaparelli 1926, 117-126; Corso-Romano 1997, 1260 n. 87.

¹⁹ Sull'equivalenza, già rilevata dagli astronomi antichi, dei due modelli geometrico-astronomici degli eccentri (o eccentrici) mobili e degli epicicli vd. Schiaparelli 1926, 130-131; Repellini 1993, 332 n. 42.

²⁰ Il modello, la cui prima elaborazione si deve probabilmente alla scuola pitagorica (vd. Schiaparelli 1926, 90; 90 n. 3) e che fu oggetto delle riflessioni di Apollonio di Perga (matematico attivo fra la metà del III e i primi decenni del II sec. a.C.: vd. *infra*), prevede nuovamente che la Terra sia ferma al centro della sfera celeste, ma ipotizza che i pianeti si muovano ciascuno lungo un'orbita circolare, appunto l'eccentro o eccentrico, che non ha al suo centro la Terra. L'eccentro non solo ruota intorno al proprio centro trascinando il pianeta, ma compie contemporaneamente un moto ulteriore (per ciò è detto "mobile"), il quale si svolge non intorno al centro dell'eccentro, bensì intorno al centro della Terra (centro della sfera celeste). Ciò comporta che i punti di tale circonferenza (l'eccentro) non siano tutti equidistanti dalla Terra, bensì che alcuni vengano periodicamente a trovarsi più vicini ed altri più lontani, e tale risulterà il pianeta quando si troverà in questi punti. Il diametro dell'eccentro passante per il centro della Terra è pertanto diviso da quest'ultimo in due segmenti di diversa lunghezza. Ciò rende conto delle variazioni registrabili nella distanza dei pianeti (per Marte e Venere in particolare cfr. comm. F 7) rispetto alla Terra, da un massimo, detto apogeo, ad un minimo, detto perigeo: dato che quest'ultima configurazione avviene sempre (per i pianeti superiori) in corrispondenza dell'opposizione con il Sole (ossia quando l'angolo, avente per vertice la Terra e i lati passanti per il centro rispettivamente del pianeta e del Sole, [così detta elongazione] è di 180°), il modello degli eccentri prevede che la porzione di diametro più corta (vd. *supra*) si trovi sempre dalla parte opposta (rispetto al centro della Terra) a quella del Sole. Per la spiegazione del modello, anche supportata da illustrazioni esemplificative, vd. Schiaparelli 1926, 123-125; per una riflessione sulla sua storia e le fonti che lo trasmettono e discutono vd. Schiaparelli 1926, 130-150; Repellini 1993, 332.

²¹ Il modello immagina il moto di ciascun pianeta come il frutto della combinazione di due moti, entrambi circolari ed uniformi. Ogni pianeta infatti si muove su un cerchio, detto epiciclo, il quale ruota uniformemente intorno al proprio centro: il centro dell'epiciclo, si muove a sua volta, sempre di moto uniforme, lungo una traiettoria circolare, detta deferente, che ha il suo centro nel centro della sfera celeste, ossia nel centro della Terra, la quale, anche secondo tale modello, si trova ferma al centro del cosmo. Il deferente s'immagina, per ciascun pianeta, come la circonferenza equidistante dalle due

già noto allo stesso Apollonio, al quale si deve forse l'elaborazione del modello stesso, sostenuto probabilmente da Ipparco²² e Gemino²³ e certamente sistematizzato da Tolomeo²⁴, nonché quello eliocentrico, di cui molto poco ci restituiscono le fonti sotto il profilo dell'elaborazione teorica, verosimilmente proposto da Aristarco di Samo²⁵ e forse condiviso da Seleuco di Babilonia (o di Seleucia)²⁶.

ipotetiche circonferenze, anch'esse con centro nel centro della sfera celeste, passanti rispettivamente per l'apogeo e il perigeo (vd. *supra*) del pianeta. Il modello potrebbe essere stato elaborato come ampliamento di quello semi-eliocentrico che si ipotizza risalente alla speculazione di Eraclide Pontico (vd. *supra*): è possibile che in tale modello, ipotizzato per i pianeti inferiori, il Sole sia stato sostituito con un teorico punto geometrico e che si sia così potuto estendere il sistema anche ai pianeti superiori (vd. Schiaparelli 1926, 127-128). Per una descrizione del modello e una discussione sulla sua storia vd. Schiaparelli 1926, 126-130; 143-150; Repellini 1993, 332. La prima elaborazione o principale sistemazione del modello si deve probabilmente ad Apollonio di Perga (vd. Schiaparelli 1926, 90-91; 126-133; Aujac 1975, 146 n. 2 [di p. 67]).

²² Vd. Ptol. *Alm.* IX 2, pp. 210, 8-211, 4 Heiberg: ὅθεν καὶ τὸν Ἰππαρχὸν ἡγοῦμαι φιλαληθέστατον γενόμενον διὰ τε ταῦτα πάντα καὶ μάλιστα διὰ τὸ μήπω τοσαύτας ἄνωθεν ἀφορμὰς ἀκριβῶν τηρήσεων εἰληφέναι, ὅσας αὐτὸς ἡμῖν παρέσχευεν, τὰς μὲν τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης ὑποθέσεις καὶ ζητήσαι καί, ὡς ἐνῆν γε, ἀποδείξαι πάση μηχανῇ δι' ὁμαλῶν καὶ ἐγκυκλίων κινήσεων ἀποτελουμένας, ταῖς δὲ τῶν ἐπλανωμένων διὰ γε τῶν εἰς ἡμᾶς ἐλληλυθόντων ὑπομνημάτων μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐπιβάλλειν, μόνον δὲ τὰς τηρήσεις αὐτῶν ἐπὶ τὸ χρησιμώτερον συντάξαι καὶ δεῖξαι δι' αὐτῶν ἀνομόλογα τὰ φαινόμενα ταῖς τῶν τότε μαθηματικῶν ὑποθέσεσιν. οὐ γὰρ μόνον ὤετο δεῖν, ὡς ἔοικεν, ἀποφῆναι, διότι διπλὴν ἕκαστος αὐτῶν ποιεῖται τὴν ἀνωμαλίαν, ἢ ὅτι καθ' ἕκαστον ἄνισοι καὶ τηλικαῦται γίνονται προσηγήσεις, τῶν γε ἄλλων μαθηματικῶν ὡς περὶ μίας καὶ τῆς αὐτῆς ἀνωμαλίας τε καὶ προσηγήσεως τὰς διὰ τῶν γραμμῶν ἀποδείξεις ποιησαμένων, οὐδ' ὅτι ταύτας ἦτοι δι' ἐκκέντρων κύκλων ἢ δι' ὁμοκέντρων μὲν τῷ ζωδιακῷ, ἐπικύκλους δὲ περιφερόντων, ἢ καὶ νῆ Δία κατὰ τὸ συναμφοτέρων ἀποτελεῖσθαι συμβέβηκεν τῆς μὲν ζωδιακῆς ἀνωμαλίας οὗσης τηλικαύτης, τῆς δὲ πρὸς τὸν ἥλιον τοσαύτης. Anche qui (cfr. *supra*) l'elaborazione dei principali modelli geometrico-astronomici del moto planetario, degli eccentri mobili, delle sfere omocentriche e degli epicicli, è presentata come "risoluzione" delle anomalie registrabili a livello fenomenico nella combinazione di moti uniformi/semplici e circolari (ὁμαλὰ καὶ ἐγκύκλιοι κινήσεις): ciò che rende vincenti tali modelli, e quello degli epicicli in particolare, che viene qui associato alla figura di Ipparco ed è quello cui aderisce lo stesso Tolomeo (vd. *infra*), è il fatto di tenere conto della *doppia* anomalia del moto di ciascuno dei cinque pianeti (Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno), ossia quella connessa al moto zodiacale e quella relativa alla rivoluzione sinodica, cioè il percorso compiuto dal pianeta fra due medesime configurazioni, rispetto al Sole (e alla Terra), come due opposizioni (vd. *supra*), successive. Su Ipparco come sostenitore e teorico del sistema degli epicicli vd. Schiaparelli 1926, 90-91; Aujac 1975, 146 n. 2 (di p. 67); Repellini 1993, 332. Per un'ipotetica adesione di Ipparco al sistema eliocentrico, proposta sulla base dell'analisi di alcune fonti letterarie non astronomiche pre-tolomeiche vd. invece Russo 1993; Russo 1994.

²³ Vd. Gem. 12, 23: (...) νυνὶ δὲ ἰδίᾳ τίς ἐστὶν ἡ περὶ ἕκαστον σφαιροποιία, καθ' ἣν ποτὲ μὲν εἰς τὰ ἐπόμενα (i pianeti) μεταβαίνουνσι, ποτὲ δὲ εἰς τὰ προηγούμενα, ποτὲ δὲ στηρίζουσιν. Le anomalie del moto planetario sono ricondotte ad un sistema di orbite circolari combinate: dato il contesto in cui occorre il riferimento, la Aujac (1975, 146 n. 2 [di p. 67]) lo considera possibile allusione al modello degli epicicli. Potrebbe però trattarsi della menzione del sistema, equivalente sul piano geometrico, degli eccentri (vd. *supra*), noto a Gemino e da lui esplicitamente nominato altrove, in riferimento all'orbita del Sole (vd. Gem. 1, 34).

²⁴ La più ampia trattazione e sistemazione a noi nota del modello degli epicicli è quella proposta nell'*Almagesto* di Tolomeo: vd. in particolare *Alm.* IX 2, pp. 208, 1-213, 13 Heiberg e cfr. Aujac 1975, 146 n. 2 (di p. 67).

²⁵ Le fonti attribuiscono ad Aristarco, scienziato vissuto fra l'ultimo decennio del IV e il pieno III sec. a.C. ed attivo ad Alessandria, allievo del peripatetico Stratone di Lampsaco (discepolo di Teofrasto), che si cimentò nell'attività di ricerca in diversi settori scientifici (oltre a quello astronomico-matematico, l'ottica e l'estetica dei colori), una prima forma di modello eliocentrico dell'universo. Su

Fra le anomalie registrabili nel moto planetario, gli stazionamenti (στηριγμοί) e le ulteriori anomalie che li accompagnano risultano investiti di una particolare significatività nella trattazione del moto dei pianeti (dai quali sono in questo caso ovviamente esclusi il Sole e la Luna, che non presentano tali anomalie nel moto), tanto in sede speculativa quanto in contesti più marcatamente dedicati alla divulgazione delle principali nozioni astronomiche. Gli stazionamenti di alcuni pianeti sono citati anche in opere di argomento non astronomico come *exemplum* principe della fenomenologia del moto planetario²⁷ o di problema tipicamente trattato dalla scienza astronomica²⁸; nelle opere prodotte dagli specialisti della materia essi sono solitamente menzionati fra le anomalie più significative del moto dei cinque pianeti (Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno)²⁹ e alla loro presentazione e/o trattazione sono dedicate sezioni specifiche³⁰.

Aristarco e la sua teoria planetaria vd. Heath Thomas 1959, 299-316; Stahl 1970, 246-247; Repellini 1993, 332-334; Russo 2003, 106-109. Sulla scarsità d'informazioni fornite dalla tradizione relativamente all'elaborazione teorica del modello e alla sua effettiva applicazione allo studio matematico dei moti planetari vd. in particolare Repellini 1993, 333-334.

²⁶ Sulla possibile adesione ad un sistema planetario eliocentrico da parte di Seleuco, astronomo attivo nella prima metà del II sec. a.C., vd. Russo 2003, 117; 359-364.

²⁷ Gli stazionamenti di Mercurio e Venere sono citati, insieme al rallentamento e alla retrogradazione, in un passo di Vitruvio dedicato all'esposizione del moto zodiacale dei pianeti, come esempio delle anomalie osservabili in tale moto: vd. Vit. *De arch.* 9, 1, 5-6: *ea autem signa cum sint numero XII partisque duodecimas singula possideant mundi versenturque ab oriente ad occidentem continenter, tunc per ea signa contrario cursu luna, stella Mercurii, Veneris, ipse sol itemque Martis et Iovis et Saturni ut per graduum ascensionem percurrentes alius alia circumfessionis magnitudine ab occidente ad orientem in mundo pervagantur. (...) Mercurii autem et Veneris stellae circa solis radios uti per centrum eum itineribus coronantes* (vd. *supra*) *regressus retrorsus et retardationes faciunt, etiam stationibus propter eam circinationem morantur in spatiis signorum.*

²⁸ Diodoro Siculo, nel descrivere l'eccellenza raggiunta dall'Egitto, dai tempi più antichi fino al regno dei Tolomei, in vari settori scientifici, e in particolare nell'ambito della geometria e dell'astronomia, presenta fra le principali acquisizioni nel campo di quest'ultima disciplina la conoscenza approfondita di "moti, orbite e stazionamenti dei pianeti" (τὰς δὲ τῶν πλανήτων ἀστέρων κινήσεις καὶ περιόδους καὶ στηριγμούς): vd. Diod. Sic. 1, 80, 6-81, 4: μάλιστα τὴν Αἴγυπτον συμβαίνει πολυανθρωπία διαφέρειν, καὶ διὰ τοῦτο πλείστας ἔχειν μεγάλων ἔργων κατασκευάς. (...) γεωμετρίαν δὲ καὶ τὴν ἀριθμητικὴν ἐπὶ πλέον ἐκπονοῦσιν. (...) ἢ δ' ἀριθμητικὴ πρὸς τε τὰς κατὰ τὸν βίον οἰκονομίας αὐτοῖς χρησιμεύει καὶ πρὸς τὰ γεωμετρίας θεωρήματα, πρὸς δὲ τοῦτοις οὐκ ὀλίγα συμβάλλεται καὶ τοῖς τὰ περὶ τὴν ἀστρολογίαν ἐκπονοῦσιν. ἐπιμελοῦς γάρ, εἰ καὶ παρὰ τισιν ἄλλοις, καὶ παρ'Αἰγυπτίοις παρατηρήσεως τυγχάνουσιν αἱ τῶν ἀστρῶν τάξεις τε καὶ κινήσεις· καὶ τὰς μὲν περὶ ἐκάστων ἀναγραφὰς ἐξ ἐτῶν ἀπίστων τῷ πλήθει φυλάττουσιν, ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐξηλωμένης παρ' αὐτοῖς τῆς περὶ ταῦτα σπουδῆς, τὰς δὲ τῶν πλανήτων ἀστέρων κινήσεις καὶ περιόδους καὶ στηριγμούς, ἔτι δὲ τὰς ἐκάστου δυνάμεις πρὸς τὰς τῶν ζώων γενέσεις, τίνων εἰσὶν ἀγαθῶν ἢ κακῶν ἀπεργαστικά, φιλοτιμώτατα παρατετηρήκασιν. Cfr. anche *supra* Simpl. in Arist. *Cael.* 288a 13, p. 422, 15-24 Heiberg.

²⁹ Vd. *supra* Gem. 12, 22-27: ἡ περὶ τοὺς πέντε πλανήτας ἀστέρας κίνησις· ἐκεῖνοι γὰρ ὅτε μὲν ὑπολείπονται τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων (rallentamento), ὅτε δὲ προηγούνται (accelerazione), ὅτε δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ἀστέρας μένουσιν, οἱ δὲ καὶ καλοῦνται στηριγμοί (stazionamenti). τοιαύτης δ' ὑπαρχούσης περὶ αὐτοὺς τῆς κινήσεως (...) ποτὲ μὲν εἰς τὰ ἐπόμενα μεταβαίνουνσι (moto progressivo), ποτὲ δὲ εἰς τὰ προηγούμενα (moto retrogrado), ποτὲ δὲ στηρίζουσιν. Vd. anche *infra* Ptol. *Alm.* XII 7, pp. 494, 15-496, 5 Heiberg; Ptol. *Προχείρων κανόνων διάταξις καὶ ψηφοφορία* p. 173, 14-25 Heiberg; Paolo Alessandrino, *Elementa apotelesmatica* p. 31 Boer.

³⁰ Vd. la sezione dedicata al fenomeno apparente (φαντασία) dello στηριγμός, indagato per mezzo del modello degli epicicli (vd. *supra*) nell'*Almagesto* di Tolomeo: Ptol. *Alm.* XII 7, pp. 494, 15-496, 5 Heiberg: Πραγματεία κανόνος εἰς τοὺς στηριγμούς. ἵνα δὲ πάλιν καὶ ἐπὶ τῶν μεταξὺ ἀποστημάτων

Dalle fonti emerge inoltre la consapevolezza della natura eccezionalmente complessa del comportamento di Marte³¹ (seguito sotto questo profilo da Venere: vd. comm. F 7). Se si combinano la rilevanza che risulta riconosciuta nella tradizione³² al fenomeno dello stazionamento e il carattere di pianeta dal moto anomalo per eccellenza attribuito a Marte, l'allegoresi di Demò potrà forse risultare significativa. Nel frammento infatti il nome dell'erudita è associato alla descrizione di un fenomeno e di una nozione scientifico-astronomiche che occupano un posto di rilievo nelle opere degli specialisti della materia (cfr. F 2, F 3, F 5, F 6, F 7, F 8). Anche il contenuto di questo frammento potrebbe dunque suggerire che lo scopo primario dell'allegoresi di Demò non fosse quello di fungere da supporto alla lettura e comprensione del testo omerico nella sua dimensione letteraria, bensì che tale testo fosse concepito come *strumento*, impiegato per presentare, attraverso le parole di Omero, aspetti della disciplina fisico-astronomica particolarmente rilevanti, come lo stazionamento di Marte, caso esemplare di anomalia del moto planetario. Questa potrebbe essere la *ratio* della probabile selezione operata da Demò nella scelta dei passi sottoposti ad allegoresi (vd. introd. §§ 5.1, 5.3.2): nella fattispecie sembra possibile, per lo meno, ipotizzare che l'episodio dell'imprigionamento di Ares sia stato sottoposto ad allegoresi proprio in quanto consentiva di affrontare il rilevante tema dello stazionamento planetario, e per di più quello del pianeta Marte, dal moto anomalo per eccellenza.

τοῦ τε μέσου καὶ τοῦ μεγίστου καὶ τοῦ ἐλαχίστου (riferimento ai concetti di apogeo, perigeo, e distanza mediana su cui si colloca il deferente: vd. *supra*) προχείρως δυνώμεθα σκοπεῖν, περὶ ποῖα τοῦ ἐπικούκλου τμήματα γινόμενος ἕκαστος τῶν ἀστέρων τὴν τῶν στηριγμῶν φαντασίαν ποιήσεται (...); vd. anche la tabella riassuntiva dei valori geometrici connessi agli stazionamenti dei diversi pianeti sempre secondo il medesimo modello (epicicli): Ptol. *Alm.* XII 8, pp. 506-507 Heiberg; vd. inoltre *infra* Ptol. *Alm.* XII 7, pp. 497, 12-499, 2 Heiberg (specificamente dedicato agli stazionamenti di Marte); Ptol. *Προχείρων κανόνων διάταξις καὶ ψηφοφορία* p. 173, 14-25 Heiberg: Περὶ στηριγμῶν (...); Paolo Alessandrino, *Elementa apotelesmatica* p. 31 Boer: Περὶ στηριγμῶν.

³¹ Sull'eccezionale irregolarità del moto di Marte vd. Plin. *HN* II 15: (...) in Martis sidere, cuius est maxime inobservabilis cursus (...); Cleom. I 2, 25-26: ὑπὸ τοῦτον (scil. Giove) Πυρόεις, ὁ τοῦ Ἄρεως, ἀτακτοτέραν μὲν τὴν κίνησιν ἔχων; cfr. anche *infra* Paolo Alessandrino, *Elementa apotelesmatica* p. 31 Boer: (...) μόνος δὲ ὁ τοῦ Ἄρεως ἀστήρ ἀνωμάλως κινεῖται, ὅταν στηρίζειν μέλλῃ (...); sempre sulla particolare attenzione dedicata in ambito specialistico allo studio delle anomalie fenomeniche connesse al pianeta Marte vd. inoltre comm. F 7.

³² Fra le opere citate (vd. *supra* e *infra*) sono comprese anche fonti piuttosto tarde: in particolare costituisce una fonte importante in relazione al fenomeno dello stazionamento planetario l'*Almagesto* di Tolomeo e si trova una esaustiva, per quanto concisa, trattazione del fenomeno anche nell'opera astronomico-astrologica di Paolo Alessandrino (attivo ad Alessandria nel pieno IV sec. d.C.), il quale cita come propria fonte principale per le nozioni prettamente astronomico-matematiche proprio l'opera di Tolomeo (per una presentazione della figura e dell'opera di Paolo Alessandrino vd. Bezza 1993, 9-18 con bibliografia). Si deve però tenere presente che le vaste "opere contenitore" come quelle di Tolomeo *in primis*, e, più in generale, quelle prodotte in campo astronomico-matematico fra il II e il IV-V sec. d.C., non solo raccolgono in sé tanta parte delle acquisizioni accumulate nello sviluppo della disciplina dei secoli precedenti e in particolare di epoca ellenistica e della prima età imperiale, ma hanno anche in gran parte obliterato, nel processo di trasmissione, le opere tecnico-speculative dei grandi scienziati di età ellenistico-imperiale, favorendo la perdita della loro quasi totalità. Queste opere "tarde" pertanto costituiscono in molti casi l'unica o la principale fonte per la ricostruzione delle acquisizioni dell'astronomia matematica e geografia astronomico-matematica di età ellenistica. Cfr. e.g. Jacob 1993, 395 (sulla *Geografia* di Tolomeo come opera di riferimento fino ad epoca rinascimentale) e Repellini 1993, 330 (con particolare riferimento all'*Almagesto*).

La straordinaria complessità riconosciuta nelle fonti alla fenomenologia del moto di Marte consiste proprio nella serie di anomalie che accompagnano i suoi stazionamenti o coincidono con essi. Nel moto di rivoluzione zodiacale del pianeta si registrano *due* stazionamenti³³, definiti ὁ πρῶτος e ὁ δεύτερος (στηριγμός), oppure, come nel nostro frammento, ἡ πρώτη e ἡ δευτέρα ἀνωμαλία (quando si considera il complesso delle anomalie che accompagnano i due stazionamenti), con i quali ha rispettivamente inizio e conclusione il suo moto retrogrado. La retrogradazione di Marte avviene nel periodo che precede e segue il momento della sua opposizione rispetto al Sole, ossia il momento in cui l'angolo il cui vertice coincide con il centro della Terra e i lati passano per il centro rispettivamente di Marte e del Sole, la così detta elongazione, è di 180°. Quando il pianeta è in opposizione si trova anche al perigeo, cioè nel punto più vicino alla Terra che esso raggiunge nel corso della sua rivoluzione zodiacale³⁴: in questo periodo esso risulta pertanto all'osservatore più grande e più luminoso che in qualunque altro momento (vd. comm. F 7).

Visto che la durata e la velocità del moto zodiacale di Marte (circa due anni)³⁵ e quelle del Sole non coincidono e che la periodica riproposizione dei fenomeni in questione dipende esclusivamente dall'elongazione del pianeta, cioè dalla posizione da questo raggiunta rispetto al Sole (a alla Terra), chiaramente l'insieme di tali fenomeni si realizzerà di volta in volta sullo sfondo di una porzione diversa della fascia zodiacale (vd. *infra*). A differenza degli altri pianeti superiori (Giove e Saturno), che cominciano a rallentare il proprio moto, portandosi verso il loro primo stazionamento, a partire da un'elongazione di circa 120°, Marte comincia a

³³ Vd. *infra* Ptol. *Alm.* XII 7, pp. 497, 12-499, 2 Heiberg; Ptol. *Alm.* XII 8, pp. 506-507 Heiberg; Ptol. *Προχείρων κανόνων διάταξις καὶ ψηφοφορία* p. 173, 14-25 Heiberg: Περὶ στηριγμῶν. τῶν δὲ ἐφεξῆς ἐκτεθειμένων κανονίων τὸ μὲν πρῶτον συνεστάθη τῆς λήψεως ἕνεκεν τῶν χρόνων, ἐν οἷς ἕκαστος τῶν πέντε ἀστέρων φαίνεται στηρίζων. καθ' ὃν γὰρ ἂν χρόνον οἱ ἐκ τῆς πρώτης διακρίσεως τῆς κατὰ μήκος ἀνωμαλίας ἀριθμοὶ τοῦ τε ἐπικύκλου (vd. *supra*) καὶ τοῦ ἀστέρος κατὰ τῶν αὐτῶν πίπτωσι στίχων ἢ τῶν αὐτῶν μερῶν τοῦ κανόνος, (...) κατ'ἐκείνον τὸν χρόνον φανήσεται ὁ ἀστήρ ἐστηριγμένος, καὶ εἰ μὲν εἰς τὸ πρότερον σελίδιον τῶν δύο τῶν τοῦ ἀστέρος ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἐκπίπτει, ὁ πρῶτος ἐν στηριγμῷ, εἰ δὲ εἰς τὸ δεύτερον, ὁ δεύτερος; vd. *infra* Paolo Alessandrino, *Elementa apotelesmatica* p. 31 Boer. Uno dei punti più deboli del modello eudossiano (vd. *supra*) viene individuato, secondo la ricostruzione di Schiaparelli (1926, 71-72), nella sua incapacità di descrivere correttamente gli stazionamenti di Marte e la retrogradazione fra essi compresa (vd. *infra*): una delle possibili applicazioni del modello infatti prevederebbe l'esistenza di altri quattro stazionamenti, che darebbero rispettivamente inizio e conclusione ad altri due moti retrogradi del pianeta fuori dall'opposizione con il Sole. Proprio questo sarebbe uno degli aspetti su cui potrebbe essersi rivelata più efficace la correzione di Callippo (vd. Schiaparelli 1926, 79-81).

³⁴ Nella sezione dell'*Almagesto* specificamente dedicata agli stazionamenti di Marte, essi sono presentati, all'interno del modello degli epicicli (vd. *supra*), proprio in relazione alla prossimità rispetto al punto di perigeo (e di opposizione) del pianeta, e alla distanza rispetto a quello di apogeo: Ptol. *Alm.* XII 7, pp. 497, 12-499, 2 Heiberg: ἐπὶ δὲ τοῦ τοῦ Ἄρεως, ἐπειδὴ ἐδείξαμεν, ὅτι (...) ποιεῖται τοὺς στηριγμοὺς ὁ ἀστήρ ἀπέχων τοῦ φαινομένου περιγείου τοῦ ἐπικύκλου μοίρας κβ ιγ (22° 13') (...) ὥστε τὰς μὲν ἀπὸ τοῦ φαινομένου περιγείου τοῦ ἐπικύκλου μοίρας συνάγεσθαι κβ λβ (22° 32'), τὰς δ' ἀπὸ τοῦ ἀπογείου (diametralmente opposto al perigeo) τοῦ μὲν α' στηριγμοῦ μοίρας ρνζ κη (157° 28'), (...) τοῦ δὲ β' σβ λβ (202° 32' dall'apogeo cioè a 45° 4' [il doppio di 22° 32': il pianeta giunge infatti al perigeo a metà del proprio moto retrogrado] dal punto del primo stazionamento), (...).

³⁵ Per la durata del moto zodiacale dei pianeti vd. comm. F 2.

rallentare molto prima, ossia ad un'elongazione compresa fra gli 80° e i 90°³⁶. Esso dunque rallenta fino a fermarsi del tutto (primo stazionamento), per poi riprendere, sempre molto lentamente, a muoversi, iniziando il proprio moto retrogrado, cioè in senso contrario a quello del moto zodiacale (Ovest-Est), quindi da Est verso Ovest. La retrogradazione del pianeta dura circa due mesi e mezzo e a metà di tale tragitto Marte raggiunge il proprio perigeo coincidente con il punto di opposizione/massima elongazione (vd. *supra*).

Marte quindi conclude la propria retrogradazione fermandosi nuovamente e compiendo così il proprio secondo e ultimo stazionamento; dopo di che riprende lentamente il moto progressivo (Ovest-Est) ripercorrendo la porzione di fascia zodiacale attraversata con moto retrogrado, per poi accelerare progressivamente³⁷. Tutto quanto finora descritto si svolge sullo sfondo di almeno due diverse costellazioni zodiacali (ciascuna delle quali occupa naturalmente 1/12, cioè 30°, della fascia zodiacale)³⁸: cioè quelle comprese fra la sesta e l'ottava costellazione della fascia zodiacale, contate, procedendo in direzione Ovest-Est, a partire da quella in cui si trova il Sole³⁹. Dal momento che nei periodi che rispettivamente precedono e seguono i veri e propri stazionamenti il moto del pianeta è estremamente lento e che questo si trova a percorrere due volte la medesima porzione di fascia zodiacale, prima di moto retrogrado e poi progressivo, il risultato fenomenico della somma di tali anomalie, tutte naturalmente apparenti, è che il pianeta rimane per mesi e mesi, in totale circa la metà della durata del suo

³⁶ Cfr. *infra* Paolo Alessandrino, *Elementa apotelesmatica* p. 31 Boer.

³⁷ Vd. Paolo Alessandrino, *Elementa apotelesmatica* p. 31 Boer: Περὶ στήριγμών· διαφοροὶ δὲ οἱ στήριγμοὶ τῶν ἀστέρων καὶ οὐχ οἱ αὐτοὶ γίνονται. ὁ μὲν τοῦ Κρόνου καὶ τοῦ Διὸς καὶ τοῦ Ἄρεως ἀποδιαστάντες τοῦ Ἡλίου πλεόν ἢ ἑλαττον μοιρῶν ρκ (120°) καὶ κατὰ τὸ δεξιὸν αὐτοῦ τρίγωνον φανέντες τὸν πρῶτον στήριγμόν ποιοῦνται, καὶ βραδυτέρως κινούμενοι κατὰ τὴν αὐτὴν μοῖραν εἰσὺνται, ἕως ἂν ὑποποδίσαντες (moto retrogrado) (...). καὶ καθολικῶς δὲ ἀφαιρετικοὶ τοῖς ἀριθμοῖς οἱ προειρημένοι τρεῖς ἀστέρες γίνονται (cioè cominciano a rallentare vistosamente portandosi verso il primo stazionamento), ὅταν ζ ἢ ζ ἢ η ζώδια τοῦ Ἡλίου ἀποδιαστῶσι· καὶ κατὰ διάμετρον αὐτοῦ φανέντες εἰσὼ μοιρῶν ρπ (180°= opposizione), ὅπερ ἐστὶ ζώδια ζ, ἀπὸ τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος (...) ἀναποδίσαντες ἐπὶ πλεῖον τοῖς ἀριθμοῖς ἀφαιροῦσι (sono al culmine del moto retrogrado) καὶ τῇ αὐτῶν περιφερείᾳ μείζους φαίνονται ἀπὸ τῆς τοῦ Ἡλίου ἀκτίνος τὸ διανγὲς φῶς λαμβάνοντες (sono al perigeo e appaiono più grandi e luminosi: vd. comm. F 7). στήριγμός δὲ γίνεται δεύτερος τῶν προειρημένων ἀστέρων, ὅταν εἰς τὸ ἐπόμενον μέρος τῆς τοῦ Ἡλίου ἀκτίνος ἀποδιαστῶσι πλεόν ἢ ἑλαττον μοιρῶν ρκ (120°) ἐν τῷ εὐνύμῳ τριγώνῳ τοῦ Ἡλίου τετευχότες οἱ ἀστέρες καὶ ἀρξάμενοι προποδίζειν (riprendono il moto progressivo) ἐπὶ τούτου τοῦ σχήματος ταχυτέραν τὴν κίνησιν ποιοῦνται (...) ὅθεν οἰκείως ἐκλήθησαν στήριγμοί. (...) μόνος δὲ ὁ τοῦ Ἄρεως ἀστήρ ἀνωμάλως κινεῖται, ὅταν στήριζεν μέλλῃ. καὶ τὴν μὲν πρώτην ἀνωμαλίαν ποιεῖται, ὅτε ἐφ'ὸς ἀνατολικὸς ὢν δίσταται τοῦ Ἡλίου μοίρας πβ (82°) ἐπὶ τὸν πρῶτον στήριγμόν φερόμενος, τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν ἐσπέριος ἀνατολικὸς φαίνεται τὰς αὐτὰς πβ (82°) μοίρας διεσθηκῶς τοῦ Ἡλίου ἀπὸ τοῦ δευτέρου στήριγμοῦ φερόμενος καὶ τοῖς ἀριθμοῖς προστιθείς, ἐκλήθησαν δὲ ἀνώμαλοι, ὅτι ἀνωμάλως τὴν κίνησιν ποιεῖται ὁ ἀστήρ ἐπὶ τούτων τῶν σημάτων καθεστῶς· πάντοτε δὲ ὁ ἀστήρ οὗτος εἴτε τὴν πρώτην ἀνωμαλίαν ποιεῖται εἴτε τὴν δευτέραν (...).

³⁸ Solo il moto retrogrado, che inizia e si conclude con uno stazionamento, infatti si svolge all'interno di una distanza angolare di circa 45° (vd. *supra* Ptol. *Alm.* XII 7, pp. 497, 12-499, 2 Heiberg), pertanto i due stazionamenti avverranno sullo sfondo di due costellazioni adiacenti (caso descritto nell'allegoresi di Demò) oppure, laddove il primo stazionamento avvenga entro i primi 14° gradi (direzione Ovest-Est) di una costellazione, il termine del moto retrogrado con il secondo stazionamento non si verificherà all'interno della costellazione adiacente, bensì di quella successiva a questa (direzione Est-Ovest).

³⁹ Cfr. *supra* Paolo Alessandrino, *Elementa apotelesmatica* p. 31 Boer.

moto zodiacale, all'interno delle costellazioni zodiacali che fanno da sfondo all'insieme dei fenomeni finora descritti (vd. *supra*): più a lungo nell'una o nell'altra a seconda del grado della costellazione in cui il pianeta giunge al primo stazionamento.

Nell'esegesi riferita dal nostro frammento le costellazioni che fanno da sfondo alle anomalie connesse ai due stazionamenti del pianeta Marte (~ Ares) sono quelle del Cancro e del Leone (πάσχει γενόμενος πρὸς Καρκίνω καὶ Λέοντι). La scelta di Demò di queste due costellazioni potrebbe essere dipesa dall'osservazione o dalla previsione, note all'erudita, di questo specifico caso. La selezione potrebbe altresì dipendere, forse più probabilmente, dal fatto che le due costellazioni in questione, in quanto quelle raggiunte dal Sole nel momento della massima calura estiva, durante il quale si svolge la trebbiatura (di poco preceduta dalla mietitura) del grano, forniscono un duplice spunto: per l'associazione paretimologica fra Aloeo e ἀλωεῖν (vd. *infra*) e per un'eventuale riflessione sulla connessione fra posizione del Sole, inclinazione dei raggi solari e clima stagionale, che occorre altrove, in contesti specialistici nonché connotati in qualche modo da un intento didattico-divulgativo (vd. *infra*).

L'interpretazione riportata da Eustazio sotto l'*auctoritas* di Demò sembra, almeno nei suoi nuclei principali, la medesima riferita all'interno di uno scolio D (*Sch. D Il. 5*, 385). Si tratta di uno scolio piuttosto esteso, che consta di una sorta di compendio mitografico-allegorico dedicato all'episodio mitico dell'imprigionamento di Ares ad opera dei figli di Aloeo. Il materiale dello scolio, pur essendo chiaramente frutto di un processo di compilazione che in buona parte si potrebbe definire meccanica (vi sono infatti elencati per giustapposizione i diversi *interpretamenta*, introdotti dalle formulazioni οἱ δέ e ἄλλοι δέ), è d'altra parte caratterizzato da una chiara omogeneità tematica, nonché da una certa ricchezza di dettagli, da un alto livello di ordine nella gestione delle fonti e dall'espressione di un giudizio di valore, sull'ultima fonte citata, presentata come preferibile alle precedenti. La combinazione di questi elementi parrebbe denunciare un certo grado di progettualità "autoriale" nell'arrangiamento del testo, pur compilativo. Anche se non si può escludere che la compilazione del materiale sia stata realizzata al momento stesso della composizione del *corpus* scoliastico⁴⁰, è possibile che nello scolio sia stato riportato l'estratto di una raccolta di esegesi mitografico-allegoriche o addirittura di una discussione specificamente dedicata all'episodio mitico in questione.

Nello scolio è riferita *in primis*⁴¹ l'ἱστορία dell'episodio mitico, ossia una diffusa e dettagliata serie di informazioni di natura prettamente mitografica, riportate sotto forma di racconto/narrazione⁴², che comprende anche dettagli del mito non menzionati nel testo omerico (1); di seguito a questo primo e più esteso *interpretamentum* mitografico (relativo

⁴⁰ A proposito del processo di compilazione e rimaneggiamento del materiale infine confluito nei *corpora* scoliastici vd. quanto osservato in comm. F 1 e F 5.

⁴¹ Per la citazione aristarchea che apre lo scolio (Ἀρίσταρχος ἀξιοῖ «τὰ φραζόμενα ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ μυθικώτερον ἐκδέχασθαι κατὰ ποιητικὴν ἐξουσίαν, μηδὲν ἔξω τῶν φραζομένων ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ περιεργαζομένου») vd. Nünlist 2011.

⁴² Sulla collezione di ἱστορίαι del così detto *Mythographus Homericus* e la loro presenza fra le fonti infine confluite nel *corpus* degli scolî D vd. le osservazioni e la bibliografia proposte in comm. F 1.

alla variante del mito più antica e “tradizionale”: vd. *infra*) sono poi riferite un’interpretazione storico-evemeristica o allegoresi storico-realistica (2) e un’altra spiegazione di natura mitografica relativa alla variante del mito che sarebbe attestata nell’opera dei νεώτεροι ποιηταί, cioè poeti successivi ad Omero (3); lo scolio si chiude con un’elaborata allegoresi etico-filosofica dell’episodio, presentata come esegesi migliore delle precedenti e alla quale, forse per questo, è dedicato ampio spazio (4).

1) L’*ἱστορία* dell’episodio mitico⁴³. Oto ed Efialte, ufficialmente figli di Aloeo, ma in realtà figli naturali di Poseidone e Ifimedeia, essendo dotati di una straordinaria prestanza fisica, catturarono Ares e lo tennero imprigionato per tredici mesi, finché la loro matrigna Eribea, convinse Hermes a liberare il dio della guerra e a punire i figliastri. Questi però non cessarono dagli atti di tracotanza contro gli dei e osarono insidiare Era ed Artemide, la quale per vendicarsi fece balzare una cerva in mezzo ai fratelli durante una battuta di caccia ed essi, scagliando contro questa le loro armi, si colpirono a vicenda, uccidendosi l’un l’altro. La medesima *ἱστορία* è riportata anche in uno scolio esegetico (vd. *Sch. ex. Il. 5*, 385b), nel quale è narrato anche l’antefatto dell’episodio: Afrodite, innamoratasi di Adone, temendo che la vendetta di Ares si abbattesse sull’amato, lo affidò alla protezione di Oto ed Efialte; quando Ares uccise Adone, mentre questi si trovava in Libia a caccia di animali, scatenò l’ira dei fratelli che lo catturarono e lo tennero imprigionato per tredici mesi. Sempre nello scolio esegetico è riferito un altro dettaglio assente nello scolio D, ossia che Ares, una volta liberato da Hermes, fuggendo giunse a Nasso e si nascose nella rupe detta “divoratrice di ferro”. Cfr. anche Eustath. *ad Il. 560*, 45-561, 1.

2) L’interpretazione storico-evemeristica o allegoresi storico-realistica⁴⁴. Qui si osserva che coloro che interpretano quanto riferito dal testo omerico per rendendolo più verosimile (rispetto al mito) affermano che Oto ed Efialte sarebbero stati due re greci. Essi, riuscendo nell’impresa di sottomettere al loro potere molte terre, anche barbare, furono in grado di far cessare la guerra, insieme alle varie attività che servono per predisporla, e fecero sì che gli uomini potessero vivere in pace. Per ciò sembrò che avessero intrappolato Ares, simbolo della guerra. Un’esegesi molto simile e di cui quanto si legge nello scolio potrebbe essere una rielaborazione (o potrebbe aver attinto ad una fonte comune) è proposta da Eraclito⁴⁵: nell’episodio di Oto ed Efialte che

⁴³ Vd. *Sch. D Il. 5*, 385: (...) Ὡτος οὖν καὶ Ἐφιάλτης γόνῳ μὲν ἦσαν Ποσειδῶνος, ἐπικλήσιν δὲ Ἀλωέως, οὗτοι ὑπερφυεῖς κατὰ μέγεθος γενάμενοι τὸν Ἄρη παρ’ αὐτοῖς ἔδησαν. χρόνου δὲ διελθόντος ἡ Ἐρίβοια, μητρὶα μὲν τούτων, γυνὴ Ἀλωέως, ἔπεισεν Ἑρμῆν, ὅπως κλέψῃ τὸν Ἄρη κάκεινους αὐτοὺς ἀντὶ τῶν δεσμῶν εἰσπράξῃται τιμωρίαν· ὁ δὲ πεισθεὶς τοῦτο ἐποίησεν. οἱ δὲ οὐδὲ τότε τῆς ὑπερηφάνου ἀδικίας ἐπαύσαντο, ἀλλὰ Ἦραν καὶ Ἄρτεμιν ἐπεΐραζον. ἀγανακτήσασα δὲ Ἄρτεμις κυνηγετοῦσιν αὐτοῖς ἔλαφον ἔπεμψεν, ἥτις μεταξὺ τῶν δύο εἰσελθοῦσα παραιτία τελευτῆς αὐτοῖς ἐγένετο. προϊέμενοι γὰρ ὡς ἐπ’ αὐτὴν τὰ δόρατα ἀμφοτέρω, τῆς μὲν ἀπέτυχον, ἀλλήλους δὲ πλῆξαντες ἀπέθανον (...).

⁴⁴ Vd. *Sch. D Il. 5*, 385: (...) ἄλλοι δὲ πιθανώτερον βουλόμενοι ἐξηγεῖσθαι τὸν Ὅμηρον τοὺς Ἀλωϊάδας τούτους φασὶ γενέσθαι βασιλεῖς τῆς Ἑλλάδος. πολλῆς δὲ καὶ βαρβάρου γῆς ἐπικρατήσαντας καταπαῦσαι τὸν πόλεμον καὶ τὰς εἰς αὐτὸν παρασκευάς καὶ ἐν εἰρήνῃ ποιῆσαι βιοτεύειν τοὺς ἀνθρώπους. διὰ τούτου ἔδοξαν δῆσαι τὸν Ἄρη, τουτέστι τὸν πόλεμον (...).

⁴⁵ Vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 32: «τλῆ μὲν Ἄρης ὅτε μιν Ὡτος κρατερὸς τ’ Ἐφιάλτης, παῖδες Ἀλωῆος, δῆσαν κρατερῶ ἐνὶ δεσμῶ. γεννικοὶ γὰρ οὗτοι καὶ κατ’ ἀλκὴν ἰσχυροὶ νεανίαί ταραχῆς καὶ πολέμου μεστὸν ἤδεσαν τὸν βίον· οὐδεμιᾶς δ’ εἰρηνικῆς ἀναπαύσεως μέσης τοὺς παρ’ ἕκαστα καμνόντας ἀνείσης, ἰδίους ὅπλοις ἐκστρατεύσάμενοι τὴν ἐπιπολάζουσαν ἀκηδὴν ἀνέστειλαν. ἄχρι μὲν οὖν

imprigionano Ares, Omero intendeva narrare in forma fantastico-mitica le vicende “storiche” di due giovani fratelli, uomini nobili e dal grande valore, i quali conoscevano un mondo pieno di disordine e di guerra. Dal momento che nessun periodo di pace dava tregua ai combattenti, essi scesero in campo con le proprie armi e provarono ad opporsi alla rassegnazione prevalente. Per tredici mesi dunque la loro casa rimase salda e ignara di contese, esercitando la pace nella concordia, ma poi vi s'introdusse una matrigna e nella casa la malattia della discordia sovvertì la stabilità fin lì raggiunta. Di nuovo si riaccese analogo scompiglio, e parve così che Ares, ossia la guerra, fosse stato liberato dalla propria prigionia. Se nel caso di Eraclito è chiaro che si tratta di una vera e propria allegoresi storico-realistica, per quanto riguarda l'*interpretamentum* confluito nello scolio D non è possibile capire se esso si riferisse alla storia dei due sovrani come origine o spunto alla base della nascita del mito (esegesi evemeristica) o come un significato celato volontariamente nel testo dal poeta per mezzo dell'allegoresi (storico-realistica). Analoga osservazione si può riferire a quanto trasmesso da Eustazio (vd. *supra* Eustath. *ad Il.* 560, 35-37), che non è chiaro da quale delle due fonti sopra citate attinga, forse da entrambe.

3) La variante del mito dei νεώτεροι ποιηταί⁴⁶. Si narra che Ares, lasciato solo dagli altri dei nelle terre iperoberee, fu dai figli di Aloeo catturato, legato e condotto a Ceramo, città della Caria⁴⁷, dove fu sottoposto alla dolorosa prova della prigionia per tredici mesi, finché Eribea, matrigna dei due giovani, denunciò l'accaduto a Hermes, il quale liberò Ares. Parte della medesima variante, ossia il particolare geografico della città di Ceramo dove avrebbe avuto luogo la detenzione del dio, è riferita anche da Eustazio (che probabilmente attinge dallo scolio stesso)⁴⁸. Oltre alla variante che lo scolio D attribuisce ai νεώτεροι (si deve verosimilmente ad un originale intervento eustaziano la notazione sulla connessione fra l'aggettivo χάλκεος e la solidità della fortificazione della città di Κέραμος), nel passo eustaziano si ritrovano informazioni comuni allo scolio esegetico (vd. *supra* Sch. *ex. Il.* 5, 385b) e ad un altro scolio D⁴⁹, dal quale l'autore dei *Commentari* ha probabilmente attinto la spiegazione dell'effettivo referente reale immaginato da Omero nell'impiego dell'espressione χάλκεος κέραμος. Si

τρискаίδεκα μηνῶν ἀκλινῆς καὶ ἀστασίαστος αὐτῶν ὁ οἶκος, ἐν ὁμοιοῖα τε τὴν εἰρήνην διεστρατήγει· μητρὶα δὲ παρεισπεσοῦσα καὶ φιλόνηκος οἰκίας νόσος ἀνέτρεψε τὴν προτέραν εὐστάθειαν· ἐκ δευτέρου δὲ πάλιν ὁμοίας ταραχῆς ἀναφθεΐσης ἔδοξεν ὁ Ἄρης ἀπὸ τοῦ δεσμοτηρίου λελυῆσθαι, τούτέστιν ὁ πόλεμος.

⁴⁶ Vd. Sch. D *Il.* 5, 385: (...) οἱ δὲ νεώτεροι ἱστοροῦσιν ποιηταὶ μόνον τὸν Ἄρη ἀπολειφθέντα τῶν ἄλλων θεῶν ἐν τοῖς ὑπερβορείοις μέρεσι συλληφθῆναι καὶ συνδεθῆναι ὑπὸ τῶν Ἀλωϊάδων καὶ διατεθῆναι εἰς Κέραμον, πόλιν τῆς Καρίας, καὶ ἐνταῦθα βασανισθῆναι μηνὶν τρισὶν καὶ δέκα, μέχρις οὗ ἡ Ἐρίβεια, ἡ τῶν Ἀλωϊάδων μητρὶα, ἐμήνυσεν τῷ Ἑρμῇ· ὁ δὲ ὑπεξέκλεψεν αὐτόν (...).

⁴⁷ Cfr. Strab. 14, 2, 15; Paus. 6, 13, 3.

⁴⁸ vd. Eustath. *ad Il.* 559, 45-560, 8: φησὶ δὲ τὸν μὲν Ἄρην δεθῆναι ὑπὸ τῶν περὶ Ὠτον καὶ Ἐφιάλτην (sulla formula perifrastica οἱ περὶ X καὶ Y, impiegata per menzionare nomi di coppie “famosi”, come evoluzione dell'espressione οἱ περὶ X = X e Y, vd. Savio 2017, 278 n. 115), οἱ Ἀλωέως μὲν ἦσαν καὶ Ἰφιμεδείας (cfr. Sch. *ex. Il.* 5, 385b), περὶ ὧν καὶ ἐν Ὀδυσσεΐᾳ εἰρηται (vd. comm. F 8). ἔδησαν δὲ τὸν Ἄρην ἐν χαλκῷ κέραμῳ, ἡγοῦν ἀγγεῖω, οἷον πίθῳ (...). ἄλλοι δὲ φασὶ δεσμοτηρίῳ στερρῷ, λέγοντες Κύπριους κέραμον καλεῖν τὸ δεσμοτήριον. οἱ δὲ πόλιν Καρίας φασὶ τὸν Κέραμον, χάλκεον οἷον δοκοῦσαν καὶ τροπικῶς λεχθεῖσαν διὰ τὸ στερρὸν τοῦ τειχίσματος. ἐνθα δεδέσθαι τὸν Ἄρην τρισκαίδεκα μῆνας, ἕως Ἐρίβεια, ἡ τῶν Ἀλωειδῶν μητρὶα, δυσμενῶς τοῖς προγόνοις ἔχουσα, ἐξήγγειλε τῷ Ἑρμῇ. ὁ δὲ χαριζόμενος τῇ Ἥρᾳ ἐξέκλεψε τὸν Ἄρην, ὅθεν φυγὼν ἦκεν εἰς Νάξον (cfr. Sch. *ex. Il.* 5, 385b).

⁴⁹ Vd. Sch. D *Il.* 5, 387: χαλκῷ δ' ἐν κέραμῳ : χαλκῷ ἀγγεῖω, πίθῳ, ἢ δεσμοτηρίῳ. οἱ γὰρ Κύπριοι τὸ δεσμοτήριον κέραμον καλοῦσιν (*sim.* Ap. Soph. p. 98, 4 Bekker).

tratterebbe di un vaso, una sorta di πίθος, oppure, come proposto da alcuni, il termine κέραμος sarebbe stato usato dal poeta nell'accezione di "carcere", come sinonimo di δεσμωτήριον "prigione", secondo l'uso linguistico degli abitanti di Cipro.

4) L'allegoresi etico-filosofica⁵⁰. La lettura del mito secondo l'allegoresi di carattere etico-filosofico consiste nell'interpretazione di Oto ed Efialte come rappresentazione di quelle che sono, secondo una tradizione condivisa in ambito platonico, stoico e neoplatonico, le due "parti" in cui si divide l'intelletto umano: il λόγος ἐνδιάθετος e il λόγος προφορικός. Il λόγος ἐνδιάθετος è il pensiero innato (ἐκ φύσεως) nell'uomo, il pensiero "interno"; esso corrisponde, sul piano allegorico, ad Efialte in quanto αὐτομάτως ἐφαλλόμενος, "si slancia automaticamente", senza bisogno di un supporto esterno. Il λόγος προφορικός invece è il pensiero espresso e, allo stesso tempo, recepito attraverso la parola, che si apprende attraverso l'insegnamento (ἐκ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας): esso è simboleggiato da Oto poiché gli uomini lo apprendono διὰ τῶν ὠτῶν "attraverso le orecchie". Entrambi i λόγοι si sviluppano per mezzo della παιδεία: il primo con lo studio *filosofico* che in qualche modo "allena" le sue capacità innate, il secondo con lo studio della *retorica* che permette di acquisire una piena capacità di utilizzo del mezzo comunicativo. Omero avrebbe rappresentato nella figura di Ares lo θυμός, "impeto/animosità", dominato e trattenuto (ossia allegoricamente imprigionato) dagli ἐν παιδείᾳ λόγοι (~ Oto ed Efialte). I λόγοι insegnano all'uomo a trattenere la collera e il desiderio e a comportarsi mantenendo sempre il controllo sulle proprie azioni. Si spiega poi il senso filosofico che sarebbe celato dietro la successiva liberazione di Ares ad opera di Hermes, avvisato da Eribea: Hermes sarebbe la personificazione di una sorta di sintesi fra i due λόγοι, considerato che ἐρμηνεύς γίνεται πάντων ὁ λόγος, "la ragione è ἐρμηνεύς, interprete di ogni cosa". Eribea rappresenterebbe la discordia civica: il suo nome viene letto come un composto di ἔρις "discordia" e βοή "grido" e collegato alle grida lanciate dalla folla cittadina in subbuglio. Dunque Hermes che, chiamato da Eribea, libera Ares sarebbe la ragione che, di fronte a una situazione di contesa che richieda necessariamente un'azione energica per una "buona causa", sia essa la difesa della propria famiglia, il benessere della propria città o della patria, libera lo

⁵⁰ Vd. *Sch. D II. 5*, 385: (...) βέλτιον δ' ὅτι φιλοσοφεῖν βούλεται διὰ τῆςδε τῆς ῥαψωδίας ὡς καὶ δι' ὅλης τῆς ποιήσεως. Ἄρη οὖν ὀνομάζει τὸν θυμὸν, Ὡτον δὲ καὶ Ἐφιάλτην τοὺς ἐν παιδείᾳ λόγους. τούτων γὰρ τῶν λόγων ὁ μὲν τις ἐκ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας κινεῖται, ὁ δὲ ἕτερος ἐνδιάθετός ἐστι καὶ ἐκ φύσεως παρεπόμενος τοῖς ἀνθρώποις. τὸν μὲν οὖν διὰ τῆς μαθήσεως διδασκόμενον λόγον Ὡτον προσηγόρευσεν, ὅτι διὰ τῶν ὠτῶν αὐτὸν καὶ τῆς ἀκοῆς ἐκμανθάνομεν παιδευόμενοι. τὸν δὲ ἐνδιάθετον καὶ ἐκ φύσεως παρεπόμενον τοῖς ἀνθρώποις Ἐφιάλτην ὀνόμασεν, οἷον τὸν αὐτομάτως ἐφαλλόμενον, τούτέστιν ἐμβαλλόμενον ταῖς ἀκοαῖς. ὑπὸ τούτων δὲ ἀμφοτέρων φησὶν δεθῆναι τὸν Ἄρη, τούτέστιν τὸν θυμὸν, καὶ ἐπὶ πολὺ βασανισθῆναι, ἐπειδὴ οἱ ἐν παιδείᾳ λόγοι ἐκπαιδεύουσι καὶ ἐκδιδάσκουσι τοὺς ἀνθρώπους κατέχειν μὲν ὀργὴν καὶ ἐπιθυμίαν, ἥκιστα δὲ θυμῷ χρῆσθαι. ὅπερ φησὶν Ὅμηρος· κατέχεσθαι θυμὸν μὲν ἐπὶ τῶν λόγων τούτων, ἐπεὶ πάντοτε οἱ τῆς παιδείας λόγοι ἐκπαιδεύουσι καὶ ἀναγκάζουσι τοὺς ἀνθρώπους μετὰ γνώμης ἅπαντα πράττειν καὶ μὴ πολλάκις ὀργῇ χρωμένους κατὰ τῶν φίλων ἀνῆκεστόν τι πράττειν. ἐκδιδάσκουσιν δὲ καὶ ὃν τρόπον δεῖ γονέων ἐπιμελεῖσθαι καὶ φίλων καὶ ἀδελφῶν κηδεσθαι καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων. αὐθις δὲ λυθῆναι φησὶν αὐτὸν ὑπὸ Ἑρμοῦ Ἑριβοίας τοῦτο μηνυούσης, Ἑρμῆν πάλιν ὀνομάζων τὸν λόγον, ὅτι Ἑρμηνεύς γίνεται πάντων ὁ λόγος. ἢ Ἑριβοίαν δὲ ὀνομάζει τὴν στάσιν παρὰ τὸ μεγίστη βοῇ χρᾶσθαι τὰ στασιάζοντα πλήθη ἐν ταῖς πόλεσιν. ἐπειδὴ πολλάκις ὁ λόγος ἐχουσίαν δίδωσιν τῷ θυμῷ χρῆσθαι τῇ οἰκείᾳ ῥώμῃ, ὅταν ὑπὲρ πατρίδος δέοι, καὶ ὑπὲρ παιδῶν καὶ γονέων καὶ κτημάτων καὶ πολιτείας πρὸς πολεμίους ἀγωνίζεσθαι. τότε γὰρ ὁ λόγος οὐκέτι κατέχει τὸν θυμὸν οὐδὲ εἵργει χρῆσθαι τῇ οἰκείᾳ δυνάμει, ἀλλὰ τοῦναντίον αὐτὸς καὶ παρακελεύεται καὶ προτρέπεται χρῆσθαι κατὰ τῶν οἰκείων, μᾶλλον δὲ τῶν ἐχθίστων, ἵνα μὴ ὑπὸ τῶν πολέμιων ληφθέντες κακῶς πείσονται (...).

θυμός, il quale sarà eccezionalmente legittimato a scatenarsi in tutta la sua violenza solo perché ciò avverrà ai danni del nemico. La prima attestazione di questo nucleo allegorico si trova in Filone di Alessandria⁵¹ (vd. introd. § 1.3.1). Egli lo impiega nella lettura allegorica di passi biblici, applicandola a un'importante coppia di fratelli dell'Antico Testamento: Mosè e Aronne. Nel *De migratione Abrahamae* (76-81) Filone presenta i due fratelli come μιᾶς τῆς λογικῆς φύσεως μητρός (...) ἀδελφὰ δῆπου τὰ γεννήματα “di certo il frutto dello stesso grembo di un'unica natura razionale”. Essi rappresentano i due λόγοι: Mosè è il λόγος ἐνδιάθετος e Aronne il λόγος προφορικός. Secondo l'interpretazione allegorica di Filone, Dio non si rivelerebbe parlando a Mosè ma in Mosè: ci sarebbe una piena corrispondenza fra il pensiero del personaggio biblico e quello di Dio, dal momento che Mosè è simbolo del pensiero innato dell'uomo (ἐνδιάθετος). Dio non ha bisogno del mezzo della parola per farsi capire da Mosè, in quanto questi ha nella propria mente una sorta di specchio del pensiero divino: ἐπειδὴ τῶν νοητῶν μόνῃ διάνοια ὀφθαλμὸς ὁξυωπέστατος, “poiché il solo pensiero degli uomini spirituali è un occhio dalla vista acutissima”. Aronne invece, in quanto personificazione del λόγος προφορικός, dovrà servire da tramite, attraverso la parola, fra il disegno divino ispirato in Mosè e il popolo ebraico: Μωυσῆς (...) δεῖσεται καὶ τῆς περὶ λόγους τέχνης ὁμοῦ καὶ δυνάμεως. οὗ χάριν ἐπάγεσθαι τὸν Ἀαρὼν αὐτῷ διείρηται, τὸν προφορικὸν λόγον, “Mosè necessiterà sia dell'arte che della potenza delle parole; per ciò è stato stabilito (da Dio) di mandargli Aronne, il pensiero/discorso espresso”. Filone ripropone la stessa allegoria, associando nuovamente Mosè e Aronne ai due λόγοι nel *De mutatione* (208: Μωυσῆς μὲν ἐστὶ νοῦς ὁ καθαρώτατος, Ἀαρὼν δὲ λόγος αὐτοῦ, πεπαιδευται δὲ καὶ ὁ νοῦς θεοπρεπῶς ἐφάπτεσθαι καὶ ὁ λόγος ὁσίως ἐρμηνεύειν τὰ ὅσια). In questo caso le due facoltà del pensiero umano non vengono descritte con i termini di λόγος ἐνδιάθετος e προφορικός ma come νοῦς ὁ καθαρώτατος “il pensiero più puro” (corrispondente alla figura di Mosè), il quale è stato educato (πεπαιδευται) a comprendere in modo simile al pensiero di Dio, e il λόγος αὐτοῦ “la sua parola” (Aronne) che deve esprimere pienamente i pii pensieri del νοῦς. L'allegoria dei due λόγοι applicata all'episodio di Oto ed Efielte occorre inoltre nell'opera di Michele Psello⁵². Il nucleo allegorico è chiaramente lo stesso trasmesso dallo scolio D, ma proposto in una forma molto più sintetica. Psello sostiene che Ares imprigionato s'intendeva come l'elemento passionale vincolato dall'indicibile potenza dei due λόγοι: il “pensiero/discorso” di tipo didattico che giunge all'anima attraverso le orecchie e quello che invece scaturisce da dentro⁵³. È possibile che Psello desse molti particolari per scontati in quanto poteva contare su una relativa notorietà di questa interpretazione allegorica

⁵¹ Sulla tradizione del nucleo allegorico in questione, da Filone agli scolî D, vd. Kamesar 2004. Questi propone l'ipotesi che Filone abbia riadattato all'esegesi biblica un nucleo allegorico originariamente dedicato proprio all'episodio mitico di Oto ed Efielte, forse elaborato o riproposto dallo stoico Diogene di Babilonia (vd. Kamesar 2004, 173-174), allievo di Crisippo; è noto infatti (cfr. Kamesar 2004, 165 con bibliografia) che Filone ha riutilizzato allegorie nate nell'ambito dell'esegesi omerica o del mito tradizionale per la sua interpretazione allegorica della Bibbia; che l'allegoresi in questione rientri in tale casistica è inoltre suggerito dal fatto che Filone dimostra di conoscere il mito degli Aloadi (vd. *De confusione*, 2-5).

⁵² Vd. *Epitaph. Nic.* p. 92 Sathas: Ἄρης δὲ δεσμούμενος ὁ θυμὸς ἐγινώσκετο ἀρρήτων δυνάμει τῶν λόγων, ὃς τις τε διδασκαλικὸς καὶ διὰ τῶν ὠτῶν τῆς ψυχῆς ἐφικνούμενος καὶ ὃς τις οἴκοθεν ἄλλεται.

⁵³ Per la discussione del passo vd. Cesaretti 1991, 31.

(vd. *supra*). Essa ricorre, oltre che nello scolio e forse proprio per il tramite di quest'ultimo, anche nei *Commentari* eustaziani⁵⁴.

Fra quest'ultima allegoresi, di tipo etico-filosofico, e la menzione della versione del mito riferita ai νεώτεροι è citata un'interpretazione secondo la quale il racconto omerico è allegoricamente ricondotto ad una riflessione sugli astri e sui fenomeni celesti (περὶ τῆς ἱστορίας⁵⁵ τῶν ἄστρον καὶ περὶ τῶν μετεώρων), che Omero, in quanto conoscitore di nozioni astronomiche, ha inteso esporre in forma nascosta nella narrazione poetica:

Sch. D Il. 5, 385: (...) οἱ δὲ φασιν Ἄρη περὶ τῆς ἱστορίας τῶν ἄστρον καὶ περὶ τῶν μετεώρων διαλέγεσθαι τὸν Ὅμηρον, μαθηματικὸν ὄντα πιστὸν ἐπιδεικνύναι. ἐπεὶ γὰρ ὁ τοῦ Ἄρεως ἀστήρ ὁ σίριος⁵⁶ καλούμενος ἐν τῷ Λέοντι γινόμενος ὀκτὼ μηνσὶν στηρίζει,

⁵⁴ Vd. Eustath. *ad Il.* 560, 8-13: βούλεται δὲ παρὰ τοῖς ἀλληγοροῦσιν ἠθικῶς ὁ παλαιὸς οὗτος λόγος δεσμὸν ἔλλογον αἰνίττεσθαι τοῦ θυμοῦ, ὃν δὴ δεσμὸν πάσχει ὑπὸ τε τοῦ Ὠτου, ἥτοι τοῦ ἐκ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας λόγου, τοῦ ἐξ ἀκοῆς τῆς δι' ὧτων ἐγγινομένου, καὶ ὑπὸ τοῦ ἐνδιαθέτου καὶ φύσει ἰαλλομένου καὶ ἐπιπεμπομένου ἡμῖν, ὃν ὁ Ἐφιάλτης παραδηλοῖ, ὡς ἐκεῖνον ὁ Ὠτος. ὅστις Ἄρης οὐκ αἰὶ παρ' ἡμῖν δέδεται, ἀλλὰ τις ψυχικὴ διάθεσις οὐκ ἀγαθὴ, ὁποία καὶ μήτηρ, ἀλλὰ τρόπον τινὰ μητρυνὰ ἔγκοτος, λαθοῦσα ὑπεκκλέπτει καὶ λύει αὐτόν. οὐ γὰρ ἔστι διὰ βίου πραύθυμον εἶναι τινα.

⁵⁵ In questo caso il termine ἱστορία non allude né alla narrazione mitografica, né all'esegesi evemeristica o allegoresi storico-realistica (vd. *supra*), ma è semplicemente impiegato nell'accezione di indagine/ricerca in riferimento alla scienza astronomica.

⁵⁶ La lezione σίριος è quella trasmessa dal ms. Z e accolta a testo nella *proecdosis* di van Thiel (2014, 242), mentre in Q, X e Y si legge σιδήρειος (vd. van Thiel 2014, 243 *ap. ad loc.*; sulla tradizione manoscritta degli scolii D e per la descrizione dei suoi principali testimoni vd. comm. F 1, F 3). L'aggettivo σείριος o σίριος, nell'accezione di "ardente/avvampante", è comunemente impiegato per definire oggetti eccezionalmente luminosi, in particolare in relazione agli astri, detti anche τὰ σείρια. Alla propria eccezionale luminosità deve il nome Sirio, una delle principali stelle della costellazione del Cane (vd. Arat. 331; Eratost. *Catast.* 33). L'aggettivo però, come accennato, è associato anche ad altri astri caratterizzati da particolare luminosità, fra i quali il Sole (vd. *infra*). Eratostene, nella sezione dei *Catasterismi* dedicata alla costellazione del Cane, osserva come una delle stelle che la compongono, grande e luminosa, sia detta anche Sirio, in quanto gli astronomi definiscono σείριοι gli astri di questo genere per la particolare emissione di luce: vd. Eratost. *Catast.* 33: ὃν καὶ Σείριον καλοῦσι· μέγας δ' ἔστι καὶ λαμπρὸς· τοὺς δὲ τοιοῦτους ἀστέρας οἱ ἀστρολόγοι σείριους καλοῦσι διὰ τὴν τῆς φλογὸς κίνησιν; vd. anche Hesych. s.v. σείριος Latte: σείριος· ὁ ἥλιος, καὶ ὁ τοῦ κυνὸς ἀστήρ. Per quanto riguarda il testo dello scolio *in primis* deve essere esclusa una coincidenza fra la stella (fissa) Sirio, tra l'altro esterna alla fascia zodiacale che fa da sfondo al moto dei pianeti, e il pianeta (astro "mobile") Marte ed è pertanto decisamente sconsigliabile la scelta di van Thiel d'inserire a testo la lezione σίριος con la maiuscola (Σίριος), che evoca inevitabilmente il nome della stella Sirio. L'associazione fra l'aggettivo e il pianeta Marte è perfettamente coerente con l'*usus* del termine in ambito astronomico testimoniato dalle fonti appena citate. Il tema dell'eccezionale luminosità del pianeta, soprattutto nel periodo che precede e segue la sua massima elongazione (opposizione: vd. *supra* e comm. F 7) risulta infatti ricoprire un ruolo importante nello sviluppo della scienza astronomica ed è, più in generale, ricorrente anche in fonti non specialistiche (vd. *infra*). Ancor più rilevante sarà il fatto che il nome alternativo, probabilmente più antico, del pianeta sia ὁ Πυρόεις, "l'infuocato" (in riferimento sia alla sua eccezionale luminosità sia al suo colore tendente al rosso): vd. e.g. *Mund.* 392a 16-31: (...) ὁ Πυρόεις, (...) καὶ Ἄρεος προσαγορευόμενος (...); *Gem.* 1, 23-30: (...) Πυρόεις ὁ τοῦ Ἄρεος (...); *Cleom. Cael.* I 2, 20-37: (...) Πυρόεις, ὁ τοῦ Ἄρεος (...). Gli aggettivi πυρόεις e σίριος sono sinonimi: la presenza di quest'ultimo si può spiegare o semplicemente come riferimento alla particolare luminosità di Marte, per questo "definito" (καλούμενος) σίριος, "ardente", oppure come il possibile frutto della modifica del nome alternativo di Marte, ὁ Πυρόεις, in ὁ σίριος prodottasi nel corso della trasmissione, magari a causa dell'intromissione nel testo di σίριος, possibile glossa di Πυρόεις. Anche l'altra lezione σιδήρειος sarà con tutta probabilità da ricondurre alla natura di

κατὰ τοῦτο λέγειν τὸν ποιητὴν «γαλκέω δ' ἐν κεράμῳ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας» τῷ πλείονι ἀριθμῷ χρησάμενος διὰ τὸ μέτρον. γάλκεον δὲ πίθον λέγει τὸν Λέοντα. ἐν γὰρ τῷ ζῳδίῳ τούτῳ γενόμενος ὁ ἥλιος ἑξοπτα ποιεῖ καὶ μεγάλα καύματα, ὥς φησι καὶ Ἄρατος· «ἐνθα μὲν ἡελίοιο θερεΐτατοί εἰσι κέλευθοι. αἱ δὲ που ἀσταγῶν κενεαὶ φαίνονται ἄρουραι· ἡελίου τὰ πρῶτα συνερχομένοιο Λέοντι». (...).

Una stringente analogia fra quanto riferito da Eustazio nel nostro frammento e quanto si legge in questa porzione dello scolio D sembra fuor di dubbio, d'altra parte risultano evidenti discrepanze fra i due testi (vd. *infra*), che parrebbero spiegabili solo come il frutto di due distinti processi di trasmissione e delle diverse scelte nella selezione del materiale da parte degli agenti di tale processo. In generale il passo eustaziano risulta più ricco di dettagli, i quali, per la loro natura tecnico-scientifica, difficilmente si dovranno ad un'estemporanea aggiunta operata da Eustazio a quanto egli leggeva nella propria fonte. Se il confronto fra i due testi sembra suggerire, come già rilevato da van der Valk⁵⁷, che l'autore dei *Commentari* abbia derivato quanto riferisce nel nostro frammento da una fonte diversa dallo scolio D, tale scenario è inoltre coerente con quanto si può ricavare da un confronto incrociato fra le fonti che trasmettono il materiale di Demò, le modalità con cui Eustazio si riferisce alla persona autoriale dell'erudita e le testimonianze che la riguardano, ossia che all'epoca della composizione dei *Commentari* circolasse ancora l'opera di Demò e che Eustazio abbia attinto da questa quanto riferisce sotto il nome dell'erudita (vd. introd. § 5.3.1).

La forte somiglianza fra il nostro frammento e lo scolio consente però di riconoscere in quest'ultimo una fonte in qualche misura concorrente, in quanto risalente ad una linea tradizionale autonoma, per la ricostruzione dell'originaria formulazione dell'esegesi di Demò. Ciò vale sia che si tratti della riproposizione di una fonte comune all'opera dell'erudita, sia che, come sembra più probabile, nello scolio sia effettivamente confluito, verosimilmente attraverso più fasi di compilazione e selezione (vd. *supra* e *infra*), un frammento dell'opera di Demò. Quest'ultima ipotesi risulta preferibile alla luce di due dati, ai quali andrà aggiunta una riflessione sulla sintassi dello scolio di cui si dirà in seguito (vd. *infra*):

- 1) la presenza di Demò, attestata da altri frammenti, fra le fonti confluite nel *corpus* degli scolî D (vd. F 1 e F 3);
- 2) il carattere davvero stringente delle analogie rintracciabili nel *dettato* dei due testi, nonché la natura peculiare del tipo di allegoresi tecnico-astronomica in essi impiegata.

pianeta rosso/infuocato riconosciuta tradizionalmente a Marte: non solo infatti numerosi minerali del ferro sono di colore rosso intenso, ma il ferro è anche considerato, fra i metalli, quello che, scaldato ad alte temperature, raggiunge i livelli più intensi di colore rosso (vd. e.g. Theophr. *Sens.* 75: ἡμᾶς τε γὰρ θερμαινόμενους ἐρυθραίνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα τὰ πυρούμενα, μέχρις ἂν οὗ ἔχη τὸ τοῦ πυροειδοῦς. ἐρυθρότερα δὲ τὰ ἐκ μεγάλων ὄντα σημάτων οἷον τὴν φλόγα καὶ τὸν ἄνθρακα τῶν χλωρῶν ξύλων ἢ τῶν αὐτῶν, καὶ τὸν σίδηρον δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ πυρούμενα). Per una raccolta e discussione di testimonianze sulla particolare luminosità e il colore rosso fuoco di Marte (e luminosità e colore di Sirio) vd. Schiaparelli 1926, 210-212.

⁵⁷ Vd. van der Valk 1976, 98 *ad loc.*

Dopo aver riferito che, secondo l'interpretazione di Demò, nel narrare questo episodio Omero ha alluso nascostamente allo stazionamento del pianeta Marte e che il fenomeno presentato nell'esegesi dell'erudita è specificamente quello che vede coinvolto il pianeta quando si trova nelle costellazioni del Cancro e del Leone (vd. *supra*), Eustazio prosegue nella citazione, riferendo quanto Demò avrebbe osservato a proposito della *durata* del fenomeno in questione. Si tratta di due periodi, l'uno di otto e l'altro di cinque mesi, in totale i tredici mesi indicati nella narrazione omerica (vd. *Il.* 5, 387: χαλκέω δ' ἐν κεράμῳ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας), durante i quali si svolgerebbero le due anomalie connesse al primo e al secondo stazionamento del pianeta (vd. *supra*), a causa delle quali esso rimane all'interno delle due costellazioni in questione per i due estesi periodi di tempo (πάσχει γενόμενος πρὸς Καρκίνῳ καὶ Λέοντι ἐπὶ μῆνας ὀκτώ, ἔτι δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέροισιν πέντε, οἱ τῇ πρώτῃ αὐτοῦ καὶ δευτέρᾳ ἀνωμαλίᾳ προσλογίζονται).

Nello scolio D si legge che il pianeta Marte, allegoricamente rappresentato dal dio Ares (vd. *supra*), giunto nella costellazione del Leone, resta (στηρίζει) al suo interno per un periodo di otto mesi e che proprio alludendo a tale fenomeno Omero avrebbe composto il verso χαλκέω δ' ἐν κεράμῳ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας (*Il.* 5, 387); si aggiunge che la discrepanza fra le due cifre, ossia gli otto mesi nei quali Marte rimane nella costellazione del Leone e i tredici mesi menzionati nel verso omerico per la durata dell'imprigionamento del dio, è dovuta a ragioni metriche, cioè alla necessità di adattare il dettato poetico al verso esametro (ὁ τοῦ Ἄρεως ἀστήρ ὁ σίριος καλούμενος ἐν τῷ Λέοντι γινόμενος ὀκτὼ μηνὶν στηρίζει, κατὰ τοῦτο λέγειν τὸν ποιητὴν «χαλκέω δ' ἐν κεράμῳ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας» τῷ πλείονι ἀριθμῷ χρησάμενος διὰ τὸ μέτρον).

Se quanto riferito da Eustazio, a proposito della costellazione del Cancro, della seconda anomalia del pianeta Marte e dell'associazione allegorico-etimologica del Cancro e del Leone ai due figli di Aloeo (vd. *infra*), risale, nello scenario fin qui ricostruito, all'elaborazione di Demò (vd. *supra*), la formulazione dello scolio, in cui non è presente alcun riferimento agli elementi appena menzionati, dovrà corrispondere o a una versione originariamente differente del nucleo allegorico, oppure, forse più probabilmente (cfr. *supra* e *infra*), a un arrangiamento del testo (dell'esegesi in origine risalente a Demò), frutto del processo di trasmissione, in cui tali elementi sono stati omessi, forse sulla scorta del fatto che nel passo dei *Fenomeni* di Arato, la cui citazione chiude la porzione dello scolio che riferisce l'allegoresi, è menzionata solo la costellazione del Leone (vd. *infra*).

Quale che sia l'origine della discrepanza fra quanto riferito da Eustazio e il testo dello scolio D, è evidente che in quest'ultimo il fatto di considerare solo lo stazionamento di otto mesi nella costellazione del Leone comporta uno scarto fra il periodo di tredici mesi descritto nel testo omerico e quello di otto mesi del fenomeno, di cui si propone di rintracciare una simbolica descrizione nel testo medesimo: di qui la spiegazione di tale scarto come frutto della necessità del poeta di menzionare un numero (τρισκαίδεκα) metricamente adatto a completare l'esametro. Nell'ipotesi che nello scolio sia effettivamente confluito lo stesso

frammento dell'opera di Demò citato da Eustazio, si dovranno ipotizzare più fasi di selezione e rielaborazione di quanto infine confluito nello scolio: dapprima devono essersi perse tutte le informazioni relative alla costellazione del Cancro e alla seconda anomalia del pianeta Marte, dopo di che la discrepanza comportata da tale perdita/omissione è stata risolta, da uno degli attori del processo di trasmissione, con la spiegazione appena menzionata.

A un processo simile, se non alla derivazione da una versione originariamente differente del nucleo allegorico, che pure parrebbe meno probabile (vd. *supra* e *infra*), si dovrà anche il fatto che, nell'esegesi riferita nello scolio, il χάλκεος κέραμος, all'interno del quale Oto ed Efialte rinchiudono Ares, non è proposto come simbolo del cielo/volta celeste (vd. *supra*), bensì come corrispettivo allegorico della costellazione del Leone (χάλκεον δὲ πίθον⁵⁸ λέγει τὸν Λέοντα), ossia dell'unica porzione di volta celeste coinvolta e menzionata in questa versione dell'allegoresi.

D'altra parte il dettato dello scolio sembra confermare un dato che dalla formulazione del testo eustaziano, in questo punto non del tutto perspicuo, è solo suggerito. Il fatto che nello scolio si menzioni solo lo stazionamento di Marte nella costellazione del Leone e si indichi la durata di tale fenomeno nella misura di otto mesi, infatti, suggerisce che tale periodo fosse associato precisamente alla costellazione del Leone già nella formulazione originaria di Demò (o, eventualmente, nella fonte da questa riproposta) e che tale abbinamento (otto mesi-Leone) si debba rintracciare anche in quanto riferito da Eustazio ([...] τρισκαιδεκάμηνον τὸ τοῦ Ἄρεος τοῦ πλάνητος ἀστέρος πάθος, τὸν λεγόμενον στηριγμόν, ὃν πάσχει γενόμενος πρὸς Καρκίνῳ καὶ Λέοντι ἐπὶ μῆνας ὀκτώ, ἔτι δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέρους πέντε, οἱ τῇ πρώτῃ αὐτοῦ καὶ δευτέρᾳ ἀνωμαλία προσλογίζονται). In questo modo, nella ricostruzione del fenomeno descritto da Demò, viene meno la possibile ambiguità riconoscibile nella formulazione eustaziana γενόμενος πρὸς Καρκίνῳ καὶ Λέοντι ἐπὶ μῆνας ὀκτώ, nella quale non è chiaro se lo stazionamento di otto mesi si riferisca solo alla costellazione del Leone o anche a quella del Cancro.

Se, come il confronto fra i due testi sembra confermare, il periodo di otto mesi riguarda solo lo stazionamento nel Leone, il periodo di cinque mesi, che costituisce la *seconda* anomalia del moto del pianeta la quale si aggiunge alla *prima* (cfr. *supra*), e che pertanto chiaramente *segue* al primo periodo, sarà quello in cui il pianeta resta nella costellazione del Cancro. Che il significato del testo citato da Eustazio fosse questo è inoltre suggerito dalla sua corrispondenza con il fenomeno realmente osservabile. Trattandosi qui delle anomalie connesse ai due stazionamenti del pianeta Marte, le quali in ambito specialistico, come già accennato, sono significativamente anche definite *πρώτη* e *δευτέρα ἀνωμαλία*, ossia negli stessi termini impiegati nel nostro frammento, se la prima⁵⁹ di otto mesi s'ipotizza avvenga

⁵⁸ Per l'associazione κέραμος ~ πίθος nella tradizione esegetica dedicata al passo omerico in questione vd. *supra* Sch. D II. 5, 387; Eustath. ad II. 559, 45-560, 8.

⁵⁹ Rallentamento sempre più vistoso fino al totale arresto, vero e proprio stazionamento (primo), lentissima ripresa del moto in direzione contraria al precedente, ossia retrogrado (vd. *supra*).

nella costellazione del Leone, la seconda⁶⁰ si dovrà necessariamente collocare in quella del Cancro, perché ricordiamo che, fra il primo e il secondo stazionamento, Marte si muove di moto retrogrado, come tutti gli altri pianeti soggetti a tale anomalia (vd. *supra*).

Il fatto che Eustazio, nel riproporre un testo la cui forma originaria doveva con tutta probabilità essere, in una qualche misura, più estesa e dettagliata di quanto non sia nella versione riportata nei *Commentari*, nomina prima il Cancro e poi il Leone (γενόμενος πρὸς Καρκίνῳ καὶ Λέοντι) potrebbe dipendere, oltre che da una semplice mancanza di interesse e conseguente puntualità nella menzione di simili dettagli tecnico-astronomici (cfr. F 7), dal fatto che questo è l'ordine in cui le costellazioni non solo sono poi menzionate nel frammento in relazione al moto zodiacale del Sole (vd. *infra*), ma anche quello in cui esse sono *normalmente* nominate, nelle fonti specialistiche e non, in quanto quello in cui vengono percorse dal Sole e da tutti gli altri pianeti nel moto di rivoluzione zodiacale (direzione Ovest-Est): l'eccezione è appunto costituita dall'anomalia del moto retrogrado (direzione Est-Ovest) compreso fra i due stazionamenti.

Eustazio conclude la citazione dell'allegoresi di Demò riferendo che i figli di Aloeo (Ἀλωεύς), Oto ed Efialte, cioè coloro che hanno imprigionato Ares, inteso come simbolo del pianeta Marte, costituiscono la rappresentazione allegorica delle due sopra menzionate costellazioni zodiacali estive, il Cancro e il Leone (che fanno da sfondo all'insieme delle anomalie del moto di Marte individuato come corrispettivo dell'imprigionamento di Ares): la connessione allegorica fra i figli di Aloeo (Ἀλωεύς) e le due costellazioni è ricondotta al fatto che quando il Sole, nel suo moto di rivoluzione zodiacale, le raggiunge “è causa” dell'ἄλωεῖν (Ἀλωέως δὲ παῖδας δήσαντας τὸν τοιοῦτον Ἄρην λέγει τὰ διαληφθέντα δύο θερινὰ ζώδια, τὸν Καρκίνον καὶ τὸν Λέοντα, πρὸς οἷς ὁ ἥλιος γενόμενος τοῦ ἄλωεῖν ἐστὶν αἴτιος).

La lezione ἄλωεῖν è quella che si legge nel ms. L (vd. *supra*). Poiché questo è un verbo non altrimenti attestato, l'ipotesi più probabile, già proposta da van der Valk⁶¹ e confermata da più fattori (vd. *infra*), è che si tratti di una forma alternativa, con ogni verosimiglianza plasmata appositamente, cioè per creare l'associazione paretimologica Ἀλωεύς ~ ἄλωεῖν⁶², del verbo denominale (derivato da ἄλωή, nell'accezione di “aia/terra spianata/porzione di terra coltivata”) ἄλοάω, “trebbiare il grano”⁶³.

⁶⁰ Prosecuzione del costantemente lento moto retrogrado fino al secondo arresto, vero e proprio stazionamento (secondo), lenta ripresa del moto progressivo (in cui il pianeta ripercorre la porzione di costellazione attraversata in moto retrogrado).

⁶¹ Vd. van der Valk 1976, 99 *ad loc.*

⁶² In questo tipo di riflessioni etimologiche non è infrequente la citazione di forme verbali e/o nominali diversamente non attestate, spesso coniate *ad hoc*, al fine di giustificare l'etimologia di un termine e/o la connessione etimologica fra due o più termini. Sulla diffusione e la versatilità dell'etimologia, associata all'*auctoritas* di Demò anche in F 3, in particolare sulla sua funzione di strumento speculativo, argomentativo e didattico vd. quanto osservato e gli esempi proposti in comm. F 3.

⁶³ Nonostante la sua natura di *hapax*, non c'è cogente ragione per correggere la lezione del ms. L in ἄλωᾶν; tale correzione (vd. *infra*) si rivela anzi sconsigliabile per due principali motivi: 1) il conio di allotropi come ἄλωεῖν è ben attestato in riflessioni etimologiche come quella in questione (vd. n.

Che ἄλωέω sia un allotropo di ἄλοάω sembra confermato dal testo dello scolio D. Qui la citazione dell'allegoresi astronomica infatti si chiude con l'osservazione del fatto che il Sole, giunto nella costellazione del Leone, rende le giornate infuocate e caldissime e con la citazione di un passo dei *Fenomeni* di Arato (149-151), dove il poeta descrive questa porzione dello zodiaco come quella in cui si trovano “i sentieri del sole di maggiore calura estiva” (ἐνθα μὲν ἡελίοιο θερεΐτατοί εἰσι κέλευθοι) e definisce tale periodo dell'anno come quello in cui “vuoti ormai di spighe appaiono i campi” (αἱ δὲ που ἄσταχύων κενεαὶ φαίνονται ἄρουραι), ossia in cui si è appena conclusa la mietitura del grano, alla quale la trebbiatura segue solo di alcuni giorni (χάλκεον δὲ πίθον λέγει τὸν Λέοντα. ἐν γὰρ τῷ ζῳδίῳ τούτῳ γενόμενος ὁ ἥλιος ἔξοπτα ποιεῖ καὶ μεγάλα καύματα, ὥς φησι καὶ Ἄρατος· «ἐνθα μὲν ἡελίοιο θερεΐτατοί εἰσι κέλευθοι. αἱ δὲ που ἄσταχύων κενεαὶ φαίνονται ἄρουραι· ἡελίου τὰ πρῶτα συνερχομένοιο Λέοντι»).

A proposito di questa porzione dello scolio andrà osservato come la connessione logico-sintattica espressa dal γὰρ che introduce la proposizione ἐν γὰρ τῷ ζῳδίῳ τούτῳ γενόμενος ὁ ἥλιος (...), non trova alcuna giustificazione nel contenuto della proposizione che la precede (χάλκεον δὲ πίθον λέγει τὸν Λέοντα): non sembra rintracciabile alcun legame, né letterario né scientifico-astronomico, fra l'associazione allegorica Leone ~ χάλκεος κέραμος (vd. *supra*) e il fatto che giunto in quella costellazione il Sole provochi la calura più intensa dell'anno (~ periodo di mietitura). La consequenzialità logica espressa dal γὰρ non potrà che presupporre l'originaria presenza di un'ulteriore riflessione che nel testo dello scolio è venuta meno: quella consequenzialità logica che nel testo riferito da Eustazio si dispiega nei passaggi Leone (e Cancro: vd. *supra*) ~ Oto ed Efialte (figli di Aoleo) perché quando il Sole è nella costellazione(/i) è causa dell'ἄλωεῖν.

La presenza del γὰρ e più in generale la mancanza di una connessione logica fra le proposizioni che compongono questa porzione dello scolio sembrerebbero pertanto denunciare un'operazione di taglio e rimaneggiamento semi-meccanico di un testo che in origine doveva essere molto simile a quello di Demò oppure coincidere con esso. Si può dunque qui rintracciare un indizio difficilmente trascurabile a sostegno dell'ipotesi che il testo dello scolio non corrisponda ad un'elaborazione originariamente distinta dalla riflessione di Demò in cui si proponeva o riproponeva un nucleo allegorico simile, ma che sia piuttosto il risultato di un particolare arrangiamento testuale, dovuto ad un distinto processo di trasmissione, di quello che in origine era il medesimo frammento dell'opera di Demò, da cui Eustazio, con ogni probabilità direttamente, ha attinto la propria citazione (vd. *supra*).

precedente); 2) proprio la particolarità della forma ἄλωεῖν la rende *lectio difficilior* rispetto alla forma del verbo ἄλοάω. A ciò si potrà aggiungere la particolare attendibilità del testimone manoscritto L, così detto “autografo” di Eustazio (vd. comm. F 2). La congettura ἄλωᾶν è accolta nel testo del nostro frammento da Ludwig (1912-1914, 7), il quale dichiara (vd. Ludwig 1912-1914, 7 n. 2) di averla letta nella ristampa curata da Stallbaum (1827-1830, II, 37) dell'*editio princeps* dei *Commentarii all'Iliade*, realizzata a Roma (1542-1545), in due volumi, a cura dell'umanista di origini salentine, attivo a Roma nella prima metà del '500, Niccolò Majorano (sull'edizione e la ricostruzione dei suoi rapporti con i principali testimoni manoscritti a noi noti vd. van der Valk 1971, XXXI-XLVII).

Nella riflessione sul rapporto allegorico-astronomico individuato fra le costellazioni del Cancro e del Leone e i due figli di Aloeo sembra possibile riconoscere un tipico caso d'impiego dell'etimologia come strumento argomentativo all'interno di una riflessione allegorico-scientifica⁶⁴: l'associazione Ἀλωεύς ~ ἄλωεῖν ricopre la duplice funzione di ulteriore giustificazione alla particolare lettura allegorico-astronomica del passo omerico proposta da Demò e spunto per l'esposizione di un'altra nozione astronomica, oltre alle anomalie che caratterizzano il moto zodiacale del pianeta Marte (vd. *supra*), cioè la connessione fra la posizione del Sole nel suo tragitto lungo l'eclittica, circonferenza mediana della fascia zodiacale (vd. comm. F 6, § 1.2.2), e il clima stagionale.

Questo è un tema, evidentemente considerato fra i fondamentali della materia astronomica, la cui trattazione ricorre nelle opere degli specialisti, in particolare in quelle connesse ad una funzione didattico-divulgativa⁶⁵, e al quale il nome di Demò è associato anche in F 6 (23-26). In particolare la coincidenza fra il momento di massima calura estiva, a sua volta connesso al periodo di mietitura e trebbiatura del grano, e il passaggio del Sole nelle costellazioni del Cancro e del Leone è sottolineata, come si è visto, nel poema arateo. Il passo invocato dallo scolio, la cui citazione era forse originariamente inclusa anche nella riflessione di Demò, comprende, oltre a quelli citati, altri due versi⁶⁶, nei quali, prima del Leone, è menzionata la costellazione del Cancro. La posizione delle due costellazioni è indicata da Arato in relazione alla costellazione dell'Orsa: dopo i Gemelli, che si collocano sotto il capo dell'animale, si trova il Cancro, in corrispondenza della parte centrale del suo corpo e di seguito il Leone, sotto le sue zampe posteriori. Quando Arato prosegue osservando come qui si trovino “i sentieri del sole di maggiore calura estiva” (**ἔνθα** μὲν ἡελίοιο θερείταται εἰσι κέλευθοι) si sta molto probabilmente riferendo sia alla costellazione del Cancro sia a quella del Leone.

⁶⁴ Come già osservato in comm. F 3, fra gli esempi di ricostruzione etimologica impiegata a scopo didattico e/o argomentativo all'interno di trattazioni di natura fisico-scientifica si possono menzionare: la paretimologia di Ὠκεανός (παρ' ὅσον ὠκέως ῥεῖ) in *Sch. in Arat.* 26 (cfr. comm. F 6, § 4), che può essere confrontata, per il termine cui è applicata e il contesto in cui è riportata, con quella, impiegata a fini al contempo dimostrativi e didattici, da Aristotele nel *De caelo* per l'etere, αἰθήρ, che dovrebbe il proprio nome al fatto di “correre sempre”, ἀεὶ θεῖν (vd. Arist. *Cael.* 270b 22-24; cfr. introd. § 4, n. 111 e comm. F 6, § 1.1, in particolare n. 28), riproposta nel *Περὶ κόσμου* (*Mund.* 392a 5-9); la paretimologia di Ὀλύμπος, identificato con l'etere, come ὀλολαμπής (*Mund.* 400a 8; cfr. introd. § 4, n. 131; comm. F 5 n. 74; F 2* n. 35); cfr. anche le etimologie proposte da Eratostene (fr. 3-4 Powell).

⁶⁵ Vd. i testi citati e le osservazioni proposte in comm. F 6, §§ 1.2.4, 1.2.5 a proposito della connessione biunivoca fra clima e latitudine e della relazione, nelle due zone temperate, fra clima stagionale e posizione del Sole nel tragitto zodiacale, entrambe dipendenti dal ruolo di principale fattore climatico dell'irraggiamento solare, sia in termini d'inclinazione dei raggi/altezza del Sole nella volta celeste sia di durata del periodo giornaliero d'insolazione in rapporto alle ore di buio.

⁶⁶ Vd. Arat. 147-151:

κρατὶ δὲ οἱ Δίδυμοι, μέσση δ' ὑπο **Κάρκινος ἐστίν**:

ποσσι δ' ὀπισθοτέροισι **Λέων** ὑπο καλὰ φαίνειν.

ἔνθα μὲν **ἡελίοιο θερείταται εἰσι κέλευθοι**:

αἱ δὲ πού ἀσταχῶν κενεαὶ φαίνονται ἄρουραι

ἡελίου τὰ πρῶτα συνεργόμενοι Λέοντι.

Ciò troverebbe riscontro, oltre che nella realtà fenomenica allora osservabile (vd. *infra*), anche nell'approfondimento astronomico che Ipparco dedica al passo in questione⁶⁷. L'astronomo infatti osserva come la punta massima di calore si abbia effettivamente al momento dell'entrata del Sole nella costellazione del Leone (ἡελίου τὰ πρῶτα συνερχομένου Λέοντι), ma rileva inoltre come tale momento segua di 30 giorni, un mese, il solstizio d'estate (21 giugno), ossia l'inizio del periodo estivo, la stagione più calda, che Ipparco sottolinea coincidere con l'ingresso del Sole nella costellazione del Cancro. Oltre alla riflessione di Ipparco andrà poi menzionato il fatto che l'attività di mietitura e trebbiatura del grano si svolge tradizionalmente nel periodo compreso fra il solstizio d'estate e la prima metà di Luglio, ossia quello in cui allora⁶⁸ il Sole percorreva proprio le costellazioni del Cancro e del Leone (vd. *supra*): si noti come nella riflessione di Arato il momento dell'ingresso del Sole nella costellazione del Leone (21 luglio) è presentato come quello in cui “vuoti ormai di spighe appaiono i campi” (αἱ δὲ πού ἀσταχῶν κενεαὶ φαίνονται ἄρουραι), in quanto si sono ormai concluse le attività connesse alla raccolta del grano.

Infine proprio la connessione individuata nel nostro frammento fra ἁλῶειν e il periodo estivo, caratterizzato da alte temperature, consente di escludere la possibilità, già decisamente sconsigliata dai paralleli finora invocati, che, come il contenuto astronomico del frammento avrebbe anche potuto suggerire, il verbo ἁλῶω sia un conio denominale derivato dall'altra accezione di ἁλῶή, ossia “alone” (vd. anche ἁλως), che si forma intorno ad un corpo celeste, nella fattispecie intorno al Sole. Nella letteratura scientifica infatti il fenomeno della formazione dell'alone intorno al Sole è associato alla condensazione dell'umidità atmosferica in coincidenza del punto in cui è infisso l'astro: tale processo è possibile solo quando temperature estremamente basse “vincono” l'effetto del calore trasmesso dai raggi solari, il

⁶⁷ vd. Hipp. II 1, 18: «ἐνθα μὲν ἡελίου θερείταται εἰσι κέλευθοι, / αἱ δὲ πού ἀσταχῶν κενεαὶ φαίνονται ἄρουραι / ἡελίου τὰ πρῶτα συνερχομένου Λέοντι.» (Arat. 149-151) περὶ γὰρ τὴν τοῦ Κυνὸς ἀνατολὴν καὶ τὰ καύματα μάλιστα γίνεται· αὕτη δὲ γίνεται μετὰ τριάκοντα ἑγγιστα ἡμέρας ἀπὸ τῆς θερινῆς τροπῆς. μετὰ τοσαύτας ἄρα ἡμέρας ἑγγιστα κατ' αὐτὸν ὁ ἥλιος ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ Λέοντος γίνεται. ἐν ταύτῃ τῇ τροπῇ τοίνυν τὴν ἀρχὴν ἐπέχει τοῦ Καρκίνου.

⁶⁸ A causa del fenomeno della precessione degli equinozi, anche detta precessione luni-solare, molto probabilmente scoperto proprio da Ipparco (vd. Toomer 1981, 217-218; Bianchetti 1998, 41; cfr. *supra*), che consiste nella lentissima ma costante variazione dell'inclinazione dell'asse di rotazione della sfera celeste (vd. comm. F 6, § 1.2.3), nella concezione astronomica antica, e di quello di rotazione terrestre in quella moderna, rispetto alla retta passante per il centro della Terra e perpendicolare al piano dell'eclittica, la posizione dei poli nella sfera celeste cambia (naturalmente spostandosi lungo una circonferenza ideale) ciclicamente e, altrettanto ciclicamente, varia lo sfondo del moto zodiacale del Sole nel medesimo periodo dell'anno. Si tratta di un mutamento minimo, data l'estrema lentezza del fenomeno (il ciclo completo è di circa 25.800 anni), registrabile solo in periodi di tempo molto lunghi. Se si prendono a riferimento i punti equinoziali e solstiziali si osserva come essi, rispetto alla direzione del moto zodiacale del Sole (Ovest-Est: vd. *supra*), anticipino di un grado lungo l'eclittica ogni 71,6 anni. Infatti oggi il solstizio d'estate si verifica in corrispondenza dell'entrata del Sole nella costellazione dei Gemelli, circa 30° gradi, e quindi lo spazio di una costellazione zodiacale, “prima” di quanto registrabile ai tempi di Arato e a quelli di Ipparco; allo stesso modo quanto essi potevano osservare svolgersi nella costellazione del Leone, oggi si verifica in quella del Cancro.

quale normalmente impedisce tale condensazione⁶⁹. La formazione dell'alone è pertanto connessa a temperature molto basse e, in quanto associata alla presenza di una notevole quantità di umidità nell'aria, considerata preludio di forti precipitazioni atmosferiche: essa è pertanto incompatibile con il clima estivo, cui si riferisce la riflessione di Demò.

⁶⁹ Vd. e.g. Arist. *Meteor.* 372b 12-373a 29: πρῶτον δὲ περὶ τῆς ἅλω τοῦ σχήματος εἵπωμεν, διότι τε κύκλος γίγνεται, καὶ διότι περὶ τὸν ἥλιον ἢ τὴν σελήνην, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τι τῶν ἄλλων ἄστρον· ὁ γὰρ αὐτὸς ἐπὶ πάντων ἀρμόσει λόγος. γίγνεται μὲν οὖν ἡ ἀνάκλασις τῆς ὀψεως συνισταμένου τοῦ ἀέρος καὶ τῆς ἀτμίδος εἰς νέφος, ἐὰν ὁμαλῆς καὶ μικρομερῆς συνισταμένη τύχη. (...) εἰ γὰρ μὴ ἔχει πῶς οὕτως ὁ ἀήρ ὥστε κρατεῖν τοῦ ἐναπολαμβανομένου θερμοῦ μηδ' ἔρχεσθαι εἰς πύκνωσιν ὑδατώδη, δῆλον ὡς οὕτω ἡ ἀτμίς ἀποκέκριται τῆς ἀναθυμιάσεως [ἀπὸ] τῆς ξηραῖς καὶ πυρώδους· τοῦτο δὲ εὐδίας αἴτιον. πλεονάκις δὲ γίνονται αἱ ἅλῳ περὶ τὴν σελήνην διὰ τὸ τὸν ἥλιον θερμότερον ὄντα θάπττον διαλύειν τὰς συστάσεις τοῦ ἀέρος; sulla connessione fra alone del Sole, basse temperature e precipitazioni cfr. anche Arat. 811-817 (sulla matrice peripatetica delle riflessioni di natura meteorologica proposte nei *Fenomeni* vd. Martin 1998, CIII-CVIII).

F 5

Il frammento è trasmesso, in due differenti redazioni, da uno scolio iliadico appartenente alla classe degli scolî esegetici (F 5a) e da Eustazio nei *Commentari all'Iliade* (F 5b). Per il testo eustaziano ci si è basati su quanto si legge nel ms. L e sull'edizione di van der Valk¹. Per il testo dello scolio invece sono stati collazionati i mss. individuati da Erbse come testimoni principali della classe scoliastica in questione², ossia T³ e i mss. appartenenti alla famiglia b (B, C, E³, E⁴)⁴, prediligendo in linea di principio il testo restituito da T. Il *corpus* degli scolî esegetici infatti, nella forma riportata nei margini dei testimoni oggi a disposizione, è il frutto di almeno due distinti processi di copiatura/epitomazione di un *corpus* "originario", chiamato da Erbse c⁵, da cui sono derivati rispettivamente gli scolî nella forma che si trova in T e negli

¹ Per la natura dell'opera eustaziana, soprattutto in relazione al materiale di Demò, vd. introd. §§ 5.3.1-5.3.2; per la tradizione manoscritta dei *Commentari all'Iliade* e i problemi ad essa connessi vd. comm. F 2.

² Vd. Erbse 1969, XLVIII-LII; LVIII. Lo scenario tradizionale della classe degli scolî esegetici ricostruito da Erbse (vd. *infra*) rimane ad oggi sostanzialmente condiviso, salvo alcune parziali riconsiderazioni che non coinvolgono però la costituzione testuale del nostro frammento (vd. van der Valk 1971, LX-LXI; Schmidt 2002, 170-176; Maniaci 2006, 286-293; Montanari 2009, 177-182; Montana 2013, 11-20).

³ Ms. Londra, British Library, Burney 86, comunemente noto come *Townleianus*, dal nome del vecchio proprietario, e siglato T dagli editori, un codice membranaceo su cui sono stati vergati, nel 1014 o nel 1059, da una stessa mano, il testo dell'*Iliade* e un apparato di scolî, appartenenti per lo più alla classe degli esegetici (per una più dettagliata descrizione del corredo scoliastico di T vd. Erbse 1969, XXVII). Sulla duplice possibilità di datazione del ms. vd. Erbse 1969, XXVI n. 28; prende posizione per la datazione al 1059 van Thiel (vd. van Thiel 2014, 3).

⁴ Si tratta dei mss. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 453 (membranaceo dell'XI sec.), siglato B; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 32, 3 (membranaceo dell'XI-XII sec.), siglato C; Escorial, Real Biblioteca, fonds principal y I 1 (membranaceo dell'XI sec.), siglato E³; Escorial, Real Biblioteca, fonds principal Ω I 12 (membranaceo dell'XI sec.), siglato E⁴. In apparato è stato citato anche il ms. Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. gr. 64 (cartaceo dell'XV sec.), siglato Le: per quanto riguarda il corredo scoliastico esso risulta discendere da E⁴, rispetto al quale però riporta una forma spesso decurtata del testo e non è stato pertanto preso in considerazione da Erbse nemmeno nei casi in cui E⁴ fosse difficilmente leggibile; esso tuttavia trasmette alcune correzioni degne di considerazione, come nel nostro caso (vd. *infra*; sul ms. Le vd. Erbse 1969, XXII-XXIV). Per la dettagliata descrizione fisica dei mss. in questione, la definizione delle diverse mani che ne hanno vergato il testo e per la ricognizione delle componenti dei rispettivi apparati scoliastici vd. Erbse 1969, XVII-XXIV; per alcune riconsiderazioni del quadro proposto da Erbse in merito a tali testimoni vd. Maniaci 2006, 286-293.

⁵ Questo primo "stadion" del *corpus* si sarebbe formato dalla compilazione di almeno tre diversi commentari tardo-antichi, a loro volta esito della compilazione di materiale di natura esclusivamente esegetica (vd. Montanari 2009, 177-182; Montana 2013, 11-20). Per la formazione degli scolî esegetici e la loro tradizione vd. Erbse 1969, XLVIII-LVIII; van der Valk 1971, LX-LXI; Schmidt 2002, 170-176; Maniaci 2006, 286-293; Montanari 2009, 177-182; Montana 2013, 11-20 (vd. inoltre Montana 2013, 11 n. 3 con ampia rassegna bibliografica su contenuti e tradizione del *corpus* scoliastico in questione). Per una ricostruzione delle principali fasi del processo di compilazione e rimaneggiamento del materiale infine confluito nei *corpora* scoliastici medievali vd. Montana 2011; Montana 2014a; Montana-Porro 2014; per quanto riguarda nello specifico gli scolî iliadici e le classi in cui essi possono essere suddivisi vd. Erbse 1969, XI-XIII; XLV-LIX; Schmidt 2002; Montanari 2009; Montana 2013; Pagani 2014; Muratore 2014.

apografi di b⁶. Il processo che ha portato agli scolî di T è stato assai più conservativo ed ha mantenuto molte delle informazioni e del materiale contenuti in c, che invece negli scolî confluiti in b sono stati omessi o ridotti⁷.



Dal punto di vista testuale lo scolio esegetico pone essenzialmente due problemi. I testimoni (T b) restituiscono la lezione εικάζει, laddove la sintassi del testo richiederebbe l'infinito εικάζειν, congettura già proposta da Bekker e Ludwig e da noi accolta a testo. Erbse mantiene la lezione dei mss., segnalandola *intra cruces*, ritenendola evidentemente errore dell'archetipo c (vd. *supra*), che la sua edizione si prefigge di restituire⁸. L'altra questione riguarda l'assetto testuale della pericope da noi così ricostruita: τὸν ῥυμὸν – δέ φησι – μὲν. Il testo di T è τὸν ῥυμὸν δέ φησι μὴ, mentre i mss. della famiglia b trasmettono la lezione τὸν ῥυμὸν φημι. Erbse (1971, 95) accoglie a testo la lezione di b – τὸν ῥυμὸν φημι – e racchiude l'espressione fra parentesi, considerandola proposizione incidentale; sulla base di tale lezione inoltre egli considera, data la presenza del verbo alla prima persona, l'intera porzione dello scolio καὶ χρυσὸν - ἡμισφαίριον come citazione *verbatim*, inserendola fra virgolette. Tuttavia va considerata la possibilità che la presenza della forma verbale alla prima persona si spieghi come un'inserzione da parte di un compilatore in una delle fasi di trasmissione del materiale confluito nello scolio (vd. e.g. *Sch. ex. Il.* 13, 636-639; 16, 241-242; 22, 473b), più probabilmente che come prova di una citazione *verbatim*, la cui conservazione è molto difficile da ipotizzare in un prodotto testuale come gli scolî.





Un ulteriore problema con la scansione testuale proposta da Erbse (effettivamente suggerita dal testo trasmesso da b) è che, in questo caso, l'aggettivo ἀργύρεος non dovrebbe essere concordato con ῥυμὸν, come invece è anche nei testimoni della famiglia b, bensì con τὰ μετεωρότερα: della necessità di tale correzione si era già reso conto colui che è intervenuto a correggere ἀργύρεον in ἀργύρεα nel ms. Le, discendente (almeno per quanto riguarda il testo dell'apparato scoliastico) di E⁴ (vd. *supra*). Tale problema sintattico non è invece comportato dal testo trasmesso da T, il quale a sua volta però necessita della correzione della lezione μὴ (negazione che non restituisce senso, oltre ad essere scorretta sul piano morfo-sintattico) in μὲν, che troverebbe invece correlazione nel δέ successivo (τὸν ῥυμὸν μὲν ἀργύρεον λέγει, τὸ δέ [...] χρύσεον ζυγόν). I passaggi ipotizzabili su base paleografica, che possono rendere conto della situazione tradizionale e della costituzione testuale da noi proposta sono dunque: φησι μὲν (lezione di c) > φησι μὴ (lezione di un apografo di c, conservata in T) > φημι

⁶ Per gli scolî esegetici presenti nel Venetus A vd. Erbse 1969, L.

⁷ Erbse sottolinea più di una volta che il testo degli scolî di T è chiaro a livello paleografico e corretto sul piano testuale (parla infatti di "scholia egregia" [vd. Erbse 1969, XXVII] dal testo "saepe integer et bene dispositus" [vd. Erbse 1969, XLVIII]).

⁸ Erbse 1969, LXXIII. Per una discussione in merito a questo tipo di errori "dell'originale" e alla necessità che si pone all'editore di trovare un efficace compromesso fra la restituzione fedele dell'archetipo e la costituzione di un testo comprensibile, vd. Montanari 2010; Montanari 2012a.

(lezione di b). La confusione fra μὲν e μὴ è assai facilmente spiegabile⁹:  <=> .

Altrettanto semplice risulterebbe inoltre la confusione fra φησι (nella forma tachigrafica ) seguito da μὴ, ossia , e φημι (es. da T: ; es. dal testo del nostro scolio in B: ) da cui dipenderebbe l'errore ingeneratosi nella linea tradizionale di b.

In merito al rapporto fra la versione del nostro frammento riferita dallo scolio esegetico e quella riportata nel *Commentario all'Iliade* di Eustazio, è possibile osservare come il confronto tra i due testi sembra confermare l'idea che Eustazio attingesse quanto riferisce sotto il nome di Demò da una fonte diversa dai *corpora* scoliastici, ossia, con ogni probabilità, da una fonte di prima mano, verosimilmente il “σύγγραμμα di Demò” di cui ci dà notizia Tzetze (vd. T 2b, introd. § 5.3.1, comm. T 2, con appendice, e T 3).

Se infatti è noto che una delle fonti da cui Eustazio ricavò i propri materiali sono i *corpora* scoliastici¹⁰, in una forma non molto diversa da quella presente nei mss. a nostra disposizione¹¹, nel nostro caso specifico è possibile rintracciare nella versione riportata da Eustazio aspetti ed elementi non presenti nello scolio (vd. *infra*); d'altra parte quest'ultimo riporta alcuni nuclei della riflessione di Demò in una forma assai più dettagliata di quanto non

⁹ Soprattutto se, come in T, il μὲν è scritto in forma distesa e non con uno dei simboli tachigrafici ad esso corrispondenti; ciò si potrà ragionevolmente supporre anche per il suo antigrafo, data la qualità e l'epoca dei mss. in questione.

¹⁰ Sull'impiego dei *corpora* scoliastici da parte di Eustazio vd. Erbse 1969, XLV (per scoli riportati nel ms. Venetus A), LI-LII (per scoli esegetici); van der Valk 1971, LIX-LXIV, con riflessioni non solo sulla natura dei testimoni che dovevano essere a disposizione di Eustazio per la composizione dei *Commentari*, il cui carattere di opera prevalentemente compilativa è più volte dichiarato dall'autore stesso, a partire dalla scelta del titolo *Παρεκβολαί* (vd. van der Valk 1971, LIX; Kambylis 1991, 14-18; Pagani 2017), ma anche sulle diverse modalità con cui di volta in volta l'autore mostra di maneggiare il materiale scoliastico a sua disposizione; infine, sempre con particolare attenzione alle diverse modalità di trattamento del materiale scoliastico, vd. Pagani 2017.

¹¹ Vd. van der Valk 1971, LX. Sebbene in alcuni casi l'opera di rimaneggiamento di Eustazio renda impossibile individuare con sicurezza le fonti impiegate (vd. van der Valk 1963-1964, I, 14; Pagani 2017), dal lavoro di puntuale raffronto realizzato dall'editore dei *Commentari all'Iliade*, Marchinus van der Valk, è emerso come Eustazio abbia trattato le proprie fonti scoliastiche, in alcuni casi limitandosi a copiare il materiale che trovava negli scoli, in altri tagliandolo, ricomponendolo, integrandolo e/o modificandolo (vd. van der Valk 1971, LIX-LX; LXIII; cfr. Pagani 2017). Per quanto riguarda in particolare gli scoli esegetici, è ormai unanimemente riconosciuto, a partire dalle acquisizioni di Erbse e van der Valk, che il testimone a disposizione di Eustazio doveva contenere un *corpus* molto simile a quanto si trova in T (vd. Erbse [1969, LI], il quale non nega la conoscenza di b da parte di Eustazio, ma ritiene che egli abbia impiegato esclusivamente la tradizione confluita in T, seguendola anche negli errori, mentre van der Valk [1971, LX] ammette che Eustazio sia ricorso a b, anche se solo nei rarissimi casi in cui b presentava materiale qualitativamente e/o quantitativamente “migliore” di T), al punto da far sorgere il sospetto che la fonte di Eustazio potesse essere T stesso (vd. Erbse 1969, LI; van der Valk 1971, LX). Tuttavia in alcuni casi Eustazio riporta degli scoli esegetici in una forma “più ampia” rispetto al dettato di T: ciò ha spinto Erbse, seguito poi da van der Valk, ad ipotizzare con una certa sicurezza che Eustazio avesse a disposizione un ms. oggi perduto che trasmetteva una forma del *corpus* degli scoli esegetici “quantitativamente più ricca” di quella di T (van der Valk li definisce “scholia uberiora” (van der Valk 1971, LX) e risalente a uno stadio intermedio della tradizione compreso fra c e T (vd. *supra*; vd. inoltre Erbse 1969, LI-LII, il quale ipotizza che fonte di Eustazio fosse un “apographon archetypi c”; van der Valk 1971, LX).

faccia l'autore dei *Commentari* (vd. *infra*). Tale scenario è spiegabile come l'esito di una selezione differente, operata nella trasmissione, da un lato dagli attori che sono intervenuti nel processo che ha portato alla redazione dello scolio e dall'altro da Eustazio.

L'idea di Erbse¹², condivisa da van der Valk¹³, sull'esclusiva derivazione del testo eustaziano dallo scolio esegetico non rende conto di quanto, rispetto allo scolio, c'è in più nella versione dei *Commentari*, che, a differenza di quanto sostenuto da van der Valk, non sembra potersi considerare per intero prodotto dell'intervento originale di Eustazio (vd. *infra*). Inoltre sia Erbse sia van der Valk condividono peraltro l'ipotesi, formulata da Reinhardt¹⁴, e da noi sostenuta, anche se solo in merito a questo specifico punto (vd. introd. § 5.3.1), relativa alla fonte *altra* (rispetto ai *corpora* scolastici) da cui Eustazio avrebbe attinto quanto trasmette sotto il nome di Demò (vd. *supra*), ma non la applicano a questo caso specifico.

Ciò naturalmente non esclude che, secondo il proprio *usus*, Eustazio avesse qui presente anche quanto leggeva nei *corpora* scolastici a sua disposizione, ossia, nel caso specifico, qualcosa di molto simile a ciò che noi leggiamo in T (vd. *supra*). Proprio tale disponibilità di due fonti, l'opera di Demò e quanto di questa era confluito nello scolio esegetico, potrebbe aver fornito all'autore dei *Commentari* l'occasione di distinguere il proprio lavoro da ciò che offrivano gli apparati scolastici, volontà più volte espressa da Eustazio, ma molto raramente realizzata nei fatti¹⁵, dato l'enorme debito contratto dall'opera eustaziana nei confronti degli scolî (vd. *supra*). Un simile meccanismo potrebbe costituire uno dei moventi della selezione del materiale operata da Eustazio in questa occasione: la riproposizione in massima sintesi o l'omissione di quanto riportato nello scolio, a fronte della valorizzazione di aspetti in esso non considerati, che egli derivava verosimilmente dall'opera di Demò, nonché della probabile inserzione di considerazioni "personali" (vd. *infra*)¹⁶.

¹² Vd. Erbse 1971, 95 *ad loc.*: "Eust. e scholio pendere apparet".

¹³ Vd. van der Valk 1976, 180 *ad loc.*: "Erbse recte monet Eustathium totum e scholio pendere. Multa tamen e scholio omisit suasque annotationes verbis scholii intermiscuit. Qua de causa moneo Dem. fr. 6 Ludw. (= Eust. locus) e fragmentis Demus omittendum esse".

¹⁴ Vd. Reinhardt 1910, 36-58; Erbse 1950, 2; van der Valk 1971, CXI; van der Valk 1976, LXXVII.

¹⁵ Nei confronti di coloro che hanno compilato i *corpora* scolastici ad Omero, una delle fonti principali per la composizione dei *Commentari* (vd. *supra*), Eustazio mostra in più occasioni (vd. Eustath. *ad Il.* 1145, 27; 1203, 17; 1356, 20; 1358, 5) un atteggiamento di critica piuttosto accesa (vd. van der Valk 1971, LIX: "Eustathius, qui sedulo Scholia exscripsit, nonnunquam Scholiastas acerrime perstrinxit, qui habitus neque hodie alienus est a nonnullis viris doctis fontes, quibus plurimum debent, acriter subinde vellicantibus"). L'osservazione di van der Valk mette in luce lo spirito delle critiche mosse da Eustazio agli scolasti, la volontà cioè di valorizzare il proprio lavoro mostrandone la *novità* (naturalmente in senso migliorativo) ed *unicità* a fronte di un sistematico ricorso alla compilazione delle fonti, per quanto caratterizzata da un alto grado di libertà (vd. van der Valk 1971, LIX-LX; LXIII; cfr. Pagani 2017). Vd. appendice.

¹⁶ Data l'ipotesi, ampiamente suffragata dalle evidenze testuali (vd. *supra*), che Eustazio attingesse il materiale di Demò anche da una fonte diversa dagli scolî, non sarà poi necessario invocare, fra le cause della discrepanza fra lo scolio esegetico e il testo eustaziano, l'impiego di una versione *uberior* del *corpus* degli scolî esegetici di T (vd. *supra*), ricostruibile in altre occasioni (vd., a proposito di Eustath., *ad Il.* 828, 42-43, comm. F 6, § 4.5; Savio 2017, 286-288): tale scenario sembra inoltre sconsigliato dal fatto che lo scarto fra le due redazioni è di carattere *qualitativo*, oltre che *quantitativo*.

Il contenuto del frammento consiste nell'interpretazione allegorica dell'*ekphrasis* del carro di Era nel V canto dell'*Iliade* (Il. 5, 721-731):

Ἥρη πρέσβα θεὰ θυγάτηρ μέγαλοιο Κρόνοιο·
 Ἥβη δ' ἄμφ' ὀχέεσσι θοῶς βάλε καμπύλα κύκλα
χάλκεα ὀκτάκνημα σιδηρέω ἄξονι ἄμφις.
 τῶν ἦτοι χρυσέη ἵτις ἄφθιτος, αὐτὰρ ὕπερθε
χάλκε' ἐπίσσωτρα προσαρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι·
πλῆμναι δ' ἀργύρου εἰσὶ περίδρομοι ἀμφοτέρωθεν·
 δίφρος δὲ χρυσέοισι καὶ ἀργυρέοισιν ἱμάσιν
 ἐντέταται, δοιαὶ δὲ περίδρομοι ἄντυγές εἰσι.
τοῦ δ' ἐξ ἀργύρεος ῥυμὸς πέλεν· αὐτὰρ ἐπ' ἄκρῳ
 δῆσε χρυσεῖον καλὸν ζυγόν, ἐν δὲ λέπαδνα
κάλ' ἔβαλε χρῦσαι·

Demò avrebbe fornito del passo in questione una lettura secondo i principi della scienza fisica (F 5a: τὸν δίφρον τῆς Ἥρας οὕτως ἢ Δημῶ φυσιολογεῖ¹⁷), rintracciando nella descrizione del carro di Era una dettagliata spiegazione dell'aspetto con cui l'"aria" è osservabile in natura (vd. *infra*), celata da Omero dietro la narrazione poetica per mezzo dell'allegoria (F 5a: Ἥραν γάρ φησιν εἶναι τὸν ἀέρα. τὴν δὲ φύσιν ἐκτιθέμενον τοῦ στοιχείου φησὶ τὸν ποιητὴν; F 5b: αἰνίττεται δὲ ταῦτα κατὰ τὴν ἀλληγορίαν τῆς Δημοῦς εἰς τὴν τοῦ ἀέρος φύσιν ὁ ποιητής).

L'assonanza fra Ἥρα e ἀήρ risulta sfruttata sul piano poetico-espressivo già nell'*Iliade* (vd. Il. 21, 6-7: ἡέρα δ' Ἥρη / πίτνα πρόσθε βαθεῖαν ἐρυκέμεν, "una fitta aria nebbiosa Era spandeva davanti [a loro] per trattenerli"), dove il meccanismo fonetico-etimologico è accentuato dalla forma ionica. È chiaramente nella medesima analogia che trova origine e giustificazione la coincidenza metaforico-allegorica fra Era e l'aria, la cui più antica occorrenza a noi nota si trova in Empedocle (vd. fr. 31 B 6 D.-K.: τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· / Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἢδ' Αἰδωνεύς / Νῆστis θ', ἢ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον). Il frammento empedocleo si dovrà ragionevolmente considerare testimone della diffusione dell'associazione Era ~ aria già all'epoca del filosofo presocratico. Empedocle, infatti, come altri "naturalisti" di epoca arcaico-classica, ha impiegato il *medium* della poesia epica per presentare le proprie posizioni scientifico-filosofiche; dall'*epos* egli ha derivato non solo il metro ma anche tutto il repertorio lessicale ed espressivo che il prestigioso genere metteva a disposizione, impiegando immagini e metafore del tradizionale strumento di comunicazione letteraria, rivestendole di nuovi

¹⁷ Premesso che l'impiego del verbo dipende con ogni probabilità da un intervento di uno degli agenti del processo di trasmissione, potrà forse avere una qualche rilevanza il fatto che altre allegoresi di tipo fisico, declinate però con modalità e in contesti che ne denunciano la finalità teologica, che sembra risultare assente nei frammenti di Demò, siano associate al verbo θεολογέω (vd. e.g. Heracl. *Quaest. Hom.* 49: [...] οὐ γὰρ ἡδύνατο πάντα θεολογεῖν [...] in comm. F 6, § 2).

significati scientifico-filosofici. In questo frammento il filosofo usa i nomi delle divinità del *pantheon* greco, protagoniste del mito narrato nei poemi epici, come rappresentazioni simboliche dei quattro elementi, ossia delle quattro radici (ρίζωματα) o principi di tutto ciò che esiste: “Zeus rilucente” (Ζεὺς ἀργής) rappresenta il fuoco, “Era portatrice di vita” (Ἥρη φερέσβιος) simboleggia appunto l’aria (all’aria è legato il respiro, segno vitale per eccellenza), Ade/Aidoneo (Αἰδωνεύς) corrisponde alla terra e Nestide all’acqua che con le sue lacrime (la pioggia) bagna la “fonte mortale” (i fiumi e i mari: Νῆστις θ’, ἥ δακρύοις τέγγει κροῦνῶμα βρότειον). L’operazione scientifico-letteraria di Empedocle però ha la possibilità di risultare efficace, in termini di trasmissione e divulgazione, solo laddove le associazioni metaforico-allegoriche siano intelleggibili, e ciò implica che si rifacciano ad una tradizione piuttosto consolidata.

Per quanto riguarda poi la vera e propria allegoresi, un ulteriore indizio della diffusione della coincidenza Era ~ aria si potrà considerare la sua occorrenza nell’elenco delle più diffuse associazioni allegoriche, riportato da Porfirio nella sua definizione di allegoresi come λύσις ἀπὸ τῆς λέξεως¹⁸. In questo contesto l’allegoresi è presentata come la forma più antica di esegesi dei poemi omerici, inaugurata dal presocratico Teagene di Reggio, e ne vengono riportati alcuni degli esempi, evidentemente considerati, più diffusi¹⁹. Quella che dunque si può definire la “tradizionale” e nota associazione metaforico-allegorica Era ~ aria²⁰ non costituisce però il soggetto dell’esegesi attribuita a Demò; essa funge piuttosto da sua premessa, a quanto pare considerata nozione condivisa e di cui, almeno in quanto le fonti ci trasmettono, non viene fornita ulteriore giustificazione.

Protagonista della riflessione testimoniata dal nostro frammento è invece l’interpretazione, che non sembra trovare paralleli nei testi a noi noti, del *carro* di Era, anch’esso associato simbolicamente, per proprietà transitiva, all’elemento aria, di cui la dea costituisce rappresentazione allegorica²¹. L’ἀήρ cui si riferisce l’allegoresi di Demò non sembra essere

¹⁸ Sull’allegoresi come forma di λύσις critico-letteraria e la sua portata apologetica come specificità associabile all’avvento del neoplatonismo vd. introd. § 1.3.2.

¹⁹ Vd. in introd. § 1.3.2 Porph. *Quaest. Hom.* ad Il. 20, 67, pp. 240-241 Schrader: (...) ἀλληγορία πάντα εἰρησθαι νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως, οἷον ἐν ταῖς ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν. (...) διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα καὶ Σκάμανδρον, τὴν δ’ αὖ σελήνην Ἄρτεμιν, **τὸν ἀέρα δὲ Ἥραν** καὶ τὰ λοιπά. ὁμοίως ἔσθ’ ὅτε καὶ ταῖς διαθέσεσι ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηνᾶν, τῇ δ’ ἀφροσύνην τὸν Ἄρεα, τῇ δ’ ἐπιθυμίᾳ τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἑρμῆν, [τῇ λήθῃ δὲ τὴν Λητώ], καὶ προσοικειοῦσι τούτοις: **οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας ἀργαῖος ὧν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου**, ὃς πρῶτα ἐγράψε περὶ Ὀμήρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως. Su Teagene e sulla testimonianza fornita da Porfirio vd. introd. §§ 1.3.2; 4, n. 99. Sulla diffusione dell’associazione Era ~ aria *anche* nella tradizione stoica, che certamente Porfirio ha qui presente, dove l’abbinamento paretimologico risulta, secondo le specificità dell’allegoresi stoica (vd. introd. §§ 4, n. 138; 5.2), declinato e sfruttato in senso prettamente teologico-filosofico, vd. *infra*.

²⁰ Cfr. Ford 2002, 69: “the popular allegorization of Hera as Air”.

²¹ Tale slittamento metonimico (Era ~ carro ~ aria) sfrutta una delle possibili proprietà transitive nei collegamenti fra campi semantici, ossia quella del riferimento all’oggetto per indicare il personaggio ad esso biunivocamente associato nella narrazione poetica, segnalate da Aristotele nella *Poetica*, per mezzo dell’esempio degli abbinamenti Dioniso ~ coppa e Ares ~ scudo (vd. Arist. *Poet.* 1457b 7-32).

l'elemento nella sua forma "pura" (ἀπλοῦς), al quale pure Era è associata in allegoresi proposte in altri contesti (vd. *supra* e *infra*); l'ἀήρ qui considerato risulta piuttosto coincidere con la porzione di universo che sovrasta la Terra, luogo "naturale" dell'elemento "aria" e pertanto composto principalmente di tale elemento, ma nel quale si trovano, in diverse concentrazioni nei differenti strati, anche gli altri tre (terra, acqua e fuoco). Tutto sembra suggerire che si tratti di ciò che Aristotele definisce ὁ λεγόμενος ὑφ' ἡμῶν ἀήρ²² ("ciò che noi [ossia comunemente] chiamiamo aria") e al quale potremmo riferirci, per maggior efficacia, con il termine "atmosfera". In questo senso la φύσις τοῦ ἀέρος (vd. F 5b; φύσις τοῦ στοιχείου sempre in riferimento all'ἀήρ in F 5a), di cui, secondo le nostre fonti, Demò avrebbe rintracciato una presentazione scientifica sottesa alla descrizione omerica del carro di Era, non si dovrà intendere, sul piano tecnico-scientifico, come la "natura" dell'aria in quanto elemento, ossia l'insieme delle caratteristiche fisiche intrinseche a ciascun elemento "puro" (vd. *supra*)²³, bensì come l'"aspetto fenomenico" o la "costituzione naturale" dell'atmosfera (così detta "aria").

Quella che le fonti attribuiscono a Demò è infatti chiaramente una riflessione sulla composizione dell'atmosfera, ossia sul luogo naturale che, insieme ai fenomeni che in esso si generano o che lo coinvolgono, costituisce l'oggetto degli studi meteorologici antichi²⁴. Più specificamente l'esegesi di Demò coinvolge la riflessione sulla composizione fisica dei diversi strati dell'atmosfera, che rappresenta, almeno a partire dalla speculazione aristotelica, in particolare da quanto leggiamo nella *Meteorologia*, l'ossatura fondamentale di ogni successiva indagine meteorologica (il cui debito nei confronti del lavoro dello Stagirità è

²² Vd. *infra* Arist. *Meteor.* 340b 24. Vd. anche la formula ὁ καλούμενος ἀήρ (Arist. *Meteor.* 339b 3).

²³ Caratteristiche intrinseche a ciascun elemento nella sua forma *pura* sono ad esempio la pesantezza o la leggerezza, il calore o il freddo, l'umidità o la secchezza, il potenziale ruolo "agente" o "paziente" nei processi di generazione e corruzione fisica. Per riflessioni relative a tali proprietà nel sistema peripatetico e nella rielaborazione di tale sistema in ambito stoico e neoplatonico vd. comm. F 6, § 1.1. Vd. inoltre e.g. Arist. *Gen. corr.* 330b 1-7: καὶ ἡκολούθηκε κατὰ λόγον τοῖς ἀπλοῖς φαινομένοις σώμασι, πῦρ καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι καὶ γῇ: τὸ μὲν γὰρ πῦρ θερμὸν καὶ ξηρόν, ὃ δ'ἀήρ θερμὸν καὶ ὑγρόν (οἶον ἀμῖς γὰρ ὁ ἀήρ), τὸ δ'ὕδωρ ψυχρόν καὶ ὑγρόν, ἡ δὲ γῆ ψυχρόν καὶ ξηρόν, ὥστ'εὐλόγως διανέμεσθαι τὰς διαφορὰς τοῖς πρώτοις σώμασι, καὶ τὸ πλῆθος αὐτῶν εἶναι κατὰ λόγον; vd. anche Arist. *Gen. corr.* 328a 6-330b 13; sulla pesantezza e la leggerezza (proprietà rispettivamente connesse al freddo e al calore) vd. e.g. Arist. *Meteor.* 340b 19-23: ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ μέσου καὶ περὶ τὸ μέσον τὸ βαρύτερόν ἐστιν καὶ ψυχρότατον ἀποκεκριμένον, γῆ καὶ ὕδωρ: περὶ δὲ ταῦτα καὶ ἐχόμενα τούτων, ἀήρ τε καὶ ὃ διὰ συνήθειαν καλοῦμεν πῦρ, οὐκ ἔστι δὲ πῦρ· ὑπερβολὴ γὰρ θερμοῦ καὶ οἶον ζέσις ἐστὶ τὸ πῦρ; *Cael.* 308b 12-15: εἴρηται περὶ τοῦ ἀπλῶς κοῦφου καὶ βαρέος: νῦν γὰρ τὸ μὲν πῦρ αἰεὶ κοῦφον καὶ ἄνω φέρεται, ἡ δὲ γῆ καὶ τὰ γεγνηῖα πάντα κάτω καὶ πρὸς τὸ μέσον; vd. anche la polemica di Teofrasto contro Platone che considerava pesantezza e leggerezza proprietà relative e non intrinseche (ἀπλῶς) degli elementi del mondo sublunare: Theophr. *Sens.* 88: ἔτι δὲ τὸ βαρὺ καὶ κοῦφον οὐχ ἀπλῶς (secondo Platone), (...)· τὸ δὲ πῦρ καὶ ὁ ἀήρ ταῖς εἰς τοὺς οἰκείους τόπους φοραῖς κοῦφα καὶ ἔστι καὶ δοκεῖ (...).

²⁴ Allo studio dell'atmosfera è solitamente associato quello dei fenomeni geologici, mentre proprio nella speculazione aristotelica (vd. *infra*) è possibile rintracciare, in relazione alla categoria dei μετέωρα (tutto ciò che sta e/o avviene in alto), una prima sicura distinzione disciplinare fra fenomeni che ricadono nella sfera speculativa della meteorologia e quelli oggetto d'indagine prettamente astronomica (che costituiscono il soggetto principale del *De caelo*): cfr. Pepe 2003, V-VIII con bibliografia.

chiaramente riconoscibile, non solo in ambito peripatetico), in quanto è proprio alla presenza di diverse “componenti” atmosferiche, in particolare all’interazione fra esalazione secca-calda e umida-fredda, che si riconduce l’origine di ogni fenomeno meteorologico²⁵.

In particolare le osservazioni attribuite a Demò sembrano rifarsi, sul piano tecnico-scientifico e lessicale, proprio alle riflessioni proposte da Aristotele e in ambito peripatetico, oltre che nello specifico campo meteorologico, anche in quello più ampio della fisica degli elementi e dei materiali omeomeri, nonché dell’estetica (vd. *infra*).

Demò avrebbe rintracciato nelle parti del carro composte di bronzo, ossia gli otto raggi di ciascuna ruota (vd. *Il.* 5, 722-723: κύκλα / χάλκεα ὀκτάκνημα) e il loro cerchione (vd. *Il.* 5, 725: χάλκε’ ἐπίσωτρα), e di ferro, ossia l’asse (vd. *Il.* 5, 723: σιδηρέω ἄξονι), un sotteso riferimento da parte del poeta allo strato più basso dell’atmosfera, cioè alla porzione aderente alla Terra (“luogo naturale” di terra e acqua). L’associazione, evidentemente ispirata alla collocazione di tali strutture nella parte inferiore del carro (ruote ed asse sul quale esse s’innestano), che vengono a contatto diretto con il terreno (le ruote) o si trovano ad esso molto vicine (l’asse), è proposta in merito a due aspetti fisici dello strato inferiore dell’atmosfera, ossia la densità/grado di purezza e il livello di luminosità, che l’accomunano ai due metalli (bronzo e ferro); sulla base degli stessi parametri poi (vd. *infra*), alle parti del carro costituite di altri metalli saranno allegoricamente associati gli altri strati e componenti dell’atmosfera.

Nella versione riferita dallo scolio si osserva come le parti dell’atmosfera che circondano la Terra, le quali sono più offuscate e contengono più esalazione terrosa, sono presentate dal poeta sotto forma dei materiali più densi/compatti, cioè il bronzo e il ferro (F 5a: τὰ μὲν περίγεια αὐτοῦ μέρη, ἅπερ ἐστὶ ζοφωδέστερα καὶ πολὺ τὸ γεῶδες ἔχοντα, ταῖς παρυτέραις ὕλαις εἰκάζειν, χαλκῷ τε καὶ σιδήρῳ); mentre Eustazio riferisce che lo strato intorno alla terra è denso e non possiede molta limpidezza/luminosità, così come non le possiedono il bronzo e il ferro (F 5b: οὗ τὰ μὲν περὶ γῆν πεπάρχονται καὶ οὐ πολὺ μὲν ἔχουσι τὸ λαμπρόν, ὥς οὐδὲ ὁ χαλκός οὐδὲ ὁ σίδηρος). Nonostante entrambi i parametri, ossia densità/grado di purezza e livello di luminosità, siano evocati in ciascuna delle due versioni del nostro frammento, sembra potersi registrare nello scolio una maggiore attenzione all’aspetto della densità e nel passo eustaziano a quello della luminosità: considerato che entrambi i parametri risultano protagonisti delle riflessioni scientifiche cui Demò sembra ispirarsi (vd. *infra*), le due tendenze potranno facilmente essere interpretate come il prodotto di una selezione diversa da parte delle fonti (vd. *supra* e *infra*).

²⁵ Sul debito contratto dalla speculazione meteorologica successiva nei confronti della *Meteorologia* aristotelica, soprattutto in ambito stoico e nell’omonima opera di Posidonio, cfr. la linea di continuità Aristotele-Posidonio individuata da Gemino nel commento alla *Meteorologia* di Posidonio (vd. *Simpl. in Arist. Phys.* 193b 23, p. 291, 21-23 Diels: ὁ δὲ Ἀλέξανδρος φιλοπόνως λέξιν τινὰ τοῦ Γεμίνου παρατίθησιν ἐκ τῆς ἐπιτομῆς τῶν Ποσειδωνίου Μετεωρολογικῶν <τῆς> ἐξηγήσεως τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ Ἀριστοτέλους λαβοῦσαν); e vd. Gilbert 1907, 176-252; Pepe 2003, XVI; per l’origine peripatetica della sezione meteorologica dei *Fenomeni* di Arato vd. Martin 1998, CIII-CVIII. Per la teoria della composizione dell’atmosfera vd. Gilbert 1907, 474-510; 585-661; per le specificità della declinazione stoica della teoria, che risulta in contrasto con quanto riferito nel nostro frammento, vd. *infra*.

Nella *Meteorologia* aristotelica la così detta “aria” è composta da strati caratterizzati dalla presenza in maggiore o minore quantità di ciascuno degli altri tre elementi che compongono il mondo sublunare²⁶, a sua volta associata alle caratteristiche intrinseche, soprattutto in termini di opposizioni pesantezza/leggerezza e freddo/caldo, di ciascun elemento. Dalla presenza/concentrazione, in ciascuno strato, di un determinato elemento dipendono poi le caratteristiche fisiche dello strato stesso, in quanto influenzate dalle peculiarità dell’elemento in esso prevalente. Tali differenze fisiche tra gli strati dell’atmosfera sono riassunte in termini di gradazione del livello di purezza/rarefazione (τὸ καθαρὸν e τὸ εἰλικρινές) della materia che li compone, da un grado minimo nella porzione aderente alla Terra ad un massimo in quella aderente all’etere (vd. *infra*), alla quale è connessa, secondo una relazione di proporzionalità diretta, la gradazione del livello di luminosità²⁷.

Secondo Aristotele la porzione di atmosfera che circonda la Terra, pur essendo priva di nubi²⁸, è caratterizzata dalla presenza di esalazione terrosa, simile al fumo (vd. *infra*), generata dal riscaldamento della superficie terrestre operato dal Sole²⁹. Analogamente, nella riflessione di Demò la presenza di una certa quantità di terra (τὸ γεῶδες) in questo strato, lo rende più denso (ταῖς παχυτέραις ὕλαις εἰκάζειν/τὰ μὲν περὶ γῆν πεπάχυνται)³⁰ e più oscuro (ζοφωδέστερα, vd. *infra*), cioè meno luminoso (οὐ πολὺ μὲν ἔχουσι τὸ λαμπρόν, vd. *infra*), degli strati superiori, e perciò simbolicamente associabile a due metalli (materiali omeomeri³¹) “più compatti”, e pertanto meno luminosi, di altri (vd. *infra*), come il bronzo e il ferro.

L’espressione τὸ γεῶδες ricorre nell’elaborazione scientifica di Teofrasto come termine tecnico impiegato per designare la componente terrosa/solida presente nei “luoghi naturali” di altri elementi o in materiali composti, soprattutto di natura “gassosa” (costituiti prevalentemente d’aria, l’elemento che si trova allo stato gassoso nella sua forma pura), come il fumo³², dunque per designare esattamente il medesimo fenomeno cui fa riferimento

²⁶ Per l’etere, quinto elemento, non soggetto a processi di trasformazione fisica vd. *infra*.

²⁷ Vd. Arist. *Meteor.* 340b 4-10: τὸ μὲν γὰρ ἄνω καὶ μέχρι σελήνης ἔτερον εἶναι σῶμά φαμεν πυρὸς τε καὶ ἀέρος, οὐ μὴν ἄλλ’ ἐν αὐτῷ γε τὸ μὲν καθαρώτερον εἶναι τὸ δ’ ἥττον εἰλικρινές, καὶ διαφορὰς ἔχειν, καὶ μάλιστα ἢ καταλήγει πρὸς τὸν ἀέρα καὶ πρὸς τὸν περὶ τὴν γῆν κόσμον.

²⁸ La cui condensazione è impedita dal calore causato dalla riflessione dei raggi solari sulla superficie della Terra (vd. Arist. *Meteor.* 340a 25-29 e *infra*).

²⁹ Vd. Arist. *Meteor.* 340b 24-26: δεῖ νοῆσαι τοῦ λεγομένου ὑφ’ ἡμῶν ἀέρος τὸ μὲν περὶ τὴν γῆν οἶον ὑγρὸν καὶ θερμὸν εἶναι διὰ τὸ ἀτμίζειν τε καὶ ἀναθυμιάσιν ἔχειν γῆς; 341b 7-10: θερμαινομένης γὰρ τῆς γῆς ὑπὸ τοῦ ἡλίου τὴν ἀναθυμιάσιν ἀναγκαῖον γίνεσθαι μὴ ἀπλῆν, ὥς τινες οἶονται, ἀλλὰ διπλῆν, τὴν μὲν ἀτμιδωδεστέραν τὴν δὲ πνευματωδεστέραν, τὴν μὲν τοῦ ἐν τῇ γῇ καὶ ἐπὶ τῇ γῇ ὑγροῦ ἀτμίδα, τὴν δ’ αὐτῆς τῆς γῆς οὐσης ξηρᾶς καπνώδη; 362a 5-7: καὶ τῆς γῆς ξηραίνουμένης ὑπὸ τῆς οἰκείας θερμότητος καὶ ὑπὸ τῆς τοῦ ἡλίου οἶον τῶφεσθαι καὶ θυμιάσθαι. Lo strato vicino alla Terra è reso più denso di fatto solo dall’esalazione terrosa (secca), in quanto quella umida viene qui disciolta dal riflesso dei raggi solari (vd. *supra* Arist. *Meteor.* 340a 25-29).

³⁰ Esso è quello meno rarefatto: cfr. *supra* Arist. *Meteor.* 340b 4-10: (...) τὸ δ’ ἥττον εἰλικρινές (...) πρὸς τὸν περὶ τὴν γῆν.

³¹ Vd. comm. F 6, § 1.1.

³² Vd. *supra* Theophr. *Sens.* 88, dove con il termine τὸ γεῶδες è definita la porzione di terra che si può trovare nei “luoghi naturali” di altri elementi. Vd. inoltre vd. Theophr. *Ign.* 3: πάντα γὰρ ἢ ἀέρος

l'esegesi trasmessa sotto il nome di Demò. Le proprietà fisiche alle quali risulta associato sul piano tecnico-scientifico l'aggettivo *παχύς* nel nostro frammento, sono quelle che esso, cui si contrappone *λεπτός*, designa nella speculazione peripatetica³³: ossia la densità e la compattezza (opposte alla purezza e alla rarefazione). L'opposizione *παχύς*(-πυκνός)/*λεπτός*(-καθαρός-εὐλκρινής) può riferirsi alle dimensioni, "massicce" o "sottili", o alla disposizione, delle particelle che compongono un elemento puro o un materiale, ossia al minore o maggiore rapporto vuoto/pieno, o alla presenza/assenza di "impurità" in un materiale composto prevalentemente di un elemento o nel luogo naturale di un determinato elemento. Lo strato di aria aderente alla Terra è infatti definito "denso" ed associato a materiali (bronzo e ferro) che ne condividono la *παχύτης*, in quanto caratterizzato dalla presenza di impurità, cioè dell'esalazione terrosa³⁴ che si *mescola* all'aria³⁵.

La *παχύτης* di un corpo è inoltre uno dei fattori da cui dipende, sul piano estetico, il suo cromatismo, *in primis* in termini di luminosità. Questa infatti, derivando dall'interazione (sotto forma di riflessione, rifrazione e assorbimento) fra la struttura fisica di un corpo e la luce, è maggiore in un corpo rarefatto (come gli strati superiori dell'atmosfera, vd. *infra*) o composto di particelle più sottili (come l'oro e l'argento) e minore in materiali più densi, in

πύρωσις ἢ ἀέρος ἅμα καὶ ὑγροῦ καὶ γεώδους (ἢ πάντων ἥτοι δυοῖν). ἀπλῶς δ' ἀεὶ καὶ πᾶν καιόμενόν τι; qui l'espressione designa il sostrato terroso/solido di cui il fuoco ha bisogno per esistere nella sua forma fenomenica (vd. *infra*). Vd. infine la definizione delle componenti fisiche del fumo, la cui parte più densa (vd. *infra*) dipende proprio dal τὸ γεῶδες, a sua volta esalato dalla combustione di materiali solidi (che in quanto tali sono composti prevalentemente di terra), come il legno, mischiato all'esalazione umida, che per il calore si trasforma in gas (πνεῦμα), e alla componente ignea (Theophr. *Ign.* 75: ὁ δὲ καπνὸς ὁ μέλας, ὅτι συγκεῖται ἐξ ὑγροῦ διαλυομένου εἰς πνεῦμα καὶ γεώδους, καὶ τοῦ πνεύματος ὄντος μέλανος (ὁ γὰρ ἄηρ φύσει μέλας). ἕως μὲν οὖν ἂν ἔχωσιν πῦρ, ἐρυθροὶ φαίνονται. [...] λεπτότερος γὰρ ὁ ἀποκρινόμενος καπνὸς τοῦ ἐνυπάρχοντος ἐστὶ γεώδους τῷ ξύλῳ).

³³ Le proprietà fisiche designate dal binomio antitetico *παχύς/λεπτός* riguardano la "struttura" di un corpo (puro o composto) e sono associabili a qualcosa di molto simile al concetto fisico moderno di "densità"; esse sono distinte sul piano tecnico-speculativo da quelle designate dal binomio βαρύς/κοῦφος ("pesante/leggero"), (vd. e.g. Arist. *Meteor.* 381a 4-5: ὥστε ὅσα παχύτερα δύναται γίνεσθαι ἢ ἐλάττω ἢ βαρύτερα), sostanzialmente connesse al comportamento cinetico dei corpi, cioè alla direzione del loro moto naturale verso l'alto (corpo leggero) o verso il basso (corpo pesante), vd. e.g. *supra* Arist. *Meteor.* 340b 19-23; *Cael.* 308b 12-15; Theophr. *Sens.* 88.

³⁴ Ad ogni "stato", solido, liquido e gassoso dei corpi, dipendente dall'elemento che in essi si trova in maggior quantità, è associato un grado di *παχύτης* (vd. e.g. Arist. *Meteor.* 383b 26-28: τὸ μὲν οὖν ψυχρὸν ἐκ τοῦ ἐνόντος πνεύματος ὕδωρ ποιοῦν παχύνει: ἀεὶ γάρ, ὅταν μειχθῇ ὕδωρ καὶ ἔλαιον, ἀμφοῖν γίνεσθαι παχύτερον), massimo per i corpi solidi/terrosi, come il τὸ γεῶδες che rende più densa l'aria intorno alla Terra, fino al minimo della materia che costituisce la sfera del così detto fuoco (vd. *infra*), caratterizzata dal massimo della rarefazione e purezza.

³⁵ Cfr. e.g. come Aristotele consideri la maggior densità dell'acqua di mare il prodotto della *mescolanza* del sale all'acqua "pura" (vd. Arist. *Meteor.* 359a 11-13: τεκμήριον δὲ τοῦ μειγνυμένου τὸ παχύτερον εἶναι τὸν ὄγκον [massa di acqua marina]: ἐὰν γάρ τις ὑδωρ ἄλμυρόν ποιήσῃ σφόδρα μείζας ἅλας). Analoga riflessione, basata sulla connessione fra densità e grado di "purezza" di un materiale è proposta in merito al sangue, cui si aggiunge la medesima connessione al grado di calore che accompagna quella sulla composizione degli strati dell'atmosfera: vd. Arist. *De part. an.* 651a 14-17: ἡ γὰρ τροφή ὕλη, τὸ δ' αἷμα ἡ ἐσχάτη τροφή. πολλὴν οὖν ποιεῖ διαφορὰν θερμὸν ὃν καὶ ψυχρὸν καὶ λεπτὸν καὶ παχὺ καὶ θολερὸν καὶ καθαρὸν. ἰχώρ δ' ἐστὶ τὸ ὑδατῶδες τοῦ αἵματος (...).

quanto ricchi d'impurità, come lo strato "perigeo" dell'atmosfera, o composti da particelle più "grosse", con un basso rapporto vuoto/pieno, come il bronzo e il ferro³⁶.

Nel sistema scientifico peripatetico l'aria, sia intesa come elemento puro sia come "atmosfera", di per sé (τὴν φύσιν) è oscura, non possiede cioè luminosità, ma la riceve dalle emissioni di materia "igneae" innescate dagli astri, *in primis* dal Sole, seguito dalla Luna³⁷, che nel frammento sono poste in simbolica connessione con le briglie d'oro e d'argento (vd. *infra*). Da tale sistema sembra dipendere la definizione della porzione di atmosfera aderente alla Terra come "più oscura" (ζοφωδέστερα) e la sua associazione a metalli che possiedono minore luminosità (οὐ πολὺ μὲν ἔχουσι τὸ λαμπρόν, vd. *supra*)³⁸. La materia rarefatta e purissima della sfera con cui termina l'aria e che è aderente all'etere (vd. *infra*), reagendo al moto delle sfere che trasportano gli astri, e principalmente quelle del Sole, produce infatti emissioni luminose (e calde). Queste ultime diminuiscono la propria intensità (in termini di luminosità e calore) mano a mano che si allontanano dal così detto fuoco e incontrano la

³⁶ Vd. e.g. Arist. *Meteor.* 342b 5-6: διὰ τε γὰρ πυκνότερου διαφαινόμενον ἔλαττον φῶς. Così ad esempio la luce "bianca" del Sole e degli altri astri diventa più scura, tendente al rosso, quando passa attraverso il fumo o la nebbia (vd. Arist. *Meteor.* 342b 10-11: ἀνίσχοντα τὰ ἄστρα καὶ δυόμενα, ἐὰν ᾗ καῦμα, καὶ διὰ καπνοῦ φοινικᾷ φαίνεται; Theophr. *Ign.* 75: διὰ γὰρ τοῦ μέλανος τὸ λευκὸν φαίνεται φοινικοῦν ὥσπερ ὁ ἥλιος διὰ καπνοῦ καὶ ἀγλύος). Sempre Teofrasto, nel riportare l'opinione di Democrito in merito ai colori, sembra concordare con l'atomista in merito alla dipendenza del colore di un corpo dal rapporto vuoto/pieno, alla maggiore lucentezza emessa dai corpi più sottili, nonché sulla connessione fra maggiore densità e cromatismo più scuro (nello specifico in relazione al rosso) dalla quale dipende il colore più scuro assunto, fra gli altri materiali più densi, proprio dal ferro, durante la combustione: vd. Theophr. *Sens.* 75: ἐρυθρότερα δὲ τὰ ἐκ μεγάλων ὄντα σχημάτων οἷον τὴν φλόγα καὶ τὸν ἄνθρακα τῶν χλωρῶν ξύλων ἢ τῶν αὔων, καὶ τὸν σίδηρον (...) λαμπρότατα μὲν γὰρ εἶναι τὰ πλείστον ἔχοντα καὶ λεπτότατον πῦρ, ἐρυθρότερα δὲ τὰ παχύτερον (...) τὸ δὲ χλωρὸν ἐκ τοῦ στερεοῦ καὶ τοῦ κενοῦ συνεστάναι. Anche la differenza fra l'intensità della luce trasmessa dai raggi solari (vd. *infra*) e quella emessa dal fuoco che si osserva sulla Terra, dalla quale dipende il fatto che solo il riflesso della luce solare (e non di quella emessa dalle fiamme) abbia energia sufficiente ad accendere un nuovo fuoco, è imputata alla "sottigliezza" (λεπτομέρεια) delle particelle di fuoco che compongono i raggi solari: vd. Theophr. *Ign.* 73: ὅτι δ' ἀπὸ μὲν τοῦ ἡλίου φῶς ἄπτουσι τῇ ἀνακλάσει ἀπὸ τῶν λείων, (...) ἀπὸ δὲ τοῦ πυρὸς οὐχ ἄπτουσιν, αἴτιον δ' ἡ τε λεπτομέρεια, καὶ ὅτι συνεχὲς γίνεται μᾶλλον ἀνακλώμενον, τὸ δὲ ἀδυνατεῖ διὰ τὴν ἀνομοιότητα. ὥστε τὸ μὲν τῷ ἀθροισμῷ καὶ τῇ λεπτότητι διαδύομενον εἰς τὸ ἔκκαυμα δύναται καίειν.

³⁷ Vd. Arist. *Cael.* 289a 19-35: ἡ δὲ θερμότης ἀπ' αὐτῶν (*scil.* dagli astri) καὶ τὸ φῶς γίνεται παρεκτριβομένου τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐκείνων φορᾶς. (...) τοῦ δ' ἀέρος ὑπὸ τὴν τοῦ κυκλικοῦ σώματος σφαῖραν ὄντος ἀνάγκη φερομένης ἐκείνης ἐκθερμαίνεσθαι, καὶ ταύτη μάλιστα ἢ ὁ ἥλιος τετύχηκεν ἐνδεδεμένος: διὸ δὴ πλησιάζοντός τε αὐτοῦ καὶ ἀνίσχοντος καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ὄντος γίνεσθαι ἡ θερμότης; Theophr. *Ign.* 75: ὁ δὲ καπνὸς ὁ μέλας, ὅτι συγκεῖται ἐξ ὑγροῦ διαλυομένου εἰς πνεῦμα καὶ γεώδους, καὶ τοῦ πνεύματος ὄντος μέλανος (ὁ γὰρ ἀήρ φύσει μέλας); *Mund.* 392b 5-8: ἐξῆς δὲ ταύτης (*scil.* la sfera del così detto fuoco) ὁ ἀήρ ὑποκέχεται, ζοφώδης ὢν καὶ παγετώδης τὴν φύσιν ὑπὸ δὲ ἐκείνης λαμπόμενος ἅμα καὶ διακαίόμενος λαμπρός τε γίνεται καὶ ἀλεινός; vd. inoltre la medesima riflessione nell'allegoresi di certa origine peripatetica riportata nel *De Homero* pseudo-plutarcho (vd. introd. § 4, n. 109): vd. Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97: Αἰδὼς δὲ τὴν τοῦ ἀέρος τοῦτον γὰρ λέγει «ζόφον ἡρόεντα», ἐπειδὴ φῶς οἰκεῖον οὐκ ἔχει ἀλλ' ὑπὸ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον καταλάμπεται.

³⁸ Cfr. *Sch. ex. Il.* 15, 191: <ζόφον ἡρόεντα> (...) τὸν περὶ γῆν ὑγρὸν ἀέρα. Cfr. anche, sempre in riferimento ad *Il.* 15, 189-193 (spartizione dell'universo fra Zeus, Posidone e Ade, vd. *infra*), An. Corn. *Theol. Graec.* 5, 4, 17-5, 3: ἀδελφὸς δὲ αὐτῶν καὶ ὁ Αἰδὼς εἶναι λέγεται. οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ παχυμερέστατος καὶ προσγειότατος ἀήρ.

resistenza di materia sempre meno rarefatta (λεπτός) e pura (καθαρός) e sempre più ricca d'impurità e materiali densi (terra e acqua). Per quanto tali raggi s'indeboliscano, però, essi riescono comunque a giungere fino alla Terra e ad essere da questa riflessi (vd. *supra*), ritrovando almeno parziale vigore e illuminando (per quanto meno intensamente degli strati superiori) anche la parte dell'atmosfera più vicina alla Terra e più densa: a tale illuminazione solare avrebbe voluto alludere il poeta, secondo Demò, con gli elementi d'oro³⁹, ossia il cerchio d'oro delle ruote (vd. *Il.* 5, 724: τῶν ἤτοι χρυσέη ἵτις ἄφθιτος), “mescolati” a quelli di bronzo e ferro nella parte più bassa della struttura del carro (F 5a: καὶ χρυσὸν μερικῶς ἐγκατέμειξεν, ἴσως διὰ τὸ ποσῶς ὑπὸ ἡλίου φωτίζεσθαι; F 5b: ἔχουσι δ' ὁμῶς καὶ τι φαεινὸν καὶ οἶον χρύσειον ἐξ ἡλίου⁴⁰).

Procedendo verso l'alto s'incontra poi uno strato intermedio, che Demò avrebbe associato sul piano simbolico al timone d'argento del carro (vd. *Il.* 5, 729: τοῦ δ' ἐξ ἀργύρεος ῥυμὸς πέλεν; F 5a: τὰ μέντοι μετεωρότερα τὸν ῥυμὸν – δέ φησι – μὲν ἀργύρεον λέγει)⁴¹. Nella versione eustaziana questo strato non è trattato separatamente ma è associato a quello estremo, simboleggiato dal giogo d'oro (vd. *infra*): si tratta chiaramente di una sintesi⁴² operata da Eustazio di quelli che, nell'esegesi originaria di cui lo scolio *in generale* ci restituisce un resoconto più ampio ed organico, erano due fenomeni distinti, trattati sul piano allegorico-scientifico separatamente. L'unificazione realizzata da Eustazio ha prodotto, nella versione del frammento da lui proposta, la totale perdita delle informazioni sullo strato intermedio, dal momento che tutte le osservazioni riportate dall'autore dei *Commentari* si riferiscono chiaramente a quella che egli stesso presenta come la porzione estrema dell'atmosfera (τὰ ἀνωτάτω, vd. *infra*), circa la quale d'altra parte egli fornisce informazioni non riportate dallo scolio.

Dal momento che l'argento, in quanto materiale dalla composizione più “sottile” del bronzo e del ferro, e pertanto più luminoso di questi, è poi associato all'illuminazione prodotta dalla Luna, ossia ad un fenomeno caratterizzato da luminosità, ma di un grado inferiore rispetto a quella “massima” prodotta dal Sole, abbinata sul piano allegorico all'oro, si può ipotizzare

³⁹ Sulla connessione fisico-estetica fra la proprietà fisico-cromatiche dell'oro, la sua luminosità e la sua associazione al fuoco/materia ignea vd. *infra*. Va inoltre notato come le componenti cromatiche riconosciute all'oro in ambito peripatetico (vd. *infra*) siano esattamente le stesse individuate nella luce emanata dagli astri, in particolare dal Sole (vd. *infra* Arist. *Meteor.* 342b 5-11).

⁴⁰ Nella versione eustaziana tale riflessione è chiosata dall'osservazione (riferita ad ἥλιος) ὃ ἀνάκειται ὁ χρυσός, “al quale corrisponde allegoricamente l'oro”. Come rilevato da van der Valk, sulla base di significativi rimandi interni all'opera eustaziana, si tratta con ogni probabilità di una nota aggiunta dall'autore dei *Commentari* a quanto egli leggeva nella propria fonte (vd. van der Valk 1976, 181 *ad. loc.*). Sembrerebbe trattarsi di una parziale banalizzazione, laddove verosimilmente Demò associava simbolicamente all'oro non il Sole, bensì le emissioni di materia luminosa (e ignea) provenienti da esso (vd. *infra*).

⁴¹ Come il timone collega il corpo principale e massiccio del carro al giogo d'oro, così lo strato che esso rappresenta sul piano allegorico “collega” in qualche modo la porzione dell'atmosfera che circonda la Terra e quella estrema, aderente all'etere (vd. *infra*).

⁴² Realizzata anche nella totale omissione della porzione dell'allegoresi relativa alle briglie e ai due parapetti (vd. *infra*).

che lo strato intermedio considerato da Demò corrispettivo allegorico del timone d'argento fosse quello in cui, nel sistema meteorologico aristotelico, l'intensità dei raggi solari comincia a diminuire consentendo l'addensamento dell'esalazione umida e la formazione di nubi⁴³. Questo strato è comunque più luminoso di quello aderente alla Terra, in quanto più vicino allo strato caratterizzato da massima luminosità, aderente all'etere (vd. *infra*), da cui vengono emanati i raggi solari, ed anche meno denso⁴⁴; infatti nel primo si concentra esalazione terrosa/solida, mentre in questo quella umida/liquida⁴⁵.

Lo strato estremo dell'atmosfera, aderente all'etere, e da questo in certo senso "aggiogato", sarebbe stato rappresentato dal poeta, secondo l'interpretazione di Demò, sotto forma del giogo del carro, in quanto componente posizionata nella *parte estrema* della struttura (il carro) che coincide allegoricamente con l'intera atmosfera, ossia sulla cima del timone (vd. *Il.* 5, 729-730: ἐπ' ἄκρῳ / δῆσε χρύσειον καλὸν ζυγόν; F 5a: τὸ δὲ πάντων ἀνωτέρῳ καὶ συναφὲς τῷ αἰθέρι χρύσειον ζυγόν, συνέζευκται γὰρ τῷ αἰθέρι). Il fatto che il poeta presenti il giogo come composto d'oro è poi connesso simbolicamente alla composizione fisica di questo strato dell'atmosfera: esso è il più limpido/luminoso e puro, nonché totalmente privo di nubi (F 5b: τὰ δὲ ἀνωτάτω καθαρώτατά εἰσι καὶ ἄρρῦπαντα διὰ τὸ πάντα ἀνέφελον καὶ διὰ τοῦτο οἶον [...] χρυσᾶ).

È probabilmente significativo che Eustazio ci fornisca informazioni tralasciate dallo scolio in merito a questa porzione del fenomeno protagonista dell'esegesi di Demò, laddove egli si mostra tendenzialmente più sintetico e meno attento al dettaglio rispetto allo scolio: l'operazione sarebbe infatti coerente con la volontà di segnalarsi per "originalità" rispetto a

⁴³ Le nubi si generano solo in questo strato intermedio, laddove i raggi disperdendosi s'indeboliscono e non nello strato intorno alla Terra, dove l'esalazione umida è disciolta dal calore emesso dalla riflessione dei raggi solari sulla Terra (vd. *supra*): vd. Arist. *Meteor.* 340a 28-32: τῶν ἀπὸ τῆς γῆς ἀνακλωμένων ἀκτίνων, αἱ κωλύουσι πλησίον τῆς γῆς συνίστασθαι, διακρίνουσαι τῇ θερμότητι τὰς συστάσεις (*scil.* τῶν νεφῶν)· γίνονται γὰρ αἱ τῶν νεφῶν ἀθροίσεις, οὗ λήγουσιν ἤδη διὰ τὸ σχίζεσθαι εἰς ἀχανὲς αἱ ἀκτίνες. Sul meccanismo alla base della condensazione delle nubi nei luoghi, non abbastanza vicini a nessuno dei due estremi dell'atmosfera, in cui il calore propagato dai raggi del Sole e proveniente dallo strato estremo dell'atmosfera, luogo naturale del fuoco (vd. *infra*), s'indebolisce, vd. anche Arist. *Meteor.* 346b 23-33: μενούσης δὲ τῆς γῆς, τὸ περὶ αὐτὴν ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἀκτίνων καὶ ὑπὸ τῆς ἄλλης τῆς ἄνωθεν θερμότητος ἀτμιδοῦμενον φέρεται ἄνω· τῆς δὲ θερμότητος ἀπολιπούσης τῆς ἀναγούσης αὐτό, καὶ τῆς μὲν διασκεδαννυμένης πρὸς τὸν ἄνω τόπον, τῆς δὲ καὶ σβεννυμένης διὰ τὸ μετεωρίζεσθαι πορρώτερον εἰς τὸν ὑπὲρ τῆς γῆς ἄερα, συνίσταται πάλιν ἡ ἀτμὶς ψυχομένη διὰ τε τὴν ἀπόλειψιν τοῦ θερμοῦ καὶ τὸν τόπον, καὶ γίγνεται ὕδωρ ἐξ ἄερος· γενόμενον δὲ πάλιν φέρεται πρὸς τὴν γῆν. ἔστι δ' ἡ μὲν ἐξ ὕδατος ἀναθυμίασις ἀτμὶς, ἡ δ' ἐξ ἄερος εἰς ὕδωρ νέφος.

⁴⁴ Sul progressivo aumento della rarefazione e della purezza della materia che costituisce l'atmosfera mano a mano che ci si allontana dalla Terra verso la superficie estrema del mondo sublunare vd. *supra* Arist. *Meteor.* 340b 4-10. L'argento potrebbe pertanto essere qui associato ad un luogo naturale in cui una maggiore luminosità (in assenza di nubi) si alterna ad una minore (in presenza di nubi): l'associazione, nel caso, sarebbe analoga a quella impiegata per realizzare l'interpretazione dell'argento come simbolo dell'elemento aria nell'esegesi dello scudo di Achille: sia il metallo che l'elemento possono essere più scuri o più luminosi in momenti diversi (vd. comm. F 6, § 1.1).

⁴⁵ Sulla gradazione di *παχύτης* in relazione allo "stato" degli elementi e dei materiali vd. *supra*.

quanto riferito dallo scolio esegetico, sfruttando la disponibilità di una fonte diversa e in questo caso, con ogni probabilità, migliore (l'opera stessa di Demò).

Che la riflessione sulle caratteristiche dello strato più alto associato al materiale più "sottile" e luminoso, l'oro, non sia estemporanea aggiunta eustaziana, ma derivi dall'esegesi di Demò, è suggerito da due osservazioni in particolare. *In primis* le altre inserzioni realizzate da Eustazio in questo frammento, coerentemente con l'*usus* dell'autore, costituiscono precisazioni o riformulazioni di quanto già egli leggeva nella propria fonte, o ancora aggiunta di "rimandi interni" ai *Commentari*; in questo caso invece si tratterebbe di una formulazione del tutto autonoma e non suggerita in modo esplicito dal resto del testo riferito da Eustazio⁴⁶. Inoltre la prima parte dello scolio e il complesso del materiale allegorico trasmesso sotto il nome di Demò presentano, come si è già osservato (vd. introd. § 5.1), un notevole grado di approfondimento, soprattutto sul piano tecnico-scientifico, e in particolare nella giustificazione delle coincidenze allegoriche, che sembrerebbe concepita come occasione per scendere nel dettaglio della spiegazione del fenomeno naturale trattato. Il fatto che, nella seconda parte dello scolio, manchi del tutto tale giustificazione, sarà verosimilmente imputabile al processo di trasmissione⁴⁷, e la sua presenza, in linea con l'*usus* di Demò, nella versione eustaziana, sarà altrettanto verosimilmente da considerarsi come derivata dalla versione "originale" dell'erudita. Ad ulteriore sostegno della derivazione dall'opera

⁴⁶ Sul trattamento delle fonti e gli interventi da parte di Eustazio nella composizione dei *Commentari* in generale vd. *supra*; per il frammento in questione vd. van der Valk 1976, 180-181 *ad loc.* L'editore dei *Commentari all'Iliade* considera tutta la porzione del frammento τὰ δὲ ἀνωτάτω - χρυσῶν come aggiunta eustaziana. In realtà l'argomentazione addotta da van der Valk riguarda esclusivamente l'ulteriore precisazione riportata da Eustazio in relazione alla purezza dell'oro, che l'autore dei *Commentari* riconduce al fatto che questo metallo non può essere intaccato dalla ruggine, e che per tale ragione il poeta definisce ἄφθορος e καλός, attribuendo altresì il medesimo aggettivo agli oggetti che di questo metallo sono costituiti: vd. Eustath. *ad Il.* 598, 45: οὕτω γὰρ καὶ ὁ χρυσὸς ἰοῦ ἀνεπίδεκτός ἐστι καὶ λαμπρός. διὸ καὶ ἄφθορος καὶ καλὸς λέγεται, καὶ τὰ ἐξ αὐτοῦ ἔργα καλά. Se l'esclusione dal frammento di questa ultima porzione del testo eustaziano, che Ludwich invece includeva (vd. Ludwich 1912-1914, 8 [fr. 6]), trova piena giustificazione nei passi paralleli invocati da van der Valk (1976, 181 *ad loc.*), tuttavia in questi ultimi, relativi esclusivamente alla natura dell'oro e alla sua considerazione letteraria nei poemi omerici, non ricorre nulla di inerente alla riflessione sullo strato estremo dell'atmosfera, né alle sue proprietà fisico-meteorologiche. Non vi è pertanto motivo di non considerare tale riflessione (τὰ δὲ ἀνωτάτω - χρυσῶν) parte dell'originaria elaborazione di Demò.

⁴⁷ Va sempre tenuto presente che la funzione primaria dei lavori che ci trasmettono il materiale di Demò, *corpora* scolastici e *Commentari* eustaziani, è quella di fungere da supporto alla lettura, comprensione e studio del testo omerico e che, in quest'ottica, sono avvenuti la selezione e lo sfrondamento dei testi in essi compilati, in particolare negli scolî. La coincidenza allegorica fra elemento del testo omerico e aspetto della natura (alla quale si limita la seconda porzione dello scolio esegetico) è sufficiente alla fruizione di un'allegoresi in chiave prettamente esegetico-letteraria (vd. introd. §§ 1.2, 1.3.2); mentre lo scopo originario, qui come altrove, dell'esegesi allegorica di Demò sembra consistere nella riflessione sul dato fenomeno e nella sua spiegazione per mezzo dello spunto fornito dal testo omerico. D'altra parte proprio la presenza di riflessioni che esulano ampiamente dalla funzione strettamente esegetica, come quella sulla natura dello strato di atmosfera aderente alla Terra, e molte altre, riportate negli altri frammenti (vd. in particolare F 4, F 6 e F 8), di cui resta traccia persino dopo la selezione operata dalle fonti, sembra confortare ulteriormente l'ipotesi che la funzione didattico-scientifica fosse un tratto caratteristico, se non dominante, dell'opera dell'erudita, ben oltre quanto si possa vedere oggi (vd. introd. § 5.1).

dell'erudita di quanto riferito da Eustazio sulle caratteristiche dello strato estremo dell'atmosfera andrà osservato come si tratti di considerazioni di carattere tecnico (il livello di densità/rarefazione dell'aria in connessione alla luminosità e alla condensazione di nubi), che coinvolgono concetti chiave della riflessione tecnico-scientifica in ambito meteorologico, dalla quale risulta senza dubbio dipendere l'esegesi di Demò nel suo complesso (vd. *supra*).

Le caratteristiche che Demò avrebbe riconosciuto allo strato estremo dell'aria/atmosfera, ossia il suo massimo grado di purezza e rarefazione (τὰ δὲ ἄνωτάτω καθαρώτατά εἰσι καὶ ἄρρῦπαντα), la totale assenza di nuvolosità (διὰ τὸ πάντῃ ἀνέφελον), nonché, verosimilmente, la massima luminosità, contrapposta all'oscurità degli strati più bassi (vd. *supra*), e connessa alla luminosità dell'oro, risultano ancora una volta riconducibili all'elaborazione fisico-meteorologica peripatetica. La porzione dell'atmosfera, così detta aria (ὁ λεγόμενος ὕψ' ἡμῶν ἄήρ, vd. *supra*), "più alta", ossia più lontana dalla Terra e più vicina (aderente) all'etere, è infatti costituita, nella speculazione scientifica peripatetica, dalla materia più rarefatta e pura del mondo sublunare⁴⁸; essa è inoltre caratterizzata dalla totale assenza di formazioni nuvolose⁴⁹, nonché dal massimo grado di luminosità (connesso al perenne calore che la caratterizza, vd. *infra*).

Si tratta del "così detto fuoco" (ὁ διὰ συνήθειαν καλοῦμεν πῦρ, vd. *infra*), il luogo naturale del fuoco, la materia più calda e dinamica che esiste in natura, la più rarefatta e leggera (fra gli elementi del mondo sublunare) e, pertanto, quella che si trova in maggior quantità e tende naturalmente a collocarsi *più in alto* (vd. *supra*). Una materia che è puro calore, e dunque luminosità, costantemente infiammata dal moto perenne delle sfere che costituiscono il mondo delle traslazioni superiori, ossia l'etere, composto del quinto elemento non soggetto a processi di trasformazione fisica⁵⁰. Questa materia è qualcosa di simile al fuoco osservabile sulla Terra, ma nella sua forma più pura e più intensa e, a differenza del fuoco "terrestre", si mantiene sempre costante nella propria natura in quanto è una forma di combustione autonoma, "pura", che non necessita del sostrato di altri elementi⁵¹, perché garantita e mantenuta della massima purezza e volatilità delle particelle che la compongono e dal

⁴⁸ Vd. *supra* Arist. *Meteor.* 340b 4-10: τὸ μὲν γὰρ ἄνω καὶ μέχρι σελήνης ἕτερον εἶναι σῶμά φαμεν πυρός τε καὶ ἀέρος, οὐ μὴν ἄλλ' ἐν αὐτῷ γε τὸ μὲν καθαρώτερον (...) καὶ μάλιστα ἢ καταλήγει πρὸς τὸν ἄέρα (...). Vd. inoltre Theophr. *Ign.* 4-5: (...) ἐν αὐτῇ τῇ πρώτῃ σφαίρᾳ τοιαύτη φύσις (*scil.* πυρός), ὥστε ἄμικτον εἶναι θερμότητα καὶ καθαρὰν (...); *Mund.* 392a 31- 392b 5: (...) ταύτης δὲ αὐτῆς πρώτη μὲν ἐστὶν ἡ λεπτομερὴς καὶ φλογώδης οὐσία ὑπὸ τῆς αἰθερίου πυρουμένη διὰ τὸ μέγεθος αὐτῆς καὶ τὴν ὀξύτητα τῆς κινήσεως; *infra*.

⁴⁹ Vd. Arist. *Meteor.* 340a 25-26: διὰ τίνα ποτ' αἰτίαν οὐ συνίσταται νέφη κατὰ τὸν ἄνω τόπον; 340b 29-32: τοῦ μὲν οὖν ἐν τῷ ἄνω τόπῳ μὴ συνίστασθαι νέφη ταύτην ὑποληπτέον αἰτίαν εἶναι, ὅτι οὐκ ἐνεστὶν αἴηρ μόνον ἀλλὰ μάλλον οἶον πῦρ; 341a 2-10: τὸ μὲν γὰρ πῦρ τῷ ἄνω στοιχείῳ (*scil.* l'etere), τῷ δὲ πυρὶ ὁ αἴηρ συνεχὴς ἐστίν· ὥστε καὶ διὰ τὴν κίνησιν κωλύεται συγκρίνεσθαι εἰς ὕδωρ, (...) περὶ μὲν οὖν τοῦ μὴ γίνεσθαι νέφη μηδ' εἰς ὕδωρ σύγκρισιν, (...).

⁵⁰ Sulla natura fisica dell'etere, in particolare in relazione all'opposizione fra scuola peripatetica e stoica su questo punto specifico vd. comm. F 6, § 1.1.

⁵¹ Esso tutt'al più può coinvolgere nel fenomeno di perenne combustione l'elemento che è considerato ad esso più affine sul piano tecnico-fisico in termini di dinamicità, leggerezza e rarefazione, ossia l'aria (vd. *infra*).

perenne moto dell'etere⁵². Questo così detto fuoco si concentra, secondo Aristotele e la sua scuola, appunto nello strato estremo dell'aria in quanto atmosfera⁵³ e sopra il luogo naturale dell'aria in quanto elemento puro⁵⁴, interagendo con quest'ultima in uno scambio continuo fra

⁵² In particolare delle sfere che trascinano il Sole (vd. *infra*). Sulla natura del “fuoco atmosferico”, che costituisce lo strato estremo dell'atmosfera e del mondo sublunare, la cui perenne combustione è garantita dal moto dell'etere vd. i passi citati *supra* e *infra*, nonché comm. F 1; vd. inoltre Arist. *Meteor.* 340b 10-14: φερομένου δὲ τοῦ πρώτου στοιχείου (scil. l'etere) κύκλῳ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ σωμάτων (scil. gli astri), τὸ προσεχὲς αἰεὶ τοῦ κάτω κόσμου καὶ σώματος τῇ κινήσει διακρινόμενον ἐκπυροῦται καὶ ποιεῖ τὴν θερμότητα; 344a 8-14: ὑπόκειται γὰρ ἡμῖν τοῦ κόσμου τοῦ περὶ τὴν γῆν (scil. l'atmosfera), ὅσον ὑπὸ τὴν ἐγκύκλιόν ἐστιν φορὰν, εἶναι τὸ πρῶτον μέρος ἀναθυμιάσιν ξηρὰν καὶ θερμὴν. αὕτη δὲ αὕτη τε καὶ τοῦ συνεχοῦς ὑπ' αὐτὴν ἀέρος (...) φερομένη δὲ καὶ κινουμένη τοῦτον τὸν τρόπον, ἥ ἂν τύχη εὐκρατος οὖσα, πολλάκις ἐκπυροῦται; vd. *supra* Arist. *Cael.* 289a 19-35: ἡ δὲ θερμότης ἀπ' αὐτῶν (scil. dagli astri) καὶ τὸ φῶς γίνεται παρεκτριβομένου τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐκείνων φορᾶς. (...) τοῦ δ' ἀέρος ὑπὸ τὴν τοῦ κυκλικοῦ σώματος σφαῖραν ὄντος ἀνάγκη φερομένης ἐκείνης ἐκθερμαίνεσθαι, καὶ ταύτη μάλιστα ἢ ὁ ἥλιος τετύχηκεν ἐνδεδεμένος. διὸ δὴ πλησιάζοντός τε αὐτοῦ καὶ ἀνίσχοντος καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ὄντος γίνεταί ἡ θερμότης. Quello atmosferico costituisce la forma piu “pura” del fuoco/calore, e in quanto tale non necessita, a differenza del fuoco “terrestre” (vd. Theophr. *Ign.* 3: πάντα γὰρ ἢ ἀέρος πύρρως ἢ ἀέρος ἅμα καὶ ὑγροῦ καὶ γεώδους (ἢ πάντων ἡτοι δυοῖν). ἀπλῶς δ' αἰεὶ καὶ πᾶν καιόμενόν τι καὶ ὥσπερ ἐν γενέσει καθάπερ ἡ κίνησις, διὸ καὶ γινόμενον φθείρεται πως καὶ ἅμα τῷ ὑπολείπειν τὸ καυστὸν καὶ αὐτὸ συναπόλλυται), di un ulteriore sostrato per realizzarsi nella forma della combustione: essa è infatti garantita dalla natura estremamente pura e rarefatta della materia che lo costituisce e dal moto perenne degli astri, *in primis* del Sole. Questa soluzione al problema dello scarto fra dipendenza da un ulteriore sostrato del fuoco nella sua forma “terrestre” e la sua natura di elemento puro e autosufficiente nel suo “luogo naturale”, ossia la sfera del così detto fuoco, è sostanzialmente la medesima offerta da Teofrasto nel *De igne*, in cui il problema è trattato diffusamente ed è di fatto risolto attraverso un'ulteriore sistemazione dell'elaborazione del maestro (vd. Theophr. *Ign.* 4-5: τοῦτο γὰρ ἦν καὶ τὸ παρὰ τῶν παλαιῶν λεγόμενον, ὅτι τροφὴν αἰεὶ ζητεῖ τὸ πῦρ ὡς οὐκ ἐνδεχόμενον αὐτὸ διαμένειν ἄνευ τῆς ὕλης. <διὸ> καὶ ἄτοπον φαίνεται πρῶτον αὐτὸ λέγειν καὶ οἶον ἀρχὴν, εἰ μὴ οἶόν τ' εἶναι χωρὶς ὕλης (qui intesa come sostrato). οὔτε γὰρ ἀπλοῦν οὔτω γε οὔτε πρότερον τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς ὕλης, εἰ μὴ τις ἐν αὐτῇ τῇ πρώτῃ σφαίρᾳ τοιαύτη φύσις, ὥστε ἄμικτον εἶναι θερμότητα καὶ καθαρὰν. οὔτω δὲ οὐκ ἂν ἔτι καίτοι. πυρὸς δ' αὕτη φύσις, πλὴν εἰ ἄρα γε πλείους καὶ διάφοροι καὶ ἡ μὲν πρώτη καθαρὰ καὶ ἄμικτος, ἡ δὲ περὶ τὴν τῆς γῆς σφαῖραν μεμιγμένη καὶ αἰεὶ κατὰ γενέσιν. (...) καὶ γὰρ ἡ κίνησις ἡ τοιαύδε καὶ ἡ ἀλλοίωσις εἰς τὴν τοῦ θερμοῦ πως ἀνάγεται φύσιν. ὁ γὰρ ἥλιος ὁ ταῦτα πάντα δημιουργῶν; cfr. van Raalte 2010, 55-66, la quale sembrerebbe aver forse sottovalutato la continuità fra il pensiero dell'allievo e quello del maestro su questo punto specifico). Su questa porzione estrema dell'atmosfera come “luogo naturale” del fuoco vd. anche Arist. *Cael.* 296b 25-297a 1: (...) γὰρ φύσει πέφυκε φέρεσθαι πάντοθεν (...) φαίνεται, καὶ τὸ πῦρ ἀπὸ τοῦ μέσου πάλιν πρὸς τὸ ἔσχατον. Sul “così detto fuoco”/sfera del fuoco come causa di molti fenomeni atmosferici vd. *infra* e anche *Mund.* 392a 31-392b 5: μετὰ δὲ τὴν αἰθέριον (...) φύσιν (...). ταύτης δὲ αὐτῆς πρώτη μὲν ἐστὶν ἡ λεπτομερὴς καὶ φλογώδης οὐσία ὑπὸ τῆς αἰθερίου πυρουμένη διὰ τὸ μέγεθος αὐτῆς καὶ τὴν ὀξύτητα τῆς κινήσεως. ἐν δὲ τῇ πυρώδει καὶ ἀτάκτῳ λεγομένη τά τε σέλα διάττει καὶ φλόγες ἀκοντίζονται καὶ δοκίδες τε καὶ βόθυνοι καὶ κομῆται λεγόμενοι στηρίζονται καὶ σβέννυνται πολλάκις.

⁵³ Vd. Arist. *Meteor.* 340b 23-32: ἀλλὰ δεῖ νοῆσαι τοῦ λεγομένου ὑφ' ἡμῶν ἀέρος τὸ μὲν περὶ τὴν γῆν (...) τὸ δὲ ὑπὲρ τοῦτο θερμὸν ἤδη καὶ ξηρὸν (...) οὐκ ἐνεστὶν ἄλλῳ μόνον ἀλλὰ μᾶλλον οἶον πῦρ; 345b 32-33: εἰρηται γὰρ πρότερον ὅτι τὸ ἔσχατον τοῦ λεγομένου ἀέρος δόναμιν ἔχει πυρός.

⁵⁴ Vd. *supra* Arist. *Meteor.* 341a 2-10; Arist. *Meteor.* 340b 19-23: (...) περὶ δὲ ταῦτα (scil. γῆ καὶ ὕδωρ) καὶ ἐχόμενα τούτων, ἄλλῃ τε καὶ ὁ διὰ συνήθειαν καλοῦμεν πῦρ, οὐκ ἔστι δὲ πῦρ· ὑπερβολὴ γὰρ θερμοῦ καὶ οἶον ζέσις ἐστὶ τὸ πῦρ; l'atmosfera, ossia la porzione di universo compresa fra la Terra e l'etere, è organizzata in modo che lo strato più alto, immediatamente inferiore all'etere, sia composto di ciò che comunemente è chiamato fuoco in quanto non esiste altro nome per designare ciò che è puro calore e che caratterizza la materia volatile, calda e secca per eccellenza; sotto a questo si trova l'aria in quanto elemento: vd. Arist. *Meteor.* 341b 12-18. Vd. anche *Mund.* 392a 31- 392b 13.

materia calda (il fuoco) e fredda, in quanto umida, (l'aria), in una sorta di perenne moto convettivo, causa di buona parte dei fenomeni atmosferici⁵⁵.

La coincidenza fra lo strato estremo dell'atmosfera, associato sul piano allegorico al giogo d'oro nell'esegesi di Demò, e la sfera del così detto fuoco del sistema fisico-meteorologico peripatetico è inoltre suggerita dal fatto che l'erudita individui altrove nell'oro, sulla base di una riflessione fisico-cromatica, il simbolo dell'elemento fuoco (vd. in *primis* F 6, ma cfr. anche F 3*). Tale associazione simbolica può trovare inoltre giustificazione nella medesima speculazione peripatetica in campo fisico-estetico, cui sembrerebbe ispirata la connessione fra elementi compatti/densi e scarsa luminosità proposta nella prima porzione del nostro frammento (vd. *supra*). La luminosità di un corpo infatti dipende dalla sua costituzione fisica e sarà tanto maggiore quanto il corpo in questione sarà rarefatto⁵⁶, privo di impurità e costituito di particelle sottili, proprietà riconosciute tanto al luogo naturale del fuoco (vd. *supra*) quanto all'oro⁵⁷. Inoltre il colore dell'oro è dato da una mescolanza di bianco, ossia di pura luminosità, e di rosso, colore associato al calore e al fuoco, l'elemento in cui la proprietà del calore (τὸ θερμόν) si esprime nella sua forma più pura⁵⁸.

⁵⁵ Vd. Arist. *Meteor.* 341a 5-9: ἀλλ' αἰεὶ ὃ τι ἂν βαρύνηται μόνον αὐτοῦ ἐκθλιβομένου εἰς τὸν ἄνω τόπον τοῦ θερμοῦ κάτω φέρεται, ἄλλα δ' ἐν μέρει συναναφέρεται τῷ ἀναθυμιωμένῳ πυρί, καὶ οὕτω συνεχῶς τὸ μὲν ἀέρος διατελεῖ πλήρες ὄν τὸ δὲ πυρὸς, καὶ αἰεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίγνεται ἕκαστον αὐτῶν. Sulle interazioni fra le parti dell'atmosfera alla base dei fenomeni meteorologici vd. Gilbert 1907, 585-618; Pepe 2003, IX-XIX; in particolare sull'azione del "fuoco atmosferico" vd. Gilbert 1907, 619-661.

⁵⁶ Per questo motivo il tizzone è di un rosso più cupo rispetto alla fiamma e la luce bianca del Sole diventa rossa, quindi più scura e meno luminosa, quando passa attraverso il fumo o la nebbia (vd. *supra* e *infra* Arist. *Meteor.* 342b 5-11; Theophr. *Ign.* 75). La luminosità è connessa alla "sottigliezza" delle particelle (al rapporto vuoto/pieno nella struttura di un corpo, vd. *supra*): il fuoco frutto della combustione di materiali più sottili e volatili è più luminoso, a sua volta tale "volatilità" è direttamente connessa al calore. Vd. Theophr. *Sens.* 75, in relazione alle posizioni di Democrito (vd. *supra*): λαμπρότατα μὲν γὰρ εἶναι τὰ πλεῖστον ἔχοντα καὶ λεπτότατον πῦρ, ἐρυθρότερα δὲ τὰ παχύτερον καὶ ἔλαττον. διὸ καὶ ἦττον εἶναι θερμὰ τὰ ἐρυθρότερα· θερμόν [μὲν] γὰρ τὸ λεπτόν. τὸ δὲ χλωρόν ἐκ τοῦ στερεοῦ καὶ τοῦ κενοῦ συνεστάναι (...). La sfera del fuoco è la parte di mondo sublunare costituita della materia più sottile (λεπτός) e calda (θερμός) e pertanto più luminosa: ciò potrebbe essere uno degli spunti per la sua associazione allegorica all'oro, metallo in assoluto più luminoso, in quanto composto di particelle più sottili e privo di impurità.

⁵⁷ Vd. *infra* Theophr. *Sens.* 76.

⁵⁸ Vd. Theophr. *Sens.* 76: οἷον τὸ μὲν χρυσοειδές (...) ἐκ τοῦ λευκοῦ καὶ τοῦ ἐρυθροῦ· τὸ μὲν γὰρ λαμπρόν ἔχειν ἐκ τοῦ λευκοῦ, τὸ δὲ ὑπέρυθρον ἀπὸ τοῦ ἐρυθροῦ· πίπτειν γὰρ εἰς τὰ κενὰ τοῦ λευκοῦ τῇ μίξει τὸ ἐρυθρόν. La riflessione ha per oggetto tutti i materiali scintillanti, compresi gli altri metalli, ma il colore scintillante e luminoso per eccellenza è considerato quello dell'oro. La luminosità del bianco è a sua volta connessa alla λεπτότης del materiale (in termini di rapporto vuoto/pieno [τὰ κενὰ τοῦ λευκοῦ], vd. *supra*), mentre ricorre nelle fonti una relazione biunivoca fra il cromatismo rosso e il fuoco/calore: vd. *supra* e Theophr. *Ign.* 75: ὁ δὲ καπνὸς (...) ἕως μὲν οὖν ἂν ἔχωσιν πῦρ, ἐρυθροὶ φαίνονται. (...) διὸ καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς φλογὸς ἐρυθρότερος. Per le proprietà intrinseche agli elementi vd. *supra* e comm. F 6, § 1.1. Le medesime componenti cromatiche dell'oro sono riconosciute da Aristotele nella luce prodotta dagli astri, in particolare dal Sole, ossia nelle "emissioni" di materia ignea (ossia dello strato estremo dell'atmosfera, che Demò associa allegoricamente all'oro) innescate dall'attrito prodotto, su tale materia, dal moto delle sfere che li trascinano (vd. *infra*): vd. Arist. *Meteor.* 342b 7-11: ὁ ἄνθρωπος παντοδαπὰ χρώματα ποιήσει, μάλιστα δὲ φοινικοῦν ἢ πορφυροῦν, διὰ τὰ ταῦτα

Proseguendo nell'allegoresi Demò avrebbe poi interpretato le briglie d'oro e d'argento (vd. *Il.* 5, 727-728: δίφρος δὲ χρυσέοισι καὶ ἀργυρέοισιν ἰμάσιν / ἐντέταται) come simbolo delle emissioni luminose (φωτισμοί) generate rispettivamente dal Sole e dalla Luna (F 5a: ἰμάντας δὲ χρυσεύς καὶ ἀργυροῦς τοὺς ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης φωτισμούς). Secondo il sistema peripatetico, che sembra essere complessivamente riprodotto nell'esegesi di Demò e certamente condiviso su questo punto specifico, l'atmosfera non possiede di per sé alcuna luminosità (vd. *supra*); questa le deriva, insieme al calore, dall'azione degli astri, e del Sole in particolare, immediatamente seguito dalla Luna. Infatti il moto delle sfere che trascinano gli astri, provocando l'attrito con le particelle che compongono lo strato estremo dell'atmosfera, non solo mantiene in perenne "surriscaldamento" la sfera del così detto fuoco (vd. *supra*), ma provoca anche delle emissioni di tale materia (in particolare nel punto in cui gli astri in questione, e soprattutto il Sole, sono confitti) che trasmettono e propagano il calore e la luce per tutto lo spessore dell'atmosfera fino alla Terra⁵⁹.

Nell'interpretazione dei finimenti ricorre verosimilmente la gerarchia, in termini di lucentezza, in cui l'oro e l'argento sembrano ordinati nella distinzione fra gli strati superiori dell'atmosfera (vd. *supra*). L'illuminazione prodotta dal Sole è infatti associata all'oro mentre quella determinata dalla Luna all'argento. L'abbinamento, certamente agevolato dall'analogia empiricamente rintracciabile fra i toni "caldi" della luce solare e l'oro, da una parte, e fra i toni "freddi" della luce lunare e l'argento, dall'altra, trova ulteriore riscontro e supporto nella riflessione scientifica, fisica ed astronomica, alla quale Demò sembra ricondursi costantemente, e che sembrerebbe anzi costituire il suo interesse primario (vd. introd. § 5.1). La luce prodotta dal moto del Sole è infatti quella in assoluto più intensa e dalla quale dipende in sostanza l'illuminazione (e il riscaldamento) dell'atmosfera, il che a sua volta è causato dal fatto che il Sole è al contempo abbastanza vicino e veloce da ottenere tale effetto⁶⁰; in termini di luminosità il Sole è, anche se a notevole distanza, seguito dalla Luna. Quest'ultima sarebbe abbastanza vicina, ma non così veloce da produrre con il suo moto un effetto paragonabile a

μάλιστα ἐκ τοῦ πυρώδους καὶ λευκοῦ φαίνεσθαι μειγνυμένων κατὰ τὰς ἐπιπροσθήσεις, οἷον ἀνίσχοντα τὰ ἄστρα καὶ δυόμενα, ἔαν ἡ καῦμα, καὶ διὰ καπνοῦ φοινικᾶ φαίνεται.

⁵⁹ Vd. Arist. *Meteor.* 341a 19-31: (...) διὰ τε ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν ἀφικνεῖται πρὸς τόνδε τὸν τόπον ἡ θερμότης, καὶ διὰ τὸ τὸ περιέχον πῦρ τὸν ἀέρα διαρραίνεσθαι τῇ κινήσει πολλάκις καὶ φέρεσθαι βία κάτω; 346a 26-27: ὥς οὐ δι' ἑτέραν τιν' αἰτίαν γιγνομένου τοῦ φέγγους ἢ διὰ τὴν τῶν ἄστρον φοράν. Vd. inoltre *supra* Arist. *Cael.* 289a 19-35; Theophr. *Ign.* 75; *Mund.* 392b 5-8; Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97.

⁶⁰ Vd. Arist. *Meteor.* 341a 19-31: τὸ μὲν οὖν γίνεσθαι τὴν ἀλέαν καὶ τὴν θερμότητα ικανὴ ἐστὶν παρασκευάζειν καὶ ἡ τοῦ ἡλίου φορά μόνον· ταχεῖαν τε γὰρ δεῖ καὶ μὴ πόρρω εἶναι· ἡ μὲν οὖν τῶν ἄστρον ταχεῖα μὲν πόρρω δέ, ἡ δὲ τῆς σελήνης κάτω μὲν βραδεῖα δέ· ἡ δὲ τοῦ ἡλίου ἄμφω ταῦτα ἔχει ἱκανῶς. τὸ δὲ μᾶλλον γίνεσθαι ἅμα τῷ ἡλίῳ αὐτῷ τὴν θερμότητα εὐλογον, (...); *Cael.* 289a 19-35: ἡ δὲ θερμότης ἀπ' αὐτῶν (*scil.* dagli astri) καὶ τὸ φῶς γίνεται παρεκτριβομένου τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐκείνων φορᾶς. (...) τοῦ δ' ἀέρος ὑπὸ τὴν τοῦ κυκλικοῦ σώματος σφαῖραν ὄντος ἀνάγκη φερομένης ἐκείνης ἐκθερμαίνεσθαι, καὶ ταύτη μάλιστα ἡ ὁ ἥλιος τετύχηκεν ἐνδεδεμένος. Sul primato, in termini di calore e luminosità, dell'effetto del moto del Sole, rispetto a quello degli altri astri, vd. inoltre *supra* Theophr. *Ign.* 4-5: (...) ὁ γὰρ ἥλιος ὁ ταῦτα πάντα δημιουργῶν; Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97: (...) «ζόφον ἡερόεντα», ἐπειδὴ φῶς οἰκεῖον οὐκ ἔχει ἀλλ' ὑπὸ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον καταλάμπεται; *infra*.

quello del Sole⁶¹; essa emette una luminosità molto più debole, in parte connessa al proprio moto, ma principalmente derivata, per riflesso, dalla luce solare⁶². La luce lunare è pertanto concepita come una sorta di luce solare “di secondo livello”, più debole ma pur sempre in grado di illuminare l’atmosfera, forse come l’argento può essere considerato il metallo luminoso secondo all’oro, materiale lucente per eccellenza.

Infine Demò avrebbe individuato nei due parapetti posti intorno al carro (vd. *Il.* 5, 728: δοιαὶ δὲ περιδρομοὶ ἄντυγες εἰσι) una nascosta allusione da parte del poeta ai due emisferi: uno “sopra la Terra” (ὕπεργειον), settentrionale, e uno “sotto la Terra” (ὕπόγειον), meridionale (F 5a: δύο δὲ ἄντυγας τὸ ὑπόγειόν τε καὶ ὑπεργειον ἡμισφαίριον). In quest’ultima porzione del frammento emerge nuovamente uno dei tratti peculiari del materiale allegorico trasmesso sotto il nome di Demò e che con ogni probabilità dovevano caratterizzare l’intera opera dell’erudita: l’interesse per concetti chiave delle discipline scientifiche, astronomica e geografico-matematica, evocati e presentati secondo le definizioni e il lessico specialistici propri delle discipline stesse. Nell’allegoresi dei due parapetti inoltre sembra essere attiva quella complementarità fra riflessioni di carattere fisico-meteorologico ed indagine prettamente astronomico-matematica che emerge chiaramente nella *Meteorologia* aristotelica, ricca di riferimenti alle elaborazioni dei μαθηματικοί nel campo dell’ἀστρολογία, ivi compresa la riflessione geografico-astronomica⁶³. La medesima connessione fra i due ambiti connota inoltre opere in qualche misura connesse ad una funzione didattico-divulgativa, come

⁶¹ Vd. *supra* Arist. *Meteor.* 341a 19-31: (...) ἡ δὲ τῆς σελήνης κάτω μὲν βραδεῖα δέ· ἡ δὲ τοῦ ἡλίου ἄμφω ταῦτα ἔχει ἰκανῶς (...).

⁶² Vd. la riflessione attribuita ad Anassagora: fr. 59 A 42 D.-K. = Hippol. *Refut.* I 8, 1-9: Ἀναξαγόρας Ἡγησιβούλου ὁ Κλαζομένιος. οὗτος ἔφη (...) εἶναι δὲ τὴν σελήνην κατωτέρω τοῦ ἡλίου, πλησιώτερον ἡμῶν. (...) τὸ δὲ φῶς τὴν σελήνην μὴ ἴδιον ἔχειν, ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ ἡλίου. Vd. inoltre Arist. *Gen an.* 777b 24-25: ἔστι δὲ ἡ σελήνη ἀρχὴ διὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον κοινωνίαν καὶ τὴν μετάληψιν τὴν τοῦ φωτός: γίγνεται γὰρ ὥσπερ ἄλλος ἥλιος ἐλάττω. La medesima osservazione ricorre in ambito tecnico-astronomico, ad esempio nell’opera di Gemino, che dedica una sezione specifica all’illuminazione lunare: vd. Gem. 9, 1-2: ἡ σελήνη ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεται. αἶ γὰρ τὸ λαμπρὸν πρὸς τὸν ἥλιον ἐπεστραμμένον ἔχει: καὶ ὅταν προανατέλλῃ τοῦ ἡλίου, τὸ λαμπρὸν αὐτῆς πρὸς ἀνατολὴν βλέπει: καὶ ὅταν προδύνη τοῦ ἡλίου καὶ ὅταν ἐπικαταδύνη τῷ ἡλίῳ, ἐπέστραπται τὸ λαμπρὸν πρὸς τὸν ἥλιον. (...) ἐξ οὗ φανερόν ὅτι ἡ σελήνη ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεται; infine vd. la riproposizione della stessa nozione da parte di Posidonio (vd. D.L. 7, 144-155 = *SVF* II fr. 650-651 = Posid. fr. 261a; 262-266 Theiler: [...] τὴν δὲ σελήνην οὐκ ἴδιον ἔχειν φῶς, ἀλλὰ παρ’ ἡλίου λαμβάνειν ἐπιλαμπομένην [...]), connessa però alla specifica riflessione fisico-teologica stoica sulla natura ignea e, pertanto, intelligente e divina degli astri (vd. introd. § 4, n. 135 e comm. F 6, § 1.1). Un discorso analogo vale per gli altri astri, in particolare per i pianeti: essi infatti sarebbero abbastanza veloci ma non sufficientemente vicini per produrre effetti analoghi a quelli del Sole in termini di luminosità e calore (Arist. *Meteor.* 341a 19-31: τὸ μὲν οὖν γίνεσθαι τὴν ἀλέαν καὶ τὴν θερμότητα ἰκανή ἐστὶν παρασκευάζειν καὶ ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ μόνον· ταχεῖαν τε γὰρ δεῖ καὶ μὴ πόρρω εἶναι. ἡ μὲν οὖν τῶν ἄστρον ταχεῖα μὲν πόρρω δέ); per questo la luminosità dei pianeti, in particolare di Venere e Marte, aumenta insieme alla loro dimensione quando sono più vicini alla Terra (vd. comm. F 7 su tali anomalie e il loro ruolo nella riflessione astronomica in ambito peripatetico e in ambito prettamente “matematico”, fra i quali si riconosce, qui come in altri frangenti, una piena continuità, coerente con il carattere e la concezione specialistici della ricerca scientifica da parte di Aristotele e dei suoi allievi [vd. introd. §§ 5.1 e 5.4]). D’altra parte anche questi, come la Luna, partecipano della luce riflessa del Sole (vd. Arist. *Meteor.* 345b 1-9).

⁶³ Vd. e.g. Arist. *Meteor.* 339b 32-33; 345b 1-2; 361b 30-363b 11.

i *Fenomeni* di Arato e l'opuscolo di Achille Astronomo (vd. introd. § 5.1)⁶⁴, e risulta al contempo caratterizzante il complesso dei contenuti che la tradizione trasmette sotto l'autorità di Demò (vd. introd. § 5.1)⁶⁵.

I due emisferi ricollegati allegoricamente ai due parapetti del carro infatti sono presentati secondo l'espressione ricorrente in ambito specialistico per definire quanto (poli, circoli artico e antartico)⁶⁶ e appunto emisferi, vd. *infra*) è connesso al “Nord” (“sopra la Terra”) e quanto al “Sud” (“sotto la Terra”), nell'ottica dell'osservatore antico, ossia di chi si trovi nell'emisfero settentrionale. In particolare la definizione riferita dallo scolio ripropone quella tecnica, che occorre nelle opere di specialisti della materia, come Ipparco⁶⁷, Gemino⁶⁸, Achille Astronomo⁶⁹, per indicare i due emisferi in cui l'orizzonte astronomico divide la sfera

⁶⁴ Per la componente fisico-meteorologica dei *Fenomeni* e le sue fonti vd. *supra* Martin 1998, CIII-CXXV; per quella dell'opuscolo di Achille Astronomo, concepito anche come supporto alla lettura dell'opera di Arato, oltre che come introduzione alla materia astronomico-meteorologica (vd. Avgerinos 2009), vd. Achille Astr. pp. 50, 8-52, 12 Di Maria.

⁶⁵ Tale comunicazione fra ambiti d'indagine meteorologico ed astronomico trova la sua più antica motivazione nell'originaria unitarietà delle due discipline, entrambe interessate allo studio dei fenomeni e dei corpi che avvengono e si trovano in alto, τὰ μετέωρα, la cui prima chiara distinzione (pur nella conservazione di una comunicazione osmotica fra i due campi) si riscontra proprio nella speculazione aristotelica (vd. *supra*).

⁶⁶ Al fatto di essere “sopra” o “sotto la Terra” è connessa la visibilità, per l'osservatore posto nell'emisfero settentrionale, di tali oggetti astronomici (vd. *infra* Gem. 5, 54): “sempre visibili” sono definiti quelli “sopra la Terra” (ossia a nord dell'orizzonte), sempre invisibili quelli “sotto la Terra” (ossia a sud dell'orizzonte). Per i poli vd. Arat. 24-26: καὶ μιν πειραίνουσι δύω πόλοι ἀμφοτέρωθεν· / ἄλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐπίοπτος, ὁ δ' ἀντίος ἐκ βορέας / ὑπόθεν ὠκεανοῖο (...), per l'uso di ὠκεανός come metafora dell'orizzonte nei *Fenomeni* vd. *infra*; Gem. 4, 2: τῶν δὲ πόλων ὁ μὲν λέγεται βόρειος, ὁ δὲ νότιος, βόρειος μὲν ὁ διὰ παντὸς φαινόμενος ὡς πρὸς τὴν ἡμετέραν οἴκησιν, νότιος δὲ ὁ διὰ παντὸς ἄορατος ὡς πρὸς τὸν ἡμέτερον ὀρίζοντα; Achil. Astr. p. 44, 2-4 Di Maria: καλοῦσι δ' αὐτὰ πόλους (...) τούτων δὲ ὁ μὲν καλεῖται βόρειος καὶ ἀεὶ φανερός, ὁ δὲ νότιος καὶ ἀεὶ ἀφανής); *Mund.* 392a 1-4. Per i circoli artico e antartico vd. e.g. Arist. *Meteor.* 362b 3. Per la definizione di orizzonte astronomico vd. *infra* e comm. F 4*.

⁶⁷ Vd. Hipp. I 9, 7, 1-2: τῇ σφαίρᾳ κύκλων, καὶ διχοτομεῖσθαι τὴν σφαῖραν ὑφ' ἑκατέρου αὐτῶν (...) καὶ τοῦ ὀρίζοντος; II 2, 15, 9-10: μηκέτι πολὺ αὐτοῦ καὶ ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν ὑπὸ τοῦ ὀρίζοντος ἀπολαμβάνεσθαι. Vd. inoltre la definizione di orizzonte fornita da Autolico di Pitane nel trattato *Περὶ κινουμένης σφαίρας*, come la circonferenza massima, obliqua rispetto all'asse celeste, che separa l'emisfero visibile della sfera celeste da quello invisibile, nei quali si trovano gli astri rispettivamente sempre visibili e sempre invisibili (Autol. Pit. *De sphaer. mov.* VII 54, 16-17: ὁ ὀρίζων ἐν τῇ σφαίρᾳ κύκλος τό τε φανερόν τῆς σφαίρας καὶ τὸ ἀφανὲς λοξὸς πρὸς τὸν ἄξονα; IV 48, 15-49, 3: ἐὰν ἐν σφαίρᾳ μένων μέγιστος κύκλος πρὸς ὀρθὰς ὦν τῷ ἄξονι ὀρίξη τό τε ἀφανὲς καὶ τὸ φανερόν ἡμισφαῖριον τῆς σφαίρας, στρεφομένης τῆς σφαίρας περὶ τὸν ἐαυτῆς ἄξονα οὐδὲν τῶν ἐπὶ τῆς ἐπιφανείας τῆς σφαίρας σημείων οὔτε δύσεται οὔτε ἀνατελεῖ, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν τῷ φανερῷ ἡμισφαίριῳ ἀεὶ ἐστὶ φανερά, τὰ δὲ ἐν τῷ ἀφανεί ἡμισφαίριῳ ἀεὶ ἐστὶν ἀφανή). Per la natura prettamente astronomica della speculazione geometrica di Autolico vd. Aujac 2007-2008, 6 e comm. F 6, § 1.2.

⁶⁸ Vd. Gem. 5, 54: ὀρίζων δὲ ἐστὶ κύκλος ὁ διορίζων ἡμὶν τὸ τε φανερόν καὶ τὸ ἀφανὲς μέρος τοῦ κόσμου καὶ διχοτομῶν τὴν ὅλην σφαῖραν τοῦ κόσμου, ὥστε ἡμισφαῖριον μὲν ὑπὲρ γῆς ἀπολαμβάνεσθαι, ἡμισφαῖριον δὲ ὑπὸ γῆν.

⁶⁹ Vd. Achille Astr. p. 33, 12-15 Di Maria: λέγεται δὲ ὀρίζων διότι ὀρίζει τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαῖριον· περὶ γὰρ τὴν σφαῖραν ἔξωθεν ὧν τάξιν ἔχει τοῦ Ὠκεανοῦ ὅς ἔξωθεν περικλύζει τὴν γῆν, ἀφ' οὗ ἀνατέλλειν καὶ εἰς ὃν δύνειν δοκεῖ τὰ ἄστρα. Per l'uso di ὠκεανός come metafora dell'orizzonte nei *Fenomeni* di Arato vd. comm. F 6, § 4.

celeste/cosmo⁷⁰, rispettivamente “sopra” (ὑπὲρ γῆν) e “sotto la Terra” (ὑπὸ γῆν), ossia “sopra” e “sotto” l’orizzonte astronomico: allo stesso modo sarà evidentemente divisa la sfera dell’aria/atmosfera in essa racchiusa e rispetto ad essa concentrica, collocata sotto l’etere, porzione di universo in cui si trovano e compiono il loro moto perenne gli astri (vd. *supra*).

Un’ulteriore conferma della connessione fra l’allegoresi di Demò e il sistema fisico-meteorologico peripatetico sembrerebbe poi fornita dallo scarto in essa riconoscibile rispetto ad esegesi analoghe, ma che s’ispirano chiaramente alle riflessioni sulla composizione dell’atmosfera e del cielo/etere, sviluppate, e/o rielaborate, in ambito stoico. Nel sistema stoico infatti, dell’intera parte di universo che circonda la Terra, lo strato caratterizzato da assoluta limpidezza e luminosità, nonché totale assenza di nubi è l’etere di natura ignea (vd. comm. F 6, § 1.1; 2.1; 2.2). Questo in qualche modo svolge anche le funzioni e condivide le caratteristiche che, nell’impianto peripatetico, spettano alla sfera del così detto fuoco (vd. *supra*); pertanto l’atmosfera finisce laddove si concentrano le nubi, ossia in quello che per Aristotele e la sua scuola costituisce lo strato intermedio (vd. *supra*), mentre lo strato estremo, perfettamente limpido, dei peripatetici (sfera del così detto fuoco), nella concezione stoica non fa più parte dell’aria/atmosfera ma coincide con l’etere, composto di fuoco in quanto emanazione diretta del *logos*/fuoco divino creatore⁷¹.

È particolarmente significativa a questo riguardo l’esegesi riportata nel *De Homero* pseudo-plutarco:

Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 94-96: ὡς πάντα μετέωρα γενέσθαι (...) τὸ γὰρ καθαρώτερον τοῦ ἀέρος, ἀνωτάτω ὄν, καὶ τὸ μάλιστ’ ἀπέχον τῆς γῆς καὶ τῶν ἐξ αὐτῆς ἀναθυμιάσεων ὡς ‘ὄλον λαμπρόν’ φασιν Ὀλύμπου προσηγορεῦσθαι. ἐν οἷς δέ φησιν ὁ ποιητὴς συνοικεῖν τῷ Διὶ τὴν Ἥραν, οὖσαν ἀδελφὴν, δοκεῖ ταῦτα ἀλληγορεῖσθαι, ὅτι Ἥρα μὲν νοεῖται ὁ αἰθήρ, (...) διὸ καὶ λέγει «ἡέρα δ’ Ἥρη / πίτνα πρόσθε βαθεῖαν» (vd. *supra* II. 21, 6-7). Ζεὺς δὲ ὁ αἰθήρ, τουτέστιν ἡ πυρώδης καὶ ἔνθερμος οὐσία, «Ζεὺς δ’ ἔλαχ’ οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλησιν» (vd. II. 15, 192). ἀδελφοὶ μὲν οὖν ἔδοξαν διὰ τὴν συνάφειαν καὶ τὴν κατὰ τι ὁμοιότητα, (...).

Lo Ps.-Plutarco propone qui una versione dell’allegoresi chiaramente influenzata dalla concezione stoica, in cui la distinzione fra le porzioni dell’aria/atmosfera diventa distinzione fra l’Aria (Era: Ἥρα μὲν νοεῖται ὁ αἰθήρ) e l’etere *igneo* (Zeus: Ζεὺς δὲ ὁ αἰθήρ, τουτέστιν ἡ πυρώδης καὶ ἔνθερμος οὐσία), da cui derivano i fenomeni atmosferici (πάντα μετέωρα

⁷⁰ Sulla costruzione del modello della sfera celeste e le sue principali componenti teorico-geometriche vd. comm. F 6, § 1.2.

⁷¹ Sull’influenza esercitata dalla speculazione aristotelica sull’elaborazione meteorologica successiva, specialmente in ambito stoico, vd. *supra* e Gilbert 1907, 176-252; *passim*. Sulla differenza fra la composizione dell’atmosfera nel sistema peripatetico e in quello stoico, in particolare in merito alla differente collocazione dello strato più rarefatto, luminoso e caldo, ossia del “luogo naturale” del fuoco, nell’atmosfera o nel cielo/etere vd. Gilbert 1907, 619-701.

γενέσθαι)⁷². A questo (etere *igneo* ~ Zeus) è “sovrapposto” il ruolo che, nel sistema peripatetico e nell’esegesi di Demò, è riconosciuto alla porzione dell’*atmosfera/aria* sempre limpida e priva di nubi (vd. *supra*), *aderente all’etere*, e pertanto da esso chiaramente *distinta*⁷³.

Lo strato più puro e luminoso (dell’aria/atmosfera) nell’esegesi di Demò è infatti inequivocabilmente distinto dall’etere; analoga distinzione fra porzione estrema dell’atmosfera, composta di sostanza ignea, luogo naturale del fuoco, e l’etere (composto dell’elemento più puro e perfetto esistente in natura e non soggetto ad alcun processo di trasformazione fisica) emerge nell’allegoresi della spartizione dell’universo fra Zeus, Posidone e Ade (*Il.* 15, 189-193), di sicura influenza peripatetica, riferita dallo Ps.-Plutarco⁷⁴ di seguito al passo soprariportato (vd. introd. § 4, n. 109).

Un chiaro influsso dell’impianto stoico si evince anche nell’esegesi dello stesso episodio omerico della spartizione dei rispettivi ambiti di pertinenza fra i tre divini fratelli, trasmessa da uno scolio esegetico⁷⁵ e con ogni probabilità in qualche modo connessa originariamente a quanto confluito nel testo pseudo-plutarcheo riportato a testo (vd. *supra*). Nello scolio infatti l’intera porzione di universo che si trova sopra e intorno alla Terra è associata a Zeus, ma è distinta in due porzioni: l’aria/atmosfera, compresa fra la Terra e lo strato in cui si formano le nubi (ἀπὸ γῆς ἕως νεφελῶν), della quale si osserva come essa *riceva* la luce (τὸν φωτιζόμενον ἄερα) che passa attraverso le nuvole, e l’etere/cielo, adiacente allo strato nuvoloso e comprendente il resto dell’universo, ossia il luogo in cui si trovano i pianeti, e che pertanto

⁷² Gli stessi che nel sistema peripatetico derivano dallo strato estremo dell’atmosfera, così detto fuoco (vd. *supra*).

⁷³ Nel sistema peripatetico il così detto fuoco, strato estremo dell’atmosfera, non solo è distinto dall’etere, ma costituisce anche il limite della porzione di universo partecipe dei fenomeni di generazione e corruzione, dai quali l’etere è rigorosamente escluso. Sulla concezione peripatetica e stoica dell’etere e su come la medesima concezione peripatetica sembri emergere nell’allegoresi dello scudo di Achille trasmessa sotto il nome di Demò vd. comm. F 6, § 1.1; 2.1; 2.2.

⁷⁴ Vd. Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97-99. In questa esegesi infatti il fuoco, allegoricamente associato a Zeus, è considerato luogo/elemento *distinto* dall’etere/cielo, quinto elemento, il quale è associato sul piano simbolico all’Olimpo, sulla base dell’assoluta limpidezza e luminosità (τὸ λαμπρότατον καὶ καθαρώτατον) di questa parte dell’universo, a sua volta connessa alla “immutabilità” e “perfezione” dell’elemento che la compone. Sulla medesima riflessione poggia l’associazione paretimologica Olimpo ~ etere, in quanto ὀλολαμπής, la quale occorre per la prima volta, significativamente, nel peripatetico *Περὶ κόσμον* (vd. *Mund.* 400a 5-9: ἄνω καθαρὸς ἐν καθαρῷ χωρῷ βεβηκώς, ὃν ἐτύμως καλοῦμεν οὐρανὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ὅρον εἶναι τὸν ἄνω, Ὀλυμπον δὲ οἷον ὀλολαμπῇ τε καὶ παντὸς ζόφου καὶ ἀτάκτου κινήματος κεχωρισμένον), cfr. introd. § 4 n. 131. Tale associazione è inoltre chiaramente presupposta nell’allegoresi di origine peripatetica appena evocata (vd. *supra* Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97-99) e ricorre nel passo pseudo-plutarcheo sopracitato (vd. *supra* *Vit. Hom.* II 94-96: ὅλον λαμπρόν’ φασιν Ὀλυμπον προσηγορεῖσθαι), dove risulta inserita in una versione/rielaborazione dell’allegoresi che nel complesso si adatta all’impianto cosmologico stoico (vd. *infra*).

⁷⁵ Vd. *Sch. ex. Il.* 15, 192-193: Ζεὺς δ’ ἔλαχ’ οὐρανὸν <εὐρὺν-μακρὸς Ὀλυμπος>: πάντα τὸν ὑπὲρ γῆς ἄερα τῷ Διὶ φησι δοθῆναι, διὰ μὲν τῶν νεφελῶν τὸν φωτιζόμενον ἄερα, ὅπερ ἔστιν ἀπὸ γῆς ἕως νεφελῶν, διὰ δὲ τοῦ αἰθέρος τὸν ὑπὲρ τὰ νέφη τόπον, ὃν καὶ «οὐρανόν» ὀνομάζει. ἔστι δὲ οὗτος ἄχρι τῆς ζώνης τῆς σελήνης καὶ τῶν πλανητῶν (...).

ingloba quello che nella visione peripatetica e nell'allegoresi di Demò è lo strato estremo e più puro dell'atmosfera *distinto* dall'etere e ad esso aderente (vd. *supra*).

Oggetto dell'allegoresi riferita nell'opera pseudo-plutarchea sono le due divinità, Era e Zeus, di cui s'intende dimostrare la corrispondenza con aspetti della φύσις, ossia dell'unica divinità ilozoista stoica; i passi omerici sono citati a supporto di tale identificazione, ma l'esegesi, a differenza di quanto accade nel nostro frammento, non si concentra su un passo specifico. Protagonisti dell'allegoresi non sono i fenomeni naturali, solo cursoriamente invocati, ma le divinità cui questi sono allegoricamente associati. Nel testo pseudo-plutarcheo s'insiste poi su un aspetto fondamentale non tanto del testo omerico in sé quanto del mito e della religione tradizionali, ossia sulla parentela che lega Zeus ed Era, non solo sposi, ma anche fratelli: tale rapporto è ricondotto ancora una volta al fatto che le due divinità siano rappresentazione di due aspetti/porzioni del cosmo divino (o diretta emanazione del *logos* divino)⁷⁶, ossia dell'aria e dell'etere, l'una aderente all'altro (ἀδελφοὶ μὲν οὖν ἔδοξαν διὰ τὴν συνάφειαν)⁷⁷.

⁷⁶ Vd. Meijer 2007, *passim*. Sulle specificità, in termini di presupposti e finalità, dell'allegoresi stoica, spesso frutto di compilazione/rielaborazione di schemi allegorici e paretimologici originariamente elaborati in altri contesti e con altre finalità vd. introd. § 4, in particolare n. 91.

⁷⁷ Per la ricorrenza in ambito stoico di analoghe riflessioni sulla parentela delle due divinità, associata all'affinità fisica degli elementi di cui esse sono allegorica rappresentazione vd. e.g. *SVF* II fr. 1066, 1072, 1075. A proposito della diffusa e "tradizionale" (vd. *supra*) identificazione fra Era e l'ἀήρ declinata secondo gli specifici interessi che ispirano l'allegoresi/paretimologia stoica (vd. introd. §§ 4, n. 138; 5.2, nn. 254-255), è possibile invocare un tipico esempio di paretimologia stoica a fini teologici: vd. D.L. 7, 147: θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἄερα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρόν, καὶ Δήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν. Medesima riflessione sulla coincidenza allegorico-etimologica fra le divinità del *pantheon* tradizionale e le diverse porzioni/manifestazioni della natura (che comprende l'uomo e le sue caratteristiche, fisiche e "spirituali") è attribuita allo stoico Diogene di Babilonia dal filosofo e poeta epicureo Filodemo nel *Περὶ εὐσεβείας* (sul ruolo del rispetto degli dei nella riflessione stoica vd. comm. F 6, § 1.3): vd. Philod. *Piet.* 15 (in *PHerc.* 1428), pp. 82-83 Gomperz = Diog. Bab. fr. *SVF* III 33: Δ[ι]ογένης δ' ὁ Βαβυλώνιος ἐν τῷ περὶ τῆς Ἀθηνᾶς τ[ὸ]ν κ[ό]σμον γράφει τῷ Δ[ι]ὸν αὐτὸν ὑπάρ[χ]ειν ἢ περιέχε[ιν] τὸν Δία κ[αθ]άπε[ρ] ἄνθρωπ[ον] ψ[υχ]ή[ν]· καὶ τὸν ἡλ[ι]ον μ[ὲν] Ἀπόλλ[ω], τ[ὴν] δ[ὲ] σε[λή]νην Ἄρ[τ]ε[μι]ν· καὶ π[α]ρ[ι]δ[ι]αρίω[δες] εἶν[αι] θε[ο]ὺς ἄ[ν]θρωποε[ι]δέ[εις] λέγειν καὶ ἀδύνατον. [εἶ]ν[αι] τε τοῦ Διὸς τὸ μὲν εἰς τὴν θάλατταν διατετα[κ]ὸς Ποσειδῶνα, τὸ δ' εἰς τ[ὸν] ἄερα Ἥραν, καθάπερ καὶ τὸν Πλά[των]α λέγειν. Le coincidenze etimologico-allegoriche, compresa quella Era ~ ἀήρ, riportate sotto l'autorità di Diogene di Babilonia, come quelle riferite da Diogene Laerzio (vd. *supra*), ripropongono identificazioni in buona parte già ampiamente consolidate e diffuse in diversi contesti scientifico-filosofici (vd. introd. § 4 e *supra* la testimonianza di Porfirio), come esplicitamente evidenziato per mezzo del riferimento a Platone, e che gli stoici ripropongono adattandole alla loro specifica riflessione teologico-cosmologica. Sulla ripetuta connessione in ambito stoico fra l'egemonia di Zeus sulle altre divinità nel racconto mitico tradizionale e la sua corrispondenza allegorica con il cosmo divino o il *logos* di cui esso è diretta emanazione o ancora con l'etere igneo, elemento ontologicamente più vicino al *logos*, se non con esso coincidente, di cui tutte le altre manifestazioni naturali (compreso l'uomo e le sue prerogative) sono singola manifestazione e sono dunque subordinate sul piano ontologico-teologico vd. in introd. § 5.2 e.g. *SVF* II fr. 1061; 1062; 1063; 1064; 1066; 1067; 1074.

Che nell'esegesi riportata dallo Ps.-Plutarco siano presenti elementi, in termini di lessico e contenuti, strettamente affini a quanto trasmesso nel nostro frammento risulta difficilmente negabile. Altrettanto evidenti risultano al contempo gli aspetti che distinguono le due esegesi:

1) l'interesse prettamente scientifico-materialista, nonché la probabile funzione didattico-divulgativa riconoscibile in quella di Demò, che presenta il passo omerico come una "lezione" del poeta sulla composizione fisica dell'atmosfera (τὴν δὲ φύσιν ἐκτιθέμενον τοῦ στοιχείου φησὶ τὸν ποιητὴν, vd. *supra*), a fronte di riflessioni strettamente connesse alla natura divina delle figure del mito tradizionale e ai loro reciproci rapporti;

2) la maggior attenzione e puntualità, nella versione di Demò, nella descrizione dei singoli aspetti del fenomeno trattato, nonché, fatto anche più rilevante, la rigorosa coerenza interna all'esegesi trasmessa sotto il nome dell'erudita, a fronte degli indizi di compilazione e sincretismo che si rintracciano in quella pseudo-plutarchea;

3) la diversa concezione della struttura/composizione della parte dell'universo che si trova intorno alla Terra, la quale non solo è in sé determinante, ma riconduce anche a due distinti sistemi scientifico-filosofici, rispettivamente peripatetico e stoico. Se per Demò infatti la porzione priva di nubi e altre esalazioni, più luminosa delle altre, fa parte dell'aria (intesa come atmosfera), è chiaramente distinta dall'etere e risulta, quasi certamente, coincidere con quanto in ambito aristotelico è definito come lo strato del così detto fuoco, o luogo naturale del fuoco, nel testo pseudo-plutarcheo questa porzione è altrettanto chiaramente identificata con l'etere igneo "stoico" (vd. *supra*).

Data la natura compilatoria dell'opera dello Ps.-Plutarco, ma soprattutto alla luce dell'identificazione, fra le sue fonti, di una raccolta di materiale allegorico eterogeneo, certamente anche peripatetico⁷⁸, poi reinterpretedo e riadattato in chiave stoica o stoiceggianti⁷⁹, l'ipotesi più verosimile per spiegare i rapporti fra i due testi è che

⁷⁸ Per la varietà delle scuole filosofiche a cui si possono ricondurre esegesi di passi omerici citate nello pseudo-plutarcheo *De Homero* vd. Kindstrand 1990, IX-X. Per la presenza di riflessioni certamente risalenti ad ambito peripatetico vd. quanto osservato in introd. § 4, n. 109 in merito a Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97-99; vd. anche Pontani 2005a, 26.

⁷⁹ La raccolta, più volte richiamata in sede introduttiva, costituisce, con ogni probabilità, una delle fonti del *Compendio di teologia greca* di Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, dell'*Anthologium* di Stobeeo e appunto del *De Homero* dello Ps.-Plutarco: vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2; Diels 1879, 88-99; Reinhardt 1910, 1-21; Ramelli 2003, 42-43; Pontani 2005a, 25-26, con ulteriore bibliografia. La stessa reinterpretazione in chiave stoica di un'allegoresi originariamente influenzata dal sistema peripatetico, che si ipotizza qui, sembra potersi rintracciare con sicurezza nel confronto fra quanto riferito, a proposito dell'allegoresi della spartizione dell'universo fra Zeus, Posidone e Ade (vd. *supra*), nel testo pseudo-plutarcheo (*Vit. Hom.* II 94-99) e nelle *Questioni omeriche* di Eraclito (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 41, 9-11: καὶ τῇ μὲν πυρώδει φύσει τόπον ἐνείμεν οὐρανόν, τὴν δ' ὕγρην οὐσίαν Ποσειδῶνι προσέθηκε, τρίτον δ' Ἄϊδην τὸν ἀφώτιστον ἄερα δηλοῖ, κοινὸν δὲ πάντων καὶ ἐδραϊότατον ἀπεφύνατο στοιχεῖον εἶναι τὴν γῆν ὥσπερ ἐστὶν τινὰ τῆς τῶν ὅλων δημιουργίας· «γαῖα δ' ἐστὶ ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλύμπος»). Nel primo caso (vd. *supra*) infatti sono mantenuti, accanto agli elementi che denunciano un'evidente influenza stoica (in particolare la coincidenza fra strato limpido/fuoco atmosferico ed etere igneo), anche quelli che denunciano l'originaria derivazione peripatetica del nucleo principale dell'esegesi (in particolare la distinzione fra i due strati e la definizione dell'etere

l'allegoresi prodotta in ambito peripatetico o comunque ispirata al sistema aristotelico, elaborata da Demò, o da lei riproposta, sia confluita, rielaborata perché si adattasse al sistema stoico nonché alla concezione e finalità specifiche dell'allegoresi stoica, in tale raccolta "stoicheggiante", dalla quale l'avrebbe poi attinta l'autore dell'opera pseudo-plutarchea. Tale scenario sarebbe inoltre coerente con quanto sembra ricostruibile, sulla base di un maggior numero di evidenze, a proposito dell'allegoresi dello scudo di Achille (vd. comm. F 6, § 2).

Fra i tanti brani dei *Commentari* in cui Reinhardt propone d'individuare citazioni, più o meno rielaborate da Eustazio, tratte dall'opera di Demò occorre l'*interpretamentum* di *Il.* 18, 394-405⁸⁰. Van der Valk, il quale condivide sostanzialmente l'idea di Reinhardt che l'opera di Demò, concepita come un vasto commentario allegorico di natura compilativa, sia la fonte impiegata da Eustazio per buona parte delle allegoresi di tipo "fisico" inserite nei *Commentari*⁸¹, in questo caso va oltre quanto suggerito da Reinhardt, proponendo d'individuare nell'opera di Demò la principale fonte di tutto quanto riferito da Eustazio a proposito delle possibili allegoresi del passo in questione (vd. Eustath. ad *Il.* 1149, 56-1150, 10)⁸². Nel passo eustaziano si riscontrano chiari indizi di compilazione (vd. e.g. καὶ ἄλλως δέ), operata dallo stesso Eustazio e/o già presente nella fonte da questi impiegata, i quali ricorrono in molti degli *interpretamenta* allegorici riportati nei *Commentari*, che Reinhardt e van der Valk hanno proposto di attribuire a Demò. In esso si possono riconoscere inoltre riflessioni di carattere prettamente filosofico-cosmologico. Come già osservato (vd. introd. §§ 5.1-5.2, 5.3.2) sia la compilazione e la contaminazione di fonti diverse sia la presenza di riflessioni connotate in senso etico-filosofico sono elementi di cui non emerge traccia nei frammenti che le fonti attribuiscono esplicitamente a Demò: proprio la scarsa considerazione dei frammenti di certa attribuzione infatti è probabilmente all'origine dell'ipotesi che l'opera di Demò fosse un vasto commentario compilativo (vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2).

come quinto elemento, distinto dal fuoco); nella versione riportata da Eraclito, decisamente molto più sintetica, permane soltanto quanto evidentemente frutto della rielaborazione in chiave stoica: la coincidenza fra fuoco atmosferico ed etere/cielo, che deve essere intervenuta in fase di compilazione della raccolta (vd. *supra*) o di una sua fonte. D'altra parte, della distinzione, prettamente peripatetica, fra i due elementi e le due "parti" dell'universo in questione rimane un'eco, che ne denuncia l'originaria influenza aristotelica, nella versione proposta da Eraclito di un'altra allegoresi (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 40, 9-13 in comm. F 3*), anche questa derivata con ogni probabilità dalla medesima raccolta.

⁸⁰ Vd. Eustath. ad *Il.* 1150, 1-5: καὶ ἄλλως δέ, Θέτις καὶ Εὐρυνόμη νοηθεῖν ἂν ἢ ἐκ γῆς ξηρὰ καὶ ὕγρὰ ἀναθυμίας, καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ θέσιν ἔχει τινὰ καὶ ἄνω θεῖ καὶ εἰς εὐρὺ τοῦ ἀέρος διανέμεται, διὸ καὶ θυγάτηρ ἡ Εὐρυνόμη Ὀκεανοῦ διὰ τὸ ὕγρὸν τῶν ἀτμίδων, ἐξ ὧν οὐδέποτε ἂν ἐπιλείψῃ τοιοῦτος γινόμενος Ἥφαιστος, ἀλλ' εἰσαεὶ ἔσται περισφόμενος. Vd. Reinhardt 1910, 47.

⁸¹ Tuttavia van der Valk (in particolare 1971, CXI n. 4) riconosce che Reinhardt inserisce fra i testi che Eustazio avrebbe attinto dall'opera di Demò anche citazioni le quali nei *Commentari* sono esplicitamente attribuite ad Eraclito o riprendono *verbatim* le opere di altri autori, che certamente Eustazio aveva a disposizione, vd. introd. § 5.3.2.

⁸² Vd. van der Valk 1987, 201-202 *ad loc.*

Significativamente le argomentazioni addotte da Reinhardt⁸³ e van der Valk⁸⁴ anche in questo caso specifico si limitano all’invocazione di passi paralleli interni all’opera eustaziana che non rientrano fra i frammenti di Demò, bensì fra i testi che i due studiosi hanno proposto di attribuire all’erudita sulla base del preconetto, in merito alla natura della sua opera e del suo rapporto con i *Commentari* eustaziani, appena ricordato. In particolare viene invocata la presenza nel passo in questione dell’associazione allegorico-etimologica Θέτις ~ θέσις. Della diffusione di tale corrispondenza paretimologica, dovuta certamente alla sua autoevidenza, e di come questa in sé e per sé non possa in alcun modo connotare l’esegesi di un particolare autore o scuola, si è detto in relazione alle proposte di attribuzione a Demò del commentario trasmesso dal ms. Vindobonense e di uno dei corposi estratti allegorici che Eustazio riporta sotto l’*auctoritas* degli Ἀλληγορεῖται⁸⁵, testi certamente fra loro connessi ma che nulla autorizza a, o nemmeno suggerisce di, considerare parte dell’opera di Demò (vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2).

A sostegno della proposta di attribuzione è poi chiamato in causa il riferimento, combinato ad altre interpretazioni allegoriche, alle due esalazioni, secca e umida (ἡ ἐκ γῆς ξηρὰ καὶ ὑγρὰ ἀναθυμίασις), presenti nell’atmosfera, associate sul piano allegorico alle Oceanine Teti ed Eurinome, le quali avrebbero “salvato” il piccolo Efesto (Ἡφαιστος [...] εἰσαεῖ ἔσται περισφύζομενος), gettato giù dall’Olimpo e abbandonato dalla madre Era perché zoppo: il poeta avrebbe inteso alludere al fatto che Efesto, che sembrerebbe qui concepito come simbolo del fuoco atmosferico, è costantemente preservato e mantenuto dall’azione e interazione delle due esalazioni presenti nell’atmosfera.

Che questo specifico elemento, delle esegesi riferite da Eustazio in merito all’episodio omerico in questione, si ricollegli in modo evidente alla riflessione meteorologica condotta in ambito specialistico, e in particolare a quella elaborata in ambito peripatetico (vd. *supra*), sembra evidente; pertanto questa componente del brano eustaziano potrebbe denunciare una qualche connessione con quanto riferito dal nostro frammento. D’altra parte, una volta superata l’idea, che pare risultare incompatibile con quanto ci restituiscono i frammenti certi (vd. introd. §§ 5.3.2), che l’opera di Demò sia stata la principale fonte di Eustazio per le allegoresi di ispirazione “fisica” e che avesse la struttura di un vasto commentario frutto di compilazione⁸⁶, non sussiste ragione di considerare il riferimento alle esalazioni come prova

⁸³ Vd. Reinhardt 1910, 46-47.

⁸⁴ Vd. van der Valk 1987, 201-202 *ad loc.*

⁸⁵ Vd. Eustath. *ad Il.* 122, 46-123, 30. Significativamente questo passo è invocato da van der Valk prima dell’unica occorrenza della paretimologia in un frammento di Demò (F 6, unico citato in questo contesto come passo a supporto dell’argomentazione da van der Valk): “cf. **etiam** Eust. 1154, 42, ubi Demo ipsa affertur” (vd. van der Valk 1987, 201 *ad loc.*).

⁸⁶ Ad ulteriore conferma del fatto che le proposte di attribuzione formulate da van der Valk in questa ed altre occasioni abbiano il loro presupposto fondamentale nella convinzione circa la natura compilatoria dell’opera di Demò, si potrà invocare la riflessione espressa dall’editore in questo contesto a proposito dell’abitudine di Demò a proporre diversi abbinamenti ed *interpretamenta* allegorici per il nome di uno stesso personaggio in riferimento allo stesso episodio e all’interno della medesima esegesi (vd. van der Valk 1987, 201 *ad loc.*: “colligere licet Demonem nonnunquam varias explicationes unius et eiusdem

della derivazione della quasi totalità del passo eustaziano (vd. Eustath. ad *Il.* 1149, 56-1150, 10) dall'opera di Demò.

Il ricorrere di riferimenti puntuali, per quanto trattati in forma assai più cursoria e sintetica di quanto si può riscontrare nei frammenti di Demò, a principi e fenomeni elaborati e affrontati in ambito specialistico, fisico-meteorologico, può dunque suggerire l'esistenza di un qualche rapporto fra questi specifici *interpretamenta* allegorici di tipo tecnico-scientifico e il lavoro di Demò. Si potrebbe trattare dell'inserzione da parte di Eustazio, in materiale che egli attingeva anche da altre fonti, di alcuni nuclei derivati dall'opera dell'erudita; un'altra ipotesi, che non esclude la prima ma potrebbe combinarsi con essa, è che nella fonte (o fonti) compilativa da cui con ogni probabilità Eustazio ha derivato buona parte del materiale allegorico dei *Commentari* (vd. introd. § 5.3.2), e che ha verosimilmente impiegato anche in questo caso, fossero confluiti tali nuclei esegetici, risalenti all'opera di Demò o ad una fonte che ne condivideva gli specifici interessi e il metodo allegorico, la quale potrebbe aver avuto o meno legami più o meno diretti con il lavoro dell'erudita.

La più evidente connessione con il materiale di Demò si potrà forse riconoscere nella riflessione con cui si chiude il passo eustaziano in questione⁸⁷. L'autore dei *Commentari* infatti osserva come il differente atteggiamento mostrato da Efesto nella narrazione omerica, di amore nei confronti delle due Oceanine, che l'hanno salvato e accudito, e di acceso risentimento per la madre che l'ha cacciato, definita per questo “faccia di cagna” (κυνῶπις,

nomini proprii subministrasse”). In realtà questo è proprio uno degli elementi che costituiscono le più evidenti e significative differenze fra quanto la tradizione trasmette sotto il nome di Demò (in cui all'interno della singola esegesi si coglie la tendenza a far corrispondere a ciascun elemento del passo omerico uno specifico aspetto o componente del principio o del fenomeno trattati) e i corposi estratti allegorici che Reinhardt e van der Valk le hanno attribuito (vd. *supra*), in cui tale caratteristica è fra i sintomi più evidenti della natura compilativa di questo materiale, del tutto estranea all'*usus* che emerge dai frammenti trasmessi sotto il nome dell'erudita.

⁸⁷ Vd. Eustath. ad *Il.* 1150, 7-12: (...) οὐ προσίσταται δὲ πάντως τῇ ἀλληγορίᾳ τὸ εἶτε ὕγρὸν εἶτε ὕγρόβιον τῆς Θεΐδος καὶ τῆς Εὐρυνόμης, τῆς τοῦ Ὠκεανοῦ ὕδατος θυγατρὸς. ὃν γὰρ λόγον Ἦρα ὁ θερμὸς καὶ ὕγρὸς ἀήρ γεννᾷ Ἡφαιστον ἀλληγορικῶς, οὕτω περισφύουσιν αὐτὸν καὶ αὐταί. αἱ γάρ, ὥς ἔρρεθη, ἀναθυμιάσεις, δι' ὧν τὰ νέφη γίνονται, ὕλη κεραυνοῖς καὶ τοῖς τοιοῦτοις γίνεται, δι' ὧν ἄνωθεν Ἡφαιστος κατασκήπτει. Cfr. van der Valk 1987, 202 *ad loc.*, il quale in merito a questo passo specifico si mostra paradossalmente più prudente del solito (vd. *supra*), proponendo di far risalire a Demò solo quanto affermato sulla natura simbolica di Era (Ἦρα ὁ θερμὸς καὶ ὕγρὸς ἀήρ): “e Demone, opinor”. Come notato da van der Valk (1987, 202 *ad loc.*) la definizione di Era come simbolo dell'ἀήρ sia θερμὸς sia ὕγρὸς ricorre in Eustath. ad *Il.* 150, 41 dove è, forse significativamente, seguita da un lungo estratto allegorico (vd. Eustath. ad *Il.* 150, 41-151, 10), che Eustazio segnala come *distinto* (εἰ καὶ ἄλλως) e in disaccordo con tale definizione, in cui la lite fra Zeus ed Era (vd. *Il.* 1, 534-594) è interpretata come allegoria dell'opposizione fisica fra la sostanza umida (Era), non più considerata anche calda (ma opposta al calore, vd. *infra*), e l'elemento caldo per eccellenza, ossia l'etere di natura ignea (Zeus). Tale *interpretamentum*, in cui la riflessione è dedicata a principi non tanto di carattere tecnico-scientifico, quanto piuttosto prettamente filosofico-cosmologico, e in cui emergono chiari segnali di influsso stoico, nonché indizi di compilazione, è in sostanza la medesima riferita dal commentario trasmesso dal ms. Vindobonense (vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 517-560, p. 30, 2-22; pp. 35, 4-37, 11 Ludwich), che come si è osservato (vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2) potrebbe costituire una delle fonti del materiale allegorico proposto da Eustazio o un esempio di raccolta di materiale allegorico simile a quella o quelle da questi impiegata/e.

vd. *Il.* 18, 394-407), non si accorda completamente con il significato allegorico dell'episodio. Infatti la funzione di generazione e mantenimento di Efesto, in quanto fuoco presente nell'aria/atmosfera, riconosciuta sul piano simbolico a Teti ed Eurinome (vd. *supra*), è condivisa in termini di allegoresi anche da Era. Quest'ultima, in quanto rappresentazione dell'ἄήρ, qui chiaramente considerato nella duplice accezione di aria e atmosfera (vd. *supra*), grazie all'interazione fra componente calda/secca e fredda/umida, è causa della "generazione" (γεννᾶ) delle nubi, dei fulmini e di buona parte dei fenomeni meteorologici, che prevedono e comportano la caduta di Efesto (fuoco atmosferico) dall'alto.

Le riflessioni qui riportate da Eustazio da un lato coinvolgono principi chiave della disciplina meteorologica, in particolare della sua elaborazione in ambito peripatetico⁸⁸, in parte coincidenti, anche sul piano delle connessioni allegoriche, con quanto sembrerebbe costituire il sistema di riferimento, e probabilmente il fine divulgativo, dell'allegoresi riportata dal nostro frammento sotto l'autorità di Demò. Dall'altro lato essi ripropongono l'interpretazione della caduta di Efesto come allegoria della precipitazione del fulmine, riferitaci da Tzetze (vd. *Tz. Alleg. Il.* 1, 330-333; 341-344) ed Eustazio (vd. *Eustath. ad Il.* 157, 29-34) in relazione ad un'altra caduta della divinità dall'Olimpo, quella causata dal padre Zeus (vd. *Il.* 1, 590-594), che i due filologi bizantini hanno probabilmente derivato dall'opera di Demò (vd. comm. F 1). Data la funzione di ampliamento, che il passo sembra ricoprire nell'economia del contesto eustaziano, esso potrebbe costituire un'aggiunta apportata da Eustazio stesso, nella quale egli potrebbe aver riproposto, magari in forma più sintetica, quanto trovava nella propria fonte o, ancora, potrebbe aver associato la riflessione sul rapporto fra fenomeni atmosferici, fra cui il fulmine, e la composizione fisica dell'aria (Era) all'allegoresi della caduta di Efesto dall'Olimpo per opera del padre Zeus, come simbolo della caduta del fulmine (vd. *supra*). Quale che sia la fonte qui impiegata dall'autore dei *Commentari*, nonché il grado d'intervento da questi apportato ad essa, sembra probabile che almeno alcuni nuclei e spunti di quest'ultimo passo eustaziano risalgano, per una qualche via, all'opera di Demò o ad una fonte ad essa comune.

⁸⁸ Vd. *supra*; cfr. inoltre *e.g.* il modo in cui nel *Περὶ κόσμον* è definito l'ἄήρ, come il luogo in cui si generano i fenomeni atmosferici: vd. *Mund.* 392b 8-13: ἐν δὲ τούτῳ (*scil.* l'ἄήρ), τῆς παθητῆς ὄντι καὶ αὐτῷ δυνάμεως καὶ παντοδαπῶς ἀλλοιουμένων, **γέφη τε συνίσταται** καὶ ὄμβροι καταράσσουσι, χιόνες τε καὶ πάχνη καὶ χάλαζαι πνοαί τε ἀνέμων καὶ τυφόνων, **ἔτι τε βρονταὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ πτώσεις κεραυνῶν** μυρίων τε γνόφων συμπληγάδες.

F 6

Si tratta del frammento più lungo e complesso fra quelli esplicitamente attribuiti a Demò dalle fonti. Anche per il testo di questo frammento, trasmesso da Eustazio nei *Commentari all'Iliade*, ci si è basati su quanto si legge nel ms. L e sull'edizione di van der Valk¹.

1. L'esegesi di Demò

L'esegesi è dedicata all'episodio della fabbricazione dello scudo di Achille, realizzato da Efesto su richiesta di Teti, e alla dettagliata descrizione della composizione dello scudo nelle sue varie parti, che occupano i vv. 468-608 dell'XVIII canto dell'*Iliade* (oggetto di allegoresi sono anche le ἀμφίπολοι χρύσειαι, “ancelle d'oro”, di Efesto menzionate poco prima a *Il.* 18, 417-418):

ὥς εἰπὼν τὴν μὲν λίπεν αὐτοῦ, βῆ δ' ἐπὶ φύσας·
τὰς δ' ἐς πῦρ ἔτρεψε κέλευσέ τε ἐργάζεσθαι.
φῦσαι δ' ἐν χοάνοισιν ἐείκοσι πᾶσαι ἐφύσων
 παντοίην εὐπρηστον αὐτμὴν ἐξανιεῖσαι,
ἄλλοτε μὲν σπεύδοντι παρέμμεναι, ἄλλοτε δ' αὖτε,
ὅπως Ἥφαιστός τ' ἐθέλοι καὶ ἔργον ἄνοιτο.
χαλκὸν δ' ἐν πυρὶ βάλλεν ἀτειρέα κασσίτερόν τε
καὶ χρυσὸν τιμῆντα καὶ ἄργυρον· αὐτὰρ ἔπειτα
 θῆκεν ἐν ἄκμοθέῳ μέγαν ἄκμονα, γέντο δὲ χειρὶ
 ῥαιστίῃρα κρατερήν, ἑτέρηφι δὲ γέντο πυράγρην.
 ποίει δὲ πρότιστα σάκος μέγα τε στιβαρόν τε
πάντοσε δαιδάλλων, περὶ δ' ἄντυγα βάλλε φαεινὴν
τρίπλακα μαρμαρέην, ἐκ δ' ἀργύρεον τελαμῶνα.
πέντε δ' ἄρ' αὐτοῦ ἔσαν σάκεος πτύχες· αὐτὰρ ἐν αὐτῷ
 ποίει δαίδαλα πολλὰ ἰδυίησι πραπίδεςσιν.
ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν,
 ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσας,
 ἐν δὲ τὰ τεῖρεα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωνται,
 Πληϊάδας θ' Ὑάδας τε τό τε σθένος Ὀρίωνος
 Ἄρκτον θ', ἣν καὶ Ἄμαξαν ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν,
 ἣ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὀρίωνα δοκεύει,
 οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.
ἐν δὲ δύο ποίησε πόλεις μερόπων ἀνθρώπων

¹ Per la natura dell'opera eustaziana, soprattutto in relazione al materiale di Demò, vd. introd. §§ 5.3.1-5.3.2; per la tradizione manoscritta dei *Commentari all'Iliade* e i problemi ad essa connessi vd. comm. F 2.

καλάς· ἐν τῇ μέν ῥα γάμοι τ' ἔσαν εἰλαπῖναι τε,
 νύμφας δ' ἐκ θαλάμων δαΐδων ὕπο λαμπομενάων
 ἡγίνεον ἀνὰ ἄστρῳ, πολλὺς δ' ὑμέναιος ὀρώρει·
 κοῦροι δ' ὀρχηστῆρες ἐδίνεον, ἐν δ' ἄρα τοῖσιν
 αὐλοὶ φόρμιγγές τε βοὴν ἔχον· αἱ δὲ γυναῖκες
 ἰστάμεναι θαύμαζον ἐπὶ προθύροισιν ἐκάστη.
λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἀθρόοι· ἔνθα δὲ νεῖκος
ὠρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνείκεον εἵνεκα ποινῆς
ἀνδρὸς ἀποφθιμένου· ὁ μὲν εὖχετο πάντ' ἀποδοῦναι
δήμῳ πιφασκῶν, ὁ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἐλέσθαι·
ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἱστορίῳ πείραρ ἐλέσθαι.
 λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήπυνον ἀμφὶς ἄρωγοί·
 κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον· οἱ δὲ γέροντες
 εἴατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ,
 σκῆπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἡεροφώνων·
 τοῖσιν ἔπειτ' ἦϊσσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δίκάζον.
κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύο χρυσοῖο τάλαντα,
τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι.
τὴν δ' ἐτέρην πόλιν ἀμφὶ δύο στρατοὶ ἦατο λαῶν
τεύχεσι λαμπόμενοι· δίχα δὲ σφισιν ἦνδανε βουλή,
 ἥδ' διαπραθέειν ἢ ἀνδιχα πάντα δάσασθαι
 κτῆσιν ὅσῃν πτολίεθρον ἐπήρατον ἐντὸς ἔργεν·
 οἱ δ' οὐ πω πείθοντο, λόχῳ δ' ὑπεθωρήσσοντο.
 (...).

L'allegoresi prende inoltre in considerazione i cinque strati che compongono lo scudo del Pelide descritti a *Il.* 20, 267-272:

οὐδὲ τότε Αἰνεΐαιο δαΐφρονος ὄβριμον ἔγχος
 ῥῆξε σάκος· χρυσὸς γὰρ ἐρύκακε, δῶρα θεοῖο·
ἀλλὰ δύο μὲν ἔλασσε διὰ πτύχας, αἱ δ' ἄρ' ἔτι τρεῖς
ἦσαν, ἐπεὶ πέντε πτύχας ἦλασε κυλλοποδίων,
τὰς δύο χαλκείας, δύο δ' ἐνδοθι κασσιτέροιο,
τὴν δὲ μίαν χρυσῆν, τῇ ῥ' ἔσχετο μεῖλινον ἔγχος.

1.1 Il processo di “generazione” e la fisica dei “materiali”

Secondo quanto riferito da Eustazio Demò avrebbe considerato Teti rappresentazione allegorica della θέσις, ossia “predisposizione”² dei processi di κοσμογένεια (vd. *infra*), in

² Della diffusione della corrispondenza paretimologica fra Teti (Θέτις) e θέσις si è già detto in più occasioni (vd. introd. § 5.2 e comm. F 5).

quanto sul piano della narrazione poetica essa si fa *mediatrice* presso Efesto, affinché egli risolva l'impedimento comportato al figlio dalla mancanza delle armi, ormai in possesso di Ettore. La figura di Teti è cioè presentata sul piano allegorico sostanzialmente come l'assetto all'interno del quale si verifica il processo di generazione.

In primis è necessario capire a quale concetto presente nella fonte Eustazio intenda riferirsi con il termine κοσμογένεια. Nell'interpretazione registrata da Eraclito (Heracl. *Quaest. Hom.* 43-51, vd. *infra*), nella quale molto probabilmente sono confluite, seppur rielaborate in chiave stoica, porzioni dell'esegesi che Eustazio attribuisce a Demò (vd. *infra*), è utilizzata l'espressione ἡ κοσμικὴ γένεσις. Del termine ἡ κοσμογένεια, impiegato nel nostro frammento, si trovano le prime occorrenze, fra III e IV sec. d.C., negli scritti dei Padri della Chiesa³. Il sostantivo composto κοσμογένεια sembrerebbe essere stato coniato come "sostituto cristiano" (o almeno suo concorrente privilegiato) per il pagano κοσμογονία⁴. Non stupisce che Eustazio ricorra al termine κοσμογένεια, altamente connotato in senso cristiano e biunivocamente legato alla creazione biblica: è evidente che per l'arcivescovo di Tessalonica la "generazione" che caratterizza il cosmo o che avviene nel cosmo, cui molto probabilmente si riferiva Demò, non può che essere l'unica "vera" creazione, quella del racconto biblico, e proprio in quest'ottica l'allegoresi si rivela congeniale all'esegeta cristiano. Inoltre l'utilizzo del termine composto κοσμογένεια, a fronte dell'espressione ἡ κοσμικὴ γένεσις impiegata da Eraclito, e della forma usata da Demò per indicare il processo di γένεσις (vd. *infra*) cui l'erudita riferiva la propria argomentazione, potrebbe altresì essere stato favorito da un particolare gusto, di Eustazio e dei suoi contemporanei, per la creazione di neologismi tramite composizione, alla maniera aristofanea⁵, o per l'uso di composti rari e letterariamente preziosi come ἀσπίδοποιός e ἡφαιστότευκτος, impiegati da Eustazio nel nostro frammento per qualificare rispettivamente Demò (vd. *infra*), quasi come una "ricostruttrice" dello scudo, in quanto interprete del suo significato allegorico⁶, e lo scudo "forgiato da Efesto".

Considerati il gusto linguistico-letterario di Eustazio e la sua abitudine ad effettuare interventi di questo tipo sul testo delle fonti impiegate nella composizione dei *Commentari*⁷, non si può affatto escludere che τὰ ἐν τῇ κοσμογενείᾳ πράγματα sia una parafrasi eustaziana per un'espressione più simile a quella che si legge nell'opera di Eraclito. Tale scenario si rivela poi altamente probabile, se non necessario, alla luce dell'analisi del contenuto di questa

³ Clem. Al. *Strom.* VI 16, 138 (M. 9, 364C. κοσμογένεια L [Laurentianus V 3], Migne : κοσμογονία Dindorf, Stählin); Orig. *C. Cels.* 6, 29; 6, 49; Greg. Nyss. *Eun.* II 1, 213; 228; 255; 264; 292; 443; III 7, 34.

⁴ La prima occorrenza di κοσμογονία si trova in Plutarco (*Amat.* 756e-f), il quale usa il termine per riferirsi al titolo o all'argomento principale di un'opera di Parmenide in cui Plutarco sostiene venissero presentate le genealogie degli dei.

⁵ Vd. a puro titolo di esempio Eustath. *Exegesis in Can. Iamb. Pentec.* 206; Tzetz. *Alleg. Od. Prooem.* 32; 50. Cfr. anche quanto osservato a questo proposito in comm. T 2 e in appendice, § 3.

⁶ Per l'impiego del termine κοσμογένεια in un contesto molto simile a quello eustaziano vd. Tzetz. *Alleg. Il.* XV 75.

⁷ Per le modalità d'impiego, in termini di fedeltà e rielaborazione, delle fonti da parte di Eustazio vd. *infra*.

porzione dell'esegesi di Demò e del sistema scientifico-filosofico che ad essa sembrerebbe sotteso. Tutto infatti porta ad escludere che il processo descritto da Demò sia qualcosa di assimilabile ad una creazione *ex nihilo* ad opera di un'entità divina cui corrisponde normalmente il termine κοσμογένεια. Quest'ultimo doveva inoltre risultare ad Eustazio la forma più sintetica e, al contempo, retoricamente preziosa, nonché "naturale", per riferirsi non solo alla complessa esegesi di Demò ma anche a quella di Eraclito⁸, come l'allegoresi che legge nell'episodio della forgia dello scudo di Achille "fatti relativi alla generazione nel/del cosmo". Non si può inoltre escludere che sulla percezione eustaziana dell'allegoresi di Demò (e di Eraclito) abbia influito anche la sua riproposizione in chiave, almeno parzialmente, giudaico-cristiana realizzata da Tzetze in *Allegoriae Iliadis* (vd. *infra*), opera che Eustazio mostra di conoscere ed impiegare in più occasioni⁹.

Quello che sembrerebbe soggiacere all'esegesi di Demò è piuttosto il processo dell'ἡ ἀπλῇ ο φυσικῇ γένεσις ossia della generazione "assoluta" o κατὰ φύσιν "secondo natura", cui è dedicata la prima porzione del IV libro della *Meteorologia* aristotelica¹⁰, al quale sembrano

⁸ Il termine è nuovamente impiegato da Eustazio di seguito alla chiusa del nostro frammento: vd. Eustath. *ad Il.* 1155, 4-6: ὅτι τὰ ἐν τῇ ἀσπίδι δαιδάλματα τοῦ Ἡφαίστου ἐπιβαλὼν ἐκφράζειν φησὶν «ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξεν, ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν», καλλωπίσας τε τὸ τῆς φράσεως πρόσωπον καὶ ἀρξάμενος ὅθεν ἔχρην, διὰ τὸ αἰνίγμα κοσμογενείας εἶναι ταῦτα κατὰ τοὺς παλαιούς. Qui Eustazio riconduce sinteticamente l'allegoresi dello scudo come rappresentazione della κοσμογένεια αἱ παλαιοί. Se fra questi si deve certamente annoverare Demò, esplicitamente nominata come autrice della complessa allegoresi appena citata, sarà altresì altamente probabile che con l'espressione παλαιοί Eustazio si riferisca ad almeno un altro autore, nell'opera del quale è presentata una lunga e complessa esegesi dell'ἀσπιδοποιΐα come rappresentazione di eventi relativi alla generazione nel/del cosmo, ossia Eraclito (vd. *infra*). L'opera di quest'ultimo infatti rientra senza dubbio fra le fonti impiegate da Eustazio nei *Commentari* (vd. van der Valk 1971, CXI; CXI n. 4), sebbene egli possa talvolta (come in questo caso, ma vd. anche F 1) preferirgli le interpretazioni di Demò (vd. van der Valk 1971, CXI). Altro indizio del fatto che Eustazio, pur riportando l'esegesi di Demò, abbia presente e faccia cursorio riferimento anche a quella di Eraclito (van der Valk [1987, 221 ap. *ad loc.*] segnala esclusivamente il più evidente riferimento a Demò) si può cogliere nella forma in cui l'autore dei *Commentari* introduce l'allegoresi di Demò: essa è infatti "solo" *un esempio* (αὐτίκα) di come gli antichi hanno riconosciuto, attraverso un'esautiva trattazione (δηλοῦσιν εἰς πλάτος), molti contenuti scientifico-filosofici nascosti nell'episodio omerico in questione (φιλόσοφα πολλά, vd. Eustath. *ad Il.* 1154, 40). Sulla ricorrente associazione semantica, quasi sinonimica, fra φιλοσοφία (e derivati) e ἀλληγορία (e derivati) nell'opera di Eustazio vd. van der Valk 1976, LXXIV-LXXVII. Sull'impossibilità di cogliere alcuna corrispondenza biunivoca fra i παλαιοί e il nome di Demò nell'opera eustaziana vd. van der Valk 1971, LXII n. 8; Pagani 2017. Vd. comm. T 2 per la circolazione dell'opera di Demò ed Eraclito nella Bisanzio del XII sec. nonché per l'impiego della stessa da parte del contemporaneo Tzetze nelle *Allegoriae*, anche queste possibile fonte di Eustazio (vd. van der Valk 1971, CXI).

⁹ Vd. van der Valk 1971, CXI; CXXXVII.

¹⁰ vd. Arist. *Meteor.* 378b 10-26: ἐπεὶ δὲ τέτταρα αἷτια διώρισται τῶν στοιχείων, τούτων δὲ κατὰ συζυγίας καὶ τὰ στοιχεῖα τέτταρα συμβέβηκεν εἶναι, ὧν τὰ μὲν δύο ποιητικά, τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, τὰ δὲ δύο παθητικά, τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν· ἡ δὲ πίστις τούτων ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς· φαίνεται γὰρ ἐν πᾶσιν ἢ μὲν θερμότης καὶ ψυχρότης ὀρίζουσai καὶ συμφόρουνσαι καὶ μεταβάλλουσai τὰ θ' ὁμογενῆ καὶ τὰ μὴ ὁμογενῆ, καὶ ὑγραίνουσai καὶ ξηραίνουσai καὶ σκληρύνουσai καὶ μαλάττουσαι, τὰ δὲ ξηρὰ καὶ ὑγρὰ ὀριζόμενα καὶ τᾶλλα τὰ εἰρημένα πάθη πάσχοντα αὐτὰ τε καθ' αὐτὰ καὶ ὅσα κοινὰ ἐξ ἀμφοῖν σώματα συνέστηκεν· ἐτι δ' ἐκ τῶν λόγων δῆλον, οἷς ὀριζόμεθα τὰς φύσεις αὐτῶν· τὸ μὲν γὰρ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ὡς ποιητικὰ λέγομεν (τὸ γὰρ συγκριτικὸν ὥσπερ ποιητικὸν τί ἐστι), τὸ δὲ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν παθητικόν (τὸ γὰρ εὐόριστον καὶ δυσόριστον τῷ πάσχειν τι λέγεται τὴν φύσιν αὐτῶν)· ὅτι μὲν οὖν τὰ μὲν ποιητικὰ τὰ δὲ παθητικά, φανερόν· διωρισμένων δὲ τούτων ληπτέον ἂν εἶη τὰς ἐργασίας

rimandare numerosi altri elementi dell'esegesi di Demò (vd. *infra*). Il fuoco e il soffio dei mantici (φῦσαι, vd. *Il.* 18, 468-470), alludono in forma allegorica alle proprietà attive ed agenti insite negli elementi (τὰ ποιητικά καὶ δραστήρια τῶν στοιχείων), cioè nell'aria e nel fuoco (ἀέρ καὶ πῦρ), alle cui fiamme il poeta allude nascostamente con l'espressione ἀμφίπολοι χρύσειαι, "ancelle d'oro", di Efesto (vd. *Il.* 18, 417-418), parafrasata nel nostro frammento nella forma χρυσαὶ νεάνιδες ὑπουργοὶ Ἡφαίστου. I quattro elementi protagonisti del processo di "generazione", fuoco, aria, acqua e terra, sarebbero a loro volta corrispettivo allegorico dei metalli fusi (τὰ τηκόμενα, vd. *infra*): rispettivamente dell'oro, dell'argento, dello stagno e del rame¹¹. Agli stessi quattro elementi il poeta avrebbe inteso alludere sul piano allegorico anche in forma più immediata, quasi nominandoli esplicitamente laddove si dice che sullo scudo furono scolpiti la terra, il cielo ~ aria e il mare ~ acqua (*Il.* 18, 483: ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν) mentre al quarto elemento, il fuoco, Omero avrebbe alluso, oltre che con l'oro, nella figura del fabbricatore dello scudo, Efesto¹², il quale viene posto, aspetto di cui si mostrerà la rilevanza, sullo *stesso piano* degli altri tre elementi, così come essi sono posti sul medesimo piano quando se ne identifica il corrispettivo nei metalli (ὅτι καὶ τοῖς κυρίοις¹³ τῶν στοιχείων ὀνόμασι χρῆται ὁ ποιητής «ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξε» λέγων, «ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν», τὸ δὲ τέταρτον στοιχεῖον αὐτός ἐστιν ὁ τὸ σάκος τεύχων Ἡφαιστος).

αὐτῶν, αἷς ἐργάζονται τὰ ποιητικά, καὶ τῶν παθητικῶν τὰ εἶδη. πρῶτον μὲν οὖν καθόλου ἡ ἀπλὴ γένεσις καὶ ἡ φυσικὴ μεταβολὴ τούτων τῶν δυνάμεων ἐστὶν ἔργον, καὶ ἡ ἀντικειμένη φθορὰ κατὰ φύσιν. αὗται μὲν οὖν τοῖς τε φυτοῖς ὑπάρχουσι καὶ ζώοις καὶ τοῖς μέρεσιν αὐτῶν. ἔστι δ' ἡ ἀπλὴ καὶ ἡ φυσικὴ γένεσις μεταβολὴ ὑπὸ τούτων τῶν δυνάμεων, ὅταν ἔχωσι λόγον, ἐκ τῆς ὑποκειμένης ὕλης ἐκάστη φύσει.

¹¹ L'associazione allegorica fra personaggi o elementi del mito e/o della narrazione epica ed elementi costitutivi della realtà fisica è molto frequente e non connota di per sé l'appartenenza ad una determinata scuola di pensiero o un particolare intento dell'esegesi. Vd. e.g. la vera e propria allegoria di Empedocle (vd. in comm. F 5 fr. 31 B 6 D.-K., dove Zeus rappresenta il fuoco, Era è l'aria, Ade la terra e Nestide l'acqua); l'esegesi attribuita da Eustazio agli Stoici (vd. Eustath. *ad Il.* 695), in cui la sfida posta da Zeus agli altri dei a trascinarlo giù dal cielo, legandolo con una fune d'oro (*Il.* 8, 18-22), rappresenta l'ἐκπύρωσις operata dal fuoco/*logos* divino di cui è costituito l'etere, rappresentato allegoricamente da Zeus, mentre la corda d'oro è il Sole, composto della medesima sostanza, la cui azione parteciperà alla conflagrazione finale; vd. inoltre l'allegoresi certamente prodotta in ambito peripatetico (vd. introd. § 4, n. 109) della spartizione dell'universo fra Zeus, Posidone e Ade (*Il.* 15, 189-193), riportata nel *De Homero* dello Ps.-Plutarco (Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97-99). Ciò che piuttosto si rivela significativo e potenzialmente connotante l'esegesi è il modo specifico in cui avviene l'abbinamento allegorico e la concezione della natura e degli elementi che la compongono, nonché delle sue cause e principi, che è possibile rintracciare di volta in volta nella singola allegoresi (vd. introd. §§ 1.3, 4 e comm. F 1; F 3; F 5; F 7; F 1*; F 2*; F 3*).

¹² La corrispondenza allegorica fra Efesto ed il fuoco possiede, come è già stato osservato, un'ampia e consolidata tradizione, ma, anche facendo specifico riferimento al materiale probabilmente ascrivibile a Demò, si può ricordare come essa sia alla base dell'interpretazione della caduta di Efesto dall'Olimpo come rappresentazione del lampo e del fulmine (vd. comm. F 1).

¹³ L'aggettivo κύριος nell'accezione retorico-grammaticale, probabilmente inaugurata da Aristotele (vd. *Poet.* 1457b, 3; etc.), di "proprio/usuale" riferito a ὄνομα in opposizione a "metaforico", è qui impiegato per distinguere questa seconda modalità di riferimento/allusione agli elementi costitutivi della materia che si rintraccia nel testo omerico: se la prima è propriamente allegorica (metalli ~ elementi), la seconda è presentata quasi come una menzione esplicita degli elementi da parte del poeta o meglio dei nomi che ad essi possono essere più intuitivamente associati, quasi come sinonimi.

L'idea di un'interazione fra componente "agente" e componente "paziente" come causa dei processi di generazione e/o trasformazione che caratterizzano o da cui dipende il cosmo o una parte di esso, risulta diffusa e ricorrente nello sviluppo del pensiero fisico-scientifico e fisico-filosofico in diversi contesti, ma declinata in forme diverse e fra loro inconciliabili nella sostanza, di volta in volta sulla base di visioni scientifico-cosmologiche, e naturalmente teologiche, differenti.

La prima sistematica elaborazione di tale impianto teorico si rintraccia nella speculazione scientifica aristotelica¹⁴. Nella visione aristotelica gli elementi non sono generati da una causa ad essi esterna, ma preesistono al processo di generazione e corruzione, di cui essi sono sia causa sia risultato. Gli elementi si generano fra loro per le proprietà opposte che sono insite in ciascuno senza l'intervento di una causa ulteriore, come emerge da numerosi passi aristotelici: vd., oltre agli altri passi citati *infra*, *Meteor.* 339a 36-339b 1: φαμέν δὴ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν γίνεσθαι ἐξ ἀλλήλων, καὶ ἕκαστον ἐν ἐκάστῳ ὑπάρχειν τούτων δυνάμει; Arist. *Gen. corr.* 330b 1-7: καὶ ἡκολούθηκε κατὰ λόγον τοῖς ἀπλοῖς φαινόμενοις σώμασι, πυρὶ καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι καὶ γῇ· τὸ μὲν γὰρ πῦρ θερμὸν καὶ ξηρόν, ὁ δ' ἀήρ θερμὸν καὶ ὑγρόν (οἷον ἀτμὶς γὰρ ὁ ἀήρ), τὸ δ' ὕδωρ ψυχρόν καὶ ὑγρόν, ἡ δὲ γῆ ψυχρόν καὶ ξηρόν, ὥστ' εὐλόγως διανέμεσθαι τὰς διαφορὰς τοῖς πρώτοις σώμασι, καὶ τὸ πλῆθος αὐτῶν εἶναι κατὰ λόγον. Allo stesso modo nel processo cui sembrerebbe riferirsi l'esegesi di Demò gli unici ed esclusivi protagonisti della generazione/trasformazione risultano essere i quattro elementi, e tale processo appare innescato esclusivamente dalle proprietà "attive" insite, come nella visione aristotelica, in due di essi, il fuoco e l'aria (vd. *infra*), e risulta altresì coinvolgere come pazienti (παθητικά) gli altri due, acqua e terra, nel momento della loro interazione, rappresentato allegoricamente dalla fusione (altro aspetto che sembra rievocare puntualmente le riflessioni espresse nel IV libro della *Meteorologia*, vd. *infra*).

Le proprietà agenti (ποιητικά) sono τὸ θερμόν e τὸ ψυχρόν, "il caldo" e "il freddo", presenti in atto, e dunque connotanti tali elementi, rispettivamente nel fuoco e nell'aria (vd. *supra*), mentre quelle pazienti (παθητικά), sono τὸ ξηρόν e τὸ ὑγρόν, "il secco" e "l'umido", presenti in atto, dunque allo stesso modo connotanti il comportamento degli altri due elementi, nella terra e nell'acqua. L'interazione fra queste proprietà è causa esclusiva dell'ἡ ἀπλὴ ο φυσικὴ γένεσις ossia della generazione "assoluta/primaria" o κατὰ φύσιν "secondo natura". Da tale processo dipende l'organizzazione della materia nella sua forma fenomenica ed esso

¹⁴ Per un'esposizione della teoria aristotelica (anche in relazione alla riflessione sulle peculiarità e il comportamento fisici dei materiali omeomeri [vd. *infra*] e alle sue riproposizioni negli scritti di membri del Peripato) vd. Gilbert 1907, 184-191; 194-204; 372-377; 388-389; *passim*; Pepe 2003, XIX-XXVI. Per una dettagliata panoramica sull'evoluzione di tale teoria, a partire dalla speculazione aristotelica e nella sue successive declinazioni, in particolare in ambito stoico vd. Gilbert 1907, 225-252; 269-270; *passim*.

costituisce poi la base per ogni mutamento di questa materia, ossia di quella soggetta a generazione e corruzione¹⁵ (vd. *infra*).

La rielaborazione della teoria aristotelica in ambito stoico risente *in primis* dell'adattamento ad una visione "creazionistica" dell'universo di un processo che lo Stagirita e i suoi allievi concepivano come causa delle trasformazioni di una materia considerata, nel suo complesso, *eterna* come il cosmo che costituisce (vd. *infra*). La riproposizione di termini e concetti chiaramente mutuati dalla speculazione peripatetica, come riconosciuto già dagli interpreti antichi¹⁶, si inserisce in una visione cosmologica totalmente differente, fortemente connotata non più in senso fisico-tecnico bensì cosmologico-teologico¹⁷, di cui non sembra possibile rintracciare alcun indizio nell'esegesi di Demò. Così, pur con differenti sfumature, l'opposizione fra componente agente e paziente, che nella visione peripatetica era proprietà degli elementi ed innescava le trasformazioni di una materia di per sé ingenerata, nella concezione stoica si trasforma nella distinzione fra ciò che crea (e infine distrugge) ogni cosa (δημιουργεῖ ἕκαστα), τὸ ποιοῦν, ossia il *logos* divino (τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον – τὸν

¹⁵ Lo stesso processo è in più occasioni trattato da Aristotele. Oltre al passo della *Meteorologia* sopra citato (*Meteor.* 378b 10-26) vd. Arist. *Gen. corr.* 324a 5-b 14: ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ πάσχον καὶ τὸ ποιοῦν τῷ μὲν γένει ταῦτα καὶ ὁμοία τῷ δ' εἶδει ἀνόμοια, τοιαῦτα δὲ τάναντία, φανερόν ὅτι παθητικὰ καὶ ποιητικὰ ἀλλήλων ἐστὶ τὰ τ' ἐναντία καὶ τὰ μεταξύ: καὶ γὰρ ὅλως φθορὰ καὶ γένεσις ἐν τοῦτοις. διὸ καὶ εὐλογον ἦδη τὸ τε πῦρ θερμαίνειν καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχειν, καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον· τὸ τε γὰρ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον ἐναντία ἐστὶ, καὶ ἡ γένεσις εἰς τοῦναντίον. ὥστ' ἀνάγκη τὸ πάσχον εἰς τὸ ποιοῦν μεταβάλλειν: οὕτω γὰρ ἔσται εἰς τοῦναντίον ἡ γένεσις. (...) ὅσα μὲν οὖν μὴ ἐν ὕλῃ ἔχει τὴν μορφήν, ταῦτα μὲν ἀπαθῇ τῶν ποιητικῶν, ὅσα δ' ἐν ὕλῃ, παθητικά. (...) καὶ ἐπὶ τῶν ποιητικῶν τὸ πρῶτον ποιοῦν ἀπαθές. ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἷτιον ὡς ὁθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως; *Gen. corr.* 328a 6-330b 13: (...) ἔστι δὲ, ὡς ἔφαμεν, τῶν ὄντων τὰ μὲν ποιητικὰ τὰ δ' ὑπὸ τούτων παθητικά. τὰ μὲν οὖν ἀντιστρέφει, ὅσων ἡ αὐτὴ ὕλη ἐστὶ, καὶ ποιητικὰ ἀλλήλων καὶ παθητικὰ ὑπ' ἀλλήλων· τὰ δὲ ποιεῖ ἀπαθῆ ὄντα, ὅσων μὴ ἡ αὐτὴ ὕλη; *Gen. corr.* 329b 21-28: δεῖ δὲ ποιητικὰ καὶ παθητικὰ εἶναι ἀλλήλων τὰ στοιχεῖα· μίγνυται γὰρ καὶ μεταβάλλει εἰς ἄλληλα. θερμὸν δὲ καὶ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν τὰ μὲν τῷ ποιητικῷ εἶναι τὰ δὲ τῷ παθητικῷ λέγεται· θερμὸν γὰρ ἐστὶ τὸ συγκρίνον τὰ ὁμογενῆ (τὸ γὰρ διακρίνειν, ὅπερ φασι ποιεῖν τὸ πῦρ, συγκρίνειν ἐστὶ τὰ ὁμόφυλα· συμβαίνει γὰρ ἐξαιρεῖν τὰ ἀλλότρια) (...); *Phys.* 202a 22-202b 29: ἀναγκαῖον γὰρ ἴσως εἶναι τινα ἐνέργειαν τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ παθητικοῦ: τὸ μὲν δὴ ποίησις, τὸ δὲ πάθησις, ἔργον δὲ καὶ τέλος τοῦ μὲν ποίημα, τοῦ δὲ πάθος. ἐπεὶ οὖν ἅμφω κινήσεις, εἰ μὲν ἕτεραι, ἐν τίνι; ἢ γὰρ ἅμφω ἐν τῷ πάσχοντι καὶ κινουμένῳ, ἢ ἡ μὲν ποίησις ἐν τῷ ποιοῦντι, ἢ δὲ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι. (...). Per la riflessione su ποιητικά e παθητικά come cause del mutamento in corpi più complessi, in particolare negli esseri animati (afferenti al mondo vegetale e animale) vd. Arist. *Part. an.* 650b 35-651a 12; *Gen. an.* 742a 29-31; *De motu an.* 702a 10-15; *De anim.* 416b 9-16; 417a 17-19; 426a 4-6.

¹⁶ Il processo di generazione e corruzione prodotto dall'interazione fra gli elementi, ossia fra le proprietà ad essi intrinseche, doveva costituire il principale argomento del *Περὶ τῆς τῶν στοιχείων γενέσεως* di Teofrasto, dal quale, unitamente alle opere aristoteliche, secondo Simplicio, Posidonio avrebbe ripetutamente preso spunto: vd. *Simpl. in Arist. Cael.* 309a-b, p. 700, 2-8 Heiberg: τὸ μὲν γὰρ πῦρ τῷ ἀέρι κορυφότητα ἐνδίδωσιν, ἢ δὲ γῆ τῷ ὕδατι βαρύτητα. ἄλλος δὲ οὗτος ὁ τρόπος ἐστὶ τῆς τὰ εἰδικὰ καὶ ὑλικά τῶν τεσσάρων στοιχείων διαιρέσεως καὶ ἄλλος ἐκεῖνος, καθ' ὃν τὰ μὲν βαρέα καὶ ψυχρὰ ὕλης λόγον ἔχουσιν, τὰ δὲ κοῦφα καὶ θερμὰ εἶδους, αὐτὸς τε Ἀριστοτέλης ἐν ἄλλοις λέγει καὶ Θεόφραστος ἐν τῷ Περὶ τῆς τῶν στοιχείων γενέσεως, καὶ Ποσειδώνιος ὁ Στωικὸς παρὰ τούτων λαβὼν πανταχοῦ γρηῃται.

¹⁷ Sulla concezione della fisica (e della speculazione scientifica) stoica come strumentale alla riflessione etico-teologica vd. e.g. Reale 1996, 350-354.

θεόν —), e ciò che da questo è creato, τὸ πάσχον, cioè la materia (ὕλη)¹⁸. Nell'elaborazione di Posidonio, che forse s'ispira alla teoria aristotelica anche più dei vetero-stoici¹⁹, si riscontra inoltre un dualismo del tutto estraneo alla visione aristotelica. Gli αἴτια τῶν στοιχείων aristotelici (vd. *supra*), ossia τὸ θερμόν, τὸ ψυχρόν, τὸ ξηρόν e τὸ ὑγρόν, infatti sono proprietà insite nei quattro elementi costitutivi della materia sub-lunare soggetta a generazione e corruzione, che *non esistono* in forma autonoma, ossia indipendentemente da essi, mentre nella versione attribuita a Posidonio le ἀρχαί, in quanto emanazione diretta del *logos* divino, preesistono agli elementi, generati come tutto il cosmo, e ad essi sopravvivono al momento della conflagrazione finale (ἐκπύρωσις).

La declinazione stoica della teoria, ormai connessa alla generazione del cosmo, e non più ai meccanismi che regolano i mutamenti all'interno di un cosmo ingenerato, si è evidentemente rivelata compatibile con altre concezioni creazionistiche del cosmo. Filone di Alessandria²⁰ la adatta assai facilmente al creazionismo giudaico, sovrapponendo agli aspetti fisico-meccanici, gli unici considerati in ambito peripatetico²¹, elementi prettamente teologici, che si potrebbero descrivere come prodotto di una psicologizzazione della natura, già avvenuta in ambito stoico (vd. *infra*), per cui la componente “agente” (τὸ δραστήριον) diviene la mente che governa ogni cosa (ὁ τῶν ὅλων νοῦς), l'agente della provvidenza divina (πρόνοια), cioè il dio che genera il cosmo e che inspira vita, ψυχή, in ciò che è ἄψυχος, ossia τὸ παθητόν²².

Un'ulteriore rielaborazione in senso “teologico-metafisico” della riflessione relativa al processo di generazione che coinvolge l'esistente, sicuramente influenzata dalla visione stoica, in cui si rintracciano spunti comuni alla teoria aristotelica ma con connotazioni assenti sia nel sistema aristotelico sia nell'esegesi di Demò, si ha in ambito neoplatonico. In tale contesto i quattro elementi costitutivi della materia, a differenza di quanto sostenuto in ambito

¹⁸ Vd. D.L. 7, 134 = *SVF* II fr. 300 = Posid. fr. 257 Theiler: δοκεῖ δ' αὐτοῖς (sc. τοῖς Στωϊκοῖς) ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν – τὴν ὕλην –, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον – τὸν θεόν – τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δὲ ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀτόμων, Χρύσιππος δ' ἐν τῇ α τῶν Φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει, Ἀρχέδημος δ' ἐν τῷ Περὶ στοιχείων καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ β τοῦ Φυσικοῦ λόγου. διαφέρειν δὲ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα: τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι.

¹⁹ Vd. *supra* Simpl. in Arist. *Cael.* 309a-b, p. 700, 2-8 Heiberg.

²⁰ Sull'allegoresi biblica di Filone vd. introd. § 1.3; Pépin 1957; Droge 1989; Dawson 1992; Borgen 1997; Runia (et. al.) 2000-2006; Boyarin 2010.

²¹ Con l'aggettivo “meccanico” intendo riferirmi a processi interamente riconducibili a meccanismi automatici innescati dalle proprietà intrinseche alla materia, fra i quali nella concezione peripatetica è considerata anche la causa finale.

²² Vd. Philo *De op. mund.* 8-9 = *SVF* II fr. 302: Μωυσεῖς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησιμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιότατον ἐστὶν ἐν τοῖς οὐσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν, καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστὶν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετῇ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμῃ καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν, τὸ δὲ παθητόν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον· ὃν οἱ φάσκοντες ὡς ἔστιν ἀγέννητος (come i peripatetici) λελήθασιν τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ὑποτεμνόμενοι τὴν πρόνοιαν.

peripatetico e nell'allegoresi attribuita a Demò, non sono di per sé dotati di forza generatrice/vivificatrice: la materia è inerte, può solo subire il mutamento. La δραστήριος φύσις è propria solo della ψυχή che trascende la materia, laddove nella concezione aristotelica e, quasi certamente, di Demò, il ποιητικόν/δραστήριον costituisce qualità intrinseca alla materia stessa. Così l'entità ignea (πῦρ νοερόν) e quella gassosa (ἐννοῦν τὸ πνεῦμα) sono connotati in forma ancor più psicologico-teologica di quanto non avvenga nel sistema stoico (vd. *infra*), come entità dotate d'intelligenza e di forza creatrice, ma solo nella misura in cui essa è comunicata loro dalla ψυχή divina, poiché esclusivamente la ψυχή, divina e trascendente, è causa della materia e di tutte le sue proprietà²³.

Nell'allegoresi di Demò, non solo le proprietà degli elementi sono l'unica causa indicata alla base del processo di generazione, ma sono anche del tutto assenti i riferimenti ai tratti divini e "psicologici" di tali proprietà che, come si è osservato, connotano (vd. *supra* e *infra*) le riproposizioni teologico-creazionistiche della teoria aristotelica, soprattutto in ambito stoico e neoplatonico; tutto si risolve sul piano prettamente fisico-meccanico, il processo si realizza perché innescato da quelle che sono le proprietà intrinseche degli elementi, per il principio di causa-effetto, non per intervento di una entità divina, come quella del *logos* stoico, che, per quanto immanente e ilozoista, è comunque concepita come sostanza e causa intelligente dell'universo²⁴.

A spiegare la *totale* assenza di questi connotati nel nostro frammento non potrà certo bastare l'ipotesi di una sistematica omissione di essi da parte di una fonte come Eustazio. Davvero poco probabile sarebbe infatti una volontaria e sistematica censura di tali componenti divino-psicologiche connesse ad una visione creazionistica dell'universo, per molti aspetti affine alla visione cristiana, come si osserva nella rielaborazione tzetiziana di elementi mutuati con ogni

²³ Vd. Plot. *Enn.* IV 7, 2-4: πῦρ γὰρ καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ ἄψυχα παρ' αὐτῶν· καὶ ὅτῳ πάρεστι τούτων ψυχή, τοῦτο ἐπακτῶ κέχρηται τῇ ζωῇ, ἄλλα δὲ παρὰ ταῦτα σώματα οὐκ ἔστι. (...) καὶ μὴν εἰ ἀπλοῦ ὄντος τοῦ σώματος τὸ μὲν ὅσον ὑλικὸν παρ' αὐτοῦ ζῶην ἔχειν οὐ φήσουσιν – ὕλη γὰρ ἄποιον – τὸ δὲ κατὰ τὸ εἶδος τεταγμένον ἐπιφέρειν τὴν ζῶην, εἰ μὲν οὐσίαν φήσουσι τὸ εἶδος τοῦτο εἶναι, οὐ τὸ συναμφοτέρον, θάτερον δὲ τούτων ἔσται ἡ ψυχή· ὃ οὐκέτ' ἂν σώμα· οὐ γὰρ ἐξ ὕλης καὶ τοῦτο, ἢ πάλιν τὸν αὐτὸν τρόπον ἀναλύσομεν. Εἰ δὲ πάθημα τῆς ὕλης, ἀλλ' οὐκ οὐσίαν φήσουσιν εἶναι, ἀφ' οὗ τὸ πάθημα καὶ ἡ ζῶη εἰς τὴν ὕλην ἐλήλυθε, λεκτέον αὐτοῖς. οὐ γὰρ δὴ ἡ ὕλη αὐτὴν μορφοῖ οὐδὲ αὐτὴ ψυχὴν ἐντίθησι. (...) ἀλλὰ ψυχῆς μὲν οὐσης ὑπουργὰ ταῦτα πάντα αὐτῇ εἰς σύστασιν κόσμου καὶ ζῶου ἐκάστου, ἄλλης παρ' ἄλλου δυνάμεως εἰς τὸ ὅλον συντελούσης· (...) δεῖ τι πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι κρείττον αὐτῶν ψυχῆς εἶδος, ἐννοῦν τὸ πνεῦμα καὶ πῦρ νοερόν τιθέμενοι, (...) ἀλλ' ἢ γε ψυχή καὶ ἐν ἄλλοις μὲν ζώοις ἄλλα, τὰ δ' ἄλλα ποιεῖ, καὶ ἐν τῷ δὲ αὐτῷ τὰ ἐναντία, τὰ μὲν πηγνύσα, τὰ δὲ χέουσα, καὶ τὰ μὲν πυκνά, τὰ δὲ ἀραιά, μέλανα λευκά, κοῦφα βαρέα.

²⁴ Vd. le riflessioni del *De caelo* e della *Metafisica* sulla natura in ultima istanza prettamente fisico-scientifica del τὸ θεῖον aristotelico, concepito come sostanza (τὸ θεῖον σώμα) non soggetta a trasformazioni e caratterizzata dal più "perfetto" dei moti (in quanto porta alla perenne riproposizione dello stesso assetto), quello circolare uniforme. Lo θεῖον σώμα è il quinto elemento, l'etere, di cui sono fatti il cielo e gli astri, oppure la causa prima (ossia incausata) meccanico-finalistica, sempre però concepita in senso "fisico", del moto dell'universo, ossia il "motore primo immobile", la cui esistenza è postulata logicamente, esclusivamente per risolvere un problema fisico-meccanico; vd. inoltre Longo 1961, XI-XXIX con bibliografia. Sulla natura della "filosofia prima" aristotelica, concepita dallo Stagiritico come scienza che si pone lo scopo ultimo dell'individuazione delle cause prime dell'essere/natura, piuttosto che come riflessione teologica vd. Donini 1995; Donini 2002.

probabilità dalla versione eraclitea dell'esegesi (vd. *infra*). Tanto più che tale censura avrebbe dovuto essere davvero frutto di una specifica scelta, laddove la forma in cui Eustazio riporta l'esegesi di Demò mantiene una notevole complessità e ricchezza di altri dettagli "tecnici". Inoltre, aspetto forse di maggior momento, il fatto che alla base del processo di generazione cui si riferisce Demò vi siano esclusivamente le proprietà attive *degli* elementi comporta inevitabilmente che tali elementi, ossia la materia, preesistano al processo di cui sono causa esclusiva. Pertanto quella descritta dall'erudita dovrà essere stata la generazione "primaria", che *caratterizza il cosmo* in quanto alla base di ogni trasformazione che in esso si verifica, teorizzata da Aristotele, e non la *generazione del cosmo*, e della materia che lo costituisce, ad opera di un'entità divina dotata d'intelligenza, che preesiste alla materia nella sua forma fenomenica, come nel sistema stoico, o trascende totalmente dalla natura, come la divina ψυχή neoplatonica.

Un'ulteriore riflessione in questo senso merita il trattamento dell'elemento fuoco. Nella concezione stoica infatti il *logos* divino, creatore del "tutto", è identificato con il fuoco, ma non con il fuoco in quanto elemento semplice, componente della materia sub-lunare, bensì con una sua forma superiore, appunto dotata d'intelligenza e divinità, ossia il τὸ τεχνικὸν πῦρ. Esso, emanazione diretta del *logos*, e talvolta con esso coincidente, costituisce l'agente della πρόνοια divina, che crea l'universo, ed è la sostanza di cui sono fatti il cielo e gli astri, dotati, come la sostanza che li compone, di divina intelligenza²⁵.

In quanto Eustazio riporta sotto il nome di Demò, invece, il fuoco non è che il quarto elemento costitutivo della materia e la sua proprietà attiva, posta sul medesimo piano di quella dell'aria, interagendo con le proprietà degli altri due elementi (anch'essi posti sullo stesso piano ontologico, senza che si possa evincere alcun tipo di gerarchia) innesca il processo di generazione, di cui il medesimo fuoco è sia causa sia risultato (vd. *supra*). Al fuoco non è connesso alcuno degli epiteti associati al fuoco divino/creatore stoico (e nemmeno alla sua declinazione neoplatonica, πῦρ νοερὸν), e ciò sembra ancor più significativo in relazione all'associazione allegorica fuoco ~ Efesto. Il divino fabbro infatti è il creatore dello scudo, ed è tradizionalmente associato al fuoco: questi due elementi hanno certamente fornito l'ispirazione e la giustificazione di allegoresi dell'episodio omerico connotate in senso "creazionistico", molto probabilmente non solo in ambito stoico (vd. *infra*). In queste Efesto è identificato con il demiurgo, a sua volta coincidente, nella versione riportata da Eraclito (vd. *infra*), con il fuoco/*logos* divino stoico o con il τὸ τεχνικὸν πῦρ²⁶, che crea il cosmo e la materia che lo costituisce secondo un disegno provvidenziale.

²⁵ Vd. Stob. *Flor.* I 25, 5-26, 1 = *SVF* I fr. 120: Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον πυρὸς τεχνικοῦ. δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή· τοιούτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρον οὐσίαν. Per la differenza fra fuoco divino/creatore (τὸ τεχνικὸν πῦρ) e fuoco "terreno", ἄτεχνος, vd. anche comm. F 1.

²⁶ D.L. 7, 147: Ἡφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ.

Ancor più significativo, in quanto connotante il riferimento ad un diverso sistema di pensiero, risulterà pertanto il fatto che il fuoco con cui Demò avrebbe identificato Efesto non sia altro che il *quarto elemento*, senza distinzioni o attributi particolari, parte della materia preesistente al processo di generazione/trasformazione, che al pari degli altri elementi “agisce” e “subisce” tale processo. Ulteriore indizio di questa visione è certamente il fatto che la figura di Efesto, centrale e “primaria” nelle altre versioni, nell’esegesi di Demò sia nominata solo al termine della costruzione di corrispondenze allegoriche di questa porzione dell’allegoresi, senza che gli venga attribuita *sul piano allegorico* alcuna prerogativa particolare o intervento privilegiato nel processo descritto. Inoltre Efesto è citato non come esclusivo bensì solo come *ulteriore* simbolo dell’elemento fuoco, precedentemente identificato con l’oro, ossia con un materiale. Ciò potrebbe costituire un ulteriore indizio dell’impianto sostanzialmente materialista dell’esegesi di Demò²⁷, dal quale risultano esclusi tutti i connotati teologico-psicologici ricorrenti in analoghe riflessioni in contesti stoici e neoplatonici (vd. *supra*): il fuoco, come gli altri tre elementi partecipi del processo di generazione e corruzione, è primariamente identificato da Demò, sulla base delle proprie caratteristiche fisiche (vd. *infra*), con un *materiale* ad esso cromaticamente affine, l’oro, e solo in seconda battuta con il costruttore dello scudo.

Altro aspetto dell’esegesi riferita nel nostro frammento che potrebbe rimandare al sistema teorico-fisico peripatetico e contrapporla a quello stoico risiede nel fatto che, dagli elementi che partecipano del processo di generazione/trasformazione, è escluso l’etere. Ciò potrebbe essere particolarmente significativo per due ragioni:

- 1) perché l’etere è poi menzionato, nel corso dell’esegesi, nella descrizione delle componenti astronomiche del cosmo, laddove si dice che l’asse “parte” dall’estremità dell’etere, ossia dalla superficie della sfera celeste/cielo delle stelle fisse (εἰς τὸν ἄζωνα μεταφέρει [...], ἐξηρημένον ὥσπερ τοῦ ἀνωτάτω αἰθέρος vd. *infra*);
- 2) perché l’etere compare invece, come sostanza ignea “sovrapposta” al fuoco, fra gli elementi creati dal demiurgo/logos divino (simboleggiato da Efesto) nella versione dell’allegoresi proposta da Eraclito, sicuramente ispirata nel suo complesso da un sistema cosmologico-teologico stoico (vd. *infra*).

La natura della materia che costituisce il cielo e gli astri è infatti una delle peculiarità che in forma più evidente distinguono il sistema paripatetico da quello stoico, ed è strettamente connessa alla concezione fisico-cosmologica delle due scuole sul cosmo come eterno oppure generato e destinato alla distruzione (vd. *supra* e *infra*). Nella concezione aristotelica l’etere è il quinto elemento, diverso dagli altri quattro (terra, acqua, aria e fuoco) di cui si compone la

²⁷ Ulteriore indizio dell’impostazione materialistico-aristotelica, che risulta dall’assenza nel nostro frammento di alcun riferimento ad agenti che trascendono o preesistono alla materia, o ad alcun carattere divino e/o psicologico della natura, si potrebbe forse cogliere nella formula con cui Eustazio riassume tale esegesi come “trasformazione” dello scudo fabbricato da Efesto nella *materia* (e nelle leggi e proprietà insite in essa): ἡ σοφὴ ἀσπίδοποιὸς (...) καθ’ ὅλην ἀσπίδα μετασκευάσασα (vd. *infra*).

porzione sub-lunare del cosmo. Esso è l'elemento che occupa tutta la parte di universo che si estende al di là dell'involucro estremo dell'aria, cioè della sfera del "così detto fuoco" (vd. comm. F 5), limite della parte del cosmo in cui avvengono processi di generazione e corruzione, e fino al cielo delle stelle fisse, la sfera celeste, involucro estremo dell'universo. Questa parte del cosmo non è soggetta ad alcuna trasformazione, come dimostra il fatto che gli astri e le loro posizioni si ripropongono sempre identici da che gli "antichi" hanno effettuato le loro prime osservazioni. Ciò non può che essere fisicamente spiegato, secondo lo Stagirita, sulla base del fatto che questa porzione del cosmo è costituita interamente da un unico elemento, fatto che comporta il venir meno dell'interazione fra proprietà opposte, intrinseche agli altri quattro elementi, da cui dipende ogni processo di generazione e corruzione, ossia di trasformazione (vd. *supra*). L'unico mutamento cui è soggetto l'etere è il moto *locale*: anch'esso particolare in quanto esclusivamente circolare uniforme (il moto più costante ed "identitario" possibile). La porzione del cosmo composta di etere è anche definita da Aristotele secondo una formula che testimonia una volta di più l'approccio fortemente connotato in senso scientifico-tecnico, nella fattispecie astronomico, della speculazione aristotelica, ossia "ordine delle traslazioni superiori" (ὁ περὶ τὰς ἄνω φορὰς κόσμος, vd. *infra* Arist. *Meteor.* 339b 17-18), in riferimento al moto degli astri, o meglio delle sfere che li trascinano causandone il moto nel sistema eudossiano (vd. comm. F 4). Se la materia sub-lunare è complessivamente ingenerata ed eterna, ma costantemente partecipe, in quanto agente e paziente, di processi di trasformazione, l'etere non solo è ingenerato come il cosmo nel suo complesso, ma è anche escluso da ogni φυσικὴ μεταβολή, ossia processo di generazione e corruzione²⁸. È probabilmente aderendo a tale impianto teorico che Demò non nomina l'etere fra gli elementi protagonisti del processo di generazione/trasformazione che avviene nella porzione sub-lunare del cosmo e che è alla base di ogni fenomeno in essa osservabile.

Per gli stoici invece, non esiste un quinto elemento, e gli astri e la parte di universo in cui essi si muovono, compreso l'involucro estremo del cielo su cui si stagliano le stelle fisse, (per la quale anche gli stoici impiegano il termine αἰθήρ) sono costituiti di fuoco: si tratta di una concezione che essi derivano con ogni probabilità dagli anassagorei, con l'aggiunta del

²⁸ La questione della composizione degli astri e della sfera celeste è particolarmente rilevante: Aristotele la affronta esplicitamente in più momenti, in polemica con gli anassagorei. Lo Stagirita esclude categoricamente la possibilità che realtà delle quali non si registrano variazioni nel corso dei secoli siano composte di un elemento comune ai materiali soggetti a generazione e corruzione, in particolare al più attivo degli elementi, il fuoco. Aristotele invoca l'*auctoritas* degli antichi, testimoniata dall'etimologia del nome αἰθήρ, derivato non dalla natura ignea che altri, fra cui Anassagora, vorrebbero attribuirgli bensì dal suo moto circolare uniforme, perenne e costante, ossia dal suo "correre sempre" (ἀεὶ θεῖν, vd. Arist. *Cael.* 270b 13-31; *Cael.* 289a 8-35; Arist. *Meteor.* 339b 16-30; vd. anche la definizione dell'etere come primo, semplice, ingenerato, incorruttibile, non soggetto ad alcun mutamento [πρῶτος, ἀπλοῦς, ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ὅλως ἀμετάβλητος] in Arist. *Cael.* 288a 34-288b 2). La stessa opposizione viene ripresa quasi *verbatim* anche nel *Περὶ κόσμου* (*Mund.* 392a 5-9), questa volta forse in polemica proprio con gli stoici, se come tutto sembra suggerire la proposta di datazione dell'opera in epoca posteratostenica è corretta (vd. introd. § 5.1, n. 207).

carattere divino e intelligente che nella concezione stoica è attribuito al fuoco in quanto *logos* divino o sua più diretta emanazione, ossia il πῦρ τεχνικόν (vd. *supra*)²⁹. Come ogni altra parte del cosmo, seppur caratterizzata da uno statuto ontologico superiore, in quanto porzione della natura che partecipa maggiormente della divinità del *logos*, anche l'etere igneo è generato da quest'ultimo e sarà da esso distrutto al momento dell'ἐκπύρωσις finale (vd. *supra*)³⁰.

Chiaramente influenzata dalla concezione stoica risulta la versione dell'allegoresi proposta da Eraclito, nella quale l'oro non coincide con il fuoco, bensì con l'etere sulla base della sua natura ignea. Nell'allegoresi riportata da Eraclito inoltre l'etere igneo è *generato* dal demiurgo/*logos* divino/fuoco creatore rappresentato da Efesto, insieme agli altri tre elementi (terra, acqua, aria, vd. *infra*), a differenza del fuoco con cui l'oro è fatto coincidere allegoricamente da Demò: in quel caso esso risulta attore del processo di generazione e ad esso preesistente come gli altri elementi, mentre l'etere non compare affatto fra gli elementi partecipi di tale processo (vd. *supra*).

È poi possibile che Demò presentasse la forgia dello scudo nel suo complesso come rappresentazione dell'insieme delle leggi e dei fenomeni, perenni ed intrinseci (*interni* agli elementi) che da sempre ed in eterno garantiscono l'ordine fisico del cosmo. Il riferimento a questo tipo di "ordinamento" potrebbe aver facilitato la probabile rilettura (nella versione riportata da Eraclito) o ricezione³¹ in senso "creazionistico", ispirata o influenzata dalla concezione stoica e da quella cristiana, di questo nucleo dell'allegoresi trasmessa dal nostro frammento.

Una tale riflessione sulla δύναμις garante dell'ordine fisico del cosmo, intesa come insieme delle *leggi fisiche* che sono causa esclusiva della sua forma e del suo eterno funzionamento,

²⁹ Certamente a tale sistema cosmologico s'ispira l'identificazione di Zeus con l'αἰθήρ, di per sé diffusissima (vd. introd. § 5.2 e F 2*), inteso come δραστικὸν στοιχεῖον, evidentemente in quanto πῦρ τεχνικόν (vd. *supra*), riportata da Eustazio (Eustath. *ad Il.* 150, 42; vd. anche *ad Il.* 151, 1), in cui Reinhardt (1910, 50-51) pretende di riconoscere materiale derivato dall'opera di Demò. Egli si basa esclusivamente sull'impiego dell'aggettivo δραστικός riferito ad un elemento. Tuttavia si tratta di un concetto largamente diffuso in relazione ai processi di "generazione" naturale, in scuole e sistemi di pensiero diversi (vd. *supra*); inoltre dal nostro frammento emerge una specifica declinazione del concetto, che tutto porta a considerare incompatibile con la riformulazione stoica della teoria (chiaramente rispecchiata invece nel passo eustaziano invocato da Reinhardt), in questo caso particolare in relazione alla natura ignea dell'etere ed al suo essere o meno partecipe dei processi di generazione e corruzione. Per la genericità delle somiglianze sulle quali Reinhardt basa la propria argomentazione in merito alla natura dell'opera di Demò e al suo rapporto con i *Commentari* eustaziani vd. introd. § 5.3.2.

³⁰ Per la natura ignea attribuita agli astri nel sistema stoico vd. a puro titolo di esempio *supra* Stob. *Flor.* I 25, 5-26, 1 = *SVF* I fr. 120. Significativo è il fatto che Cornuto riporti le due etimologie citate da Aristotele e nel *Περὶ κόσμου* (vd. *supra*) ma ribaltando l'argomentazione aristotelica: preferisce cioè quella che rintraccia l'origine del nome dell'etere nella sua οὐσία πυρώδης, ossia nel suo "ardere" αἰθεσθαι, citando come secondaria quella connessa al movimento (vd. An. Corn. *Theol. Graec.* 1, 2, 11-15; vd. anche Philo *De confus. ling.* 156 = *SVF* II fr. 664). La coincidenza fra fuoco ed etere nel sistema stoico comporta anche il venir meno della sfera del "così detto fuoco" (vd. comm. F 5), ipotizzata da Aristotele come porzione dell'atmosfera dalla cui attività fisica deriva buona parte dei fenomeni meteorologici: nella concezione stoica si passa dall'aria direttamente al fuoco/etere.

³¹ Vd. *supra* per l'espressione τὰ ἐν τῇ κοσμογενεῖα πράγματα impiegata da Eustazio.

ricorre in ambito peripatetico, essendo il carattere ingenerato e perenne del cosmo uno dei punti chiave del sistema fisico aristotelico. Ricorrente è la riflessione sulla stabilità perenne del cosmo, per cui il processo di trasformazione riguarda solo le sue parti (gli elementi, ad eccezione dell'etere, vd. *supra*), mentre esso nel suo complesso è ingenerato ed eterno. La garanzia di tale stabilità è individuata nella riflessione di Aristotele e della sua scuola nell'equilibrio vigente fra opposizione e analogia delle proprietà degli elementi. Della connaturata "stabilità" dell'etere si è già detto (vd. *supra*), mentre i quattro elementi soggetti a generazione e corruzione possiedono a due a due una proprietà opposta (causa della trasformazione) ed una analoga (causa del mantenimento della quantità costante di materia nonché della collocazione prevalente degli elementi nei rispettivi "luoghi naturali"³²). L'idea che le proprietà intrinseche agli elementi siano alla base non solo di ogni trasformazione fisica, ma anche dell'assetto e del funzionamento fisici del cosmo è espressa inoltre nel *Περὶ κόσμου*³³ e nell'allegoresi di certa origine peripatetica trasmessa nel *De Homero* pseudo-plutarco³⁴, due contesti, sempre peripatetici, ma caratterizzati da una finalità "didattico-divulgativa" per certi versi probabilmente affine al carattere dello scritto di Demò (vd. introd. §§ 4, n. 109; 5.1, n. 207).

Alla luce di quanto finora rilevato l'ipotesi che risulta più compatibile con il complesso dell'allegoresi riportata nel nostro frammento è che il processo che doveva costituire il referente allegorico, e al contempo l'obiettivo didattico-divulgativo (vd. introd. § 5.1), della prima porzione dell'esegesi di Demò fosse quello di γένεσις "primaria", ossia di generazione (e corruzione) che, nella concezione aristotelica, caratterizza ogni trasformazione nella parte sub-lunare del cosmo. Considerato che, nel medesimo sistema teorico-fisico, tale processo rappresenta una delle leggi fisiche fondamentali da cui dipendono l'assetto e il funzionamento perenni del cosmo (vd. *supra*), in quanto causa della formazione e disgregazione dei corpi composti (ossia di tutti i materiali di cui è costituita la parte sub-lunare del cosmo) non si può escludere che esso fosse designato già dalla stessa erudita con l'espressione ἡ κοσμική

³² Vd. e.g. *supra* Arist. *Gen. corr.* 330b 1-7, ma la medesima riflessione ricorre nel *De caelo*, nella *Meteorologia*, e in altre opere scientifiche aristoteliche.

³³ Vd. *Mund.* 396b 24-397a 5: οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἀρμονία· ξηρὸν γὰρ ὑγρῷ, θερμὸν δὲ ψυχρῷ, βαρεῖ τε κοῦφον μιγὲν, καὶ ὀρθὸν περιφέρει, γῆν τε πᾶσαν καὶ θάλασσαν αἰθέρα τε καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν διεκόσμησε μία [ἡ] διὰ πάντων διήκουσα δύναμις, ἐκ τῶν ἀμίκτων καὶ ἑτεροίων, ἀέρος τε καὶ γῆς καὶ πυρὸς καὶ ὕδατος, τὸν σύμπαντα κόσμον δημιουργήσασα καὶ μὴ διαλαβοῦσα σφαίρας ἐπιφανείᾳ τάς τε ἐναντιωτάτας ἐν αὐτῷ φύσεις ἀλλήλαις ἀναγκάσασα ὁμολογῆσαι καὶ ἐκ τούτων μηχανησαμένη τῷ παντὶ σωτηρίαν. αἰτία δὲ ταύτης μὲν ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία, τῆς δὲ ὁμολογίας ἡ ἰσομοιρία καὶ τὸ μηδὲν αὐτῶν πλέον ἑτερον ἑτέρου δύνασθαι· τὴν γὰρ ἴσην ἀντίστασιν ἔχει τὰ βαρέα πρὸς τὰ κοῦφα καὶ τὰ θερμὰ πρὸς θάτερα, τῆς φύσεως ἐπὶ τῶν μειζόνων διδασκούσης ὅτι τὸ ἴσον σωστικόν πῶς ἐστὶν ὁμονοίας, ἡ δὲ ὁμόνοια τοῦ πάντων γενετήρος καὶ περικαλλεστάτου κόσμου. Sul *Περὶ κόσμου* come opera prodotta in ambito peripatetico in età posteratostenica vd. introd. § 5.1, n. 207.

³⁴ Vd. Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 99: τῆς δὲ τῶν στοιχείων φύσεως ἐξ ἀναντίων συνεστώσης, ξηρότητός τε καὶ ὑγρότητος καὶ θερμότητός <τε> καὶ ψυχρότητος, ὑπὸ δὲ τῆς πρὸς ἄλληλα ἀναλογίας καὶ κράσεως ἐναπεργαζομένης τὸ πᾶν καὶ μεταβολὰς μὲν μερικὰς ὑπομενούσης, τοῦ δὲ παντός λύσιν μὴ ἐπιδεχομένης (...).

γένεσις, o con un'altra simile a questa, nel senso di “generazione che caratterizza il cosmo”, che ne costituisce una delle leggi “fisiche”, ossia intrinseche.

Non solo il processo di γένεσις di cui Demò avrebbe individuato una rappresentazione allegorica nel testo omerico sembra corrispondere all'ή ἀπλή o φυσική γένεσις, generazione “assoluta” o κατὰ φύσιν “secondo natura”, cui è dedicata la prima porzione del IV libro della *Meteorologia* aristotelica (e che ricopre un ruolo fondamentale nel sistema fisico peripatetico, vd. *supra*), ma a contenuti analoghi a quelli che nei testimoni a nostra disposizione occupano il IV libro della *Meteorologia*³⁵ sembrerebbe ispirarsi anche l'intera costruzione dello schema allegorico di questa porzione del nostro frammento, per certi versi riproponendone puntualmente le riflessioni su tale processo e sulla sua connessione con il comportamento e le caratteristiche fisiche dei materiali composti, in particolare di quelli più semplici, ossia i corpi omeomeri (τὰ ὁμοιομερῆ σώματα).

In primis è la fusione dei metalli il momento della narrazione omerica in cui Demò avrebbe individuato il corrispettivo allegorico del processo di generazione/trasformazione in cui sono coinvolti i quattro elementi dotati di proprietà “agenti” (a loro volta rappresentate allegoricamente da Omero con i due elementi ai quali esse sono proprie, ossia il fuoco e il soffio/aria emesso dai mantici) e “pazienti” (τὰ δὲ τηκόμενα, ὁ χρυσός, ὁ χαλκός, ὁ ἄργυρος, ὁ κασσίτερος, τοῖς στοιχείοις εἰκάζονται). Nel IV libro della *Meteorologia* il fenomeno della fusione (τὸ τήκεσθαι) e della solidificazione per raffreddamento dei corpi omeomeri, e dei metalli in particolare, è ripetutamente chiamato in causa come il più rappresentativo del processo primario di ἀπλή o φυσική γένεσις, in quanto uno di quelli ad esso più affine fra i processi direttamente osservabili (χρυσὸς μὲν δὴ καὶ ἄργυρος καὶ χαλκός καὶ καττίτερος [...] πάντα γὰρ τήκεται ταῦτα θερμῷ)³⁶.

Se Aristotele impiega la fusione dei metalli a fini esemplificativo-argomentativi, in quanto processo osservabile che più si avvicina al meccanismo, ricostruito su base teorico-deduttiva, di genesi “primaria” e che in quanto tale può al contempo giustificare la teoria aristotelica e renderla più chiara calandola nella realtà fenomenica, Demò potrebbe aver applicato il

³⁵ Vd. in particolare Arist. *Meteor.* 378a 26-389a 23. Per una panoramica sulla discussione in merito all'originaria collocazione del IV libro, per molti aspetti più affine alle riflessioni espresse nel *De generatione et corruptione* che non ai primi tre libri della *Meteorologia*, vd. Pepe 2003, XIX-XX; XXXI nn. 54-55 con bibliografia.

³⁶ Vd. Arist. *Meteor.* 389a 7-9; 382b 28-383a 4: τὸ δ' ὑγραίνεσθαι ἐστὶν ἐν μὲν τὸ ὕδωρ γίνεσθαι συνιστάμενον, ἐν δὲ τὸ τήκεσθαι τὸ πεπηγός. τούτων δὲ συνίσταται μὲν ψυχόμενον τὸ πνεῦμα· περὶ δὲ τήξεως ἅμα καὶ περὶ πήξεως ἔσται δῆλον. πήγνυται δὲ ὅσα πηγνύται ἢ ὕδατος ὄντα ἢ γῆς καὶ ὕδατος, καὶ ταῦτα ἢ θερμῷ ξηρῷ ἢ ψυχρῷ. διὸ καὶ λύεται τοῖς ἐναντίοις, ὅσα λύεται τῶν ὑπὸ θερμοῦ παγέντων ἢ ὑπὸ ψυχροῦ· τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ ξηροῦ θερμοῦ παγέντα ὑπὸ ὕδατος λύεται, ὃ ἐστὶν ὑγρὸν ψυχρόν, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχροῦ παγέντα ὑπὸ πυρὸς λύεται, ὃ ἐστὶν θερμόν; 384b 24-33: ἐκ δὲ τούτων φανερόν ὅτι ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ συνίσταται τὰ σώματα, ταῦτα δὲ παχύνοντα καὶ πηγνύοντα ποιεῖται τὴν ἐργασίαν αὐτῶν. διὰ δὲ τὸ ὑπὸ τούτων δημιουργεῖσθαι ἐν ἅπασιν ἔνεστι θερμότης, τοῖς δὲ καὶ ψυχρότης ἢ ἐκλείπει. ὥστ' ἐπεὶ ταῦτα μὲν ὑπάρχει διὰ τὸ ποιεῖν, ὑγρὸν δὲ καὶ ξηρὸν διὰ τὸ πάσχειν, μετέχει αὐτῶν τὰ κοινὰ πάντων. ἐκ μὲν οὖν ὕδατος καὶ γῆς τὰ ὁμοιομερῆ σώματα συνίσταται, (...) τὰ μεταλλεύόμενα, οἷον χρυσὸς καὶ ἄργυρος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.

medesimo schema. L'erudita infatti parte dall'esempio fenomenico della fusione dei metalli fornitele dalla narrazione omerica e lo riconduce, per mezzo dell'allegoresi, al processo teorico-primario (vd. *supra*), ossia all'interazione degli elementi nella loro forma "pura" e non composta.

Sembra inoltre ispirarsi e riferirsi alle osservazioni del IV libro della *Meteorologia*, oltre che ad analoghe riflessioni di ambito peripatetico³⁷, sulla composizione e le caratteristiche fisiche dei materiali omeomeri, anche quanto è riportato nel nostro frammento a proposito delle peculiarità cromatiche (ed estetiche più in generale) e plastiche dei metalli, che costituiscono la giustificazione delle loro rispettive coincidenze allegoriche con i quattro elementi protagonisti del processo di generazione/trasformazione (ὁ χρυσός, ὁ χαλκός, ὁ ἄργυρος, ὁ κασσίτερος, τοῖς στοιχείοις εἰκάζονται διὰ τὴν πρὸς ἐκεῖνα τῶν τοιούτων μετάλλων ἐμφέρειαν).

Le caratteristiche proposte, nell'esegesi di Demò, come distintive di un metallo rispetto all'altro infatti coincidono con le categorie considerate nella tassonomia aristotelica: in particolare quelle connesse al comportamento dei metalli in risposta a sollecitazioni esterne (caratteristiche "passive" quali fusibilità, malleabilità, elasticità, imprimibilità, etc.), oppure in relazione all'effetto da questi prodotto sui sensi (caratteristiche "attive"), ossia, per quanto riguarda i metalli, *in primis* il loro aspetto cromatico³⁸. Nel sistema di Aristotele, tali

³⁷ Sempre in ambito peripatetico si potrebbero scorgere analogie anche fra le teorie presupposte ed esposte da Demò per mezzo dell'allegoresi dello scudo e lo studio dedicato da Teofrasto alle rocce e ai minerali (*Περὶ λίθων*), il cui comportamento fisico è spiegato nuovamente in connessione al processo di generazione/trasformazione "primaria" innescato dall'interazione fra le proprietà opposte intrinseche agli elementi. Nella riflessione di Teofrasto inoltre rocce e minerali sono classificati sulla base di categorie, connesse alla reazione di tali materiali a sollecitazioni esterne o alle reazioni che essi provocano alla sensazione umana (vd. *infra*), molto simili a quelle impiegate da Aristotele nella *Meteorologia* e sono spesso confrontati con altri materiali omeomeri, soprattutto con i metalli, in relazione alle rispettive proprietà intrinseche e fenomeniche, a loro volta connesse a quelle degli elementi che li compongono: vd. Theoph. *De lapid.* 1-4: τῶν ἐν τῇ γῇ συνισταμένων τὰ μὲν ἐστὶν ὕδατος, τὰ δὲ γῆς. ὕδατος μὲν τὰ μεταλλευόμενα καθάπερ ἄργυρος καὶ χρυσός καὶ ἄλλα, γῆς δὲ λίθος τε καὶ ὅσα λίθων εἶδη περιττότερα, καὶ εἴ τινες δὴ τῆς γῆς αὐτῆς ιδιότεραι φύσεις εἰσὶν ἢ χρώμασιν ἢ λειότησιν ἢ πυκνότησιν ἢ καὶ ἄλλῃ τινὶ δυνάμει. περὶ μὲν οὖν τῶν μεταλλευομένων ἐν ἄλλοις τεθεώρηται· περὶ δὲ τούτων νῦν λέγωμεν. (...) ἡ δὲ πῆξις τοῖς μὲν ἀπὸ θερμοῦ τοῖς δ' ἀπὸ ψυχροῦ γίνεται. κωλύει γὰρ ἴσως οὐδὲν ἕνια γένη λίθων ὑφ' ἑκατέρων συνίστασθαι τούτων. ἐπεὶ τὰ γε τῆς γῆς ἅπαντα δόξειεν ἂν ὑπὸ πυρός· ἐπεὶ περ ἐν τοῖς ἐναντίοις ἐκάστων ἡ πῆξις καὶ ἡ τῆξις. ιδιότητες δὲ πλείους εἰσὶν ἐν τοῖς λίθοις· ἐν γὰρ τῇ γῇ χρώμασί τε καὶ γλισχρότητι καὶ λειότητι καὶ πυκνότητι καὶ τοῖς τοιοῦτοις αἱ πολλαὶ διαφοραί, κατὰ δὲ τὰ ἄλλα σπάνιοι. τοῖς δὲ λίθοις αἱ τ' αὐταὶ καὶ πρὸς ταῖς τοιαύταις αἱ κατὰ τὰς δυνάμεις τοῦ τε ποιεῖν ἢ πάσχειν καὶ τοῦ μὴ πάσχειν.

³⁸ Vd. Arist. *Meteor.* 385a 1-19: ταῦτα δὲ διαφέρει ἀλλήλων τοῖς τε πρὸς τὰς αἰσθήσεις ἰδίοις ἅπαντα, τῷ ποιεῖν τι δύνασθαι (λευκὸν γὰρ καὶ εὐῶδες καὶ ψοφητικὸν καὶ γλυκὺ καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν τῷ ποιεῖν τι δύνασθαι τὴν αἴσθησιν ἐστὶ), καὶ ἄλλοις οἰκειότεροις πάθεσιν, ὅσα τῷ πάσχειν λέγονται, λέγω δ' οἷον τὸ τηκτὸν καὶ πηκτὸν καὶ καμπτὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα παθητικά, ὥσπερ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ ξηρὸν (...). εἰπόμεν δὲ πρῶτον τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν, ὅσα κατὰ δυνάμιν καὶ ἀδυναμίαν λέγεται. ἔστιν δὲ τάδε, πηκτὸν ἄπηκτον, τηκτὸν ἄτηκτον, μαλακτὸν ἀμάλακτον, (...), θλαστὸν ἀθλαστον, (...). τὰ μὲν οὖν πλεῖστα σχεδὸν τῶν σωμάτων τούτοις διαφέρει τοῖς πάθεσιν; 388a 10-14: τούτοις δὲ τοῖς παθήμασιν καὶ ταύταις ταῖς διαφοραῖς τὰ ὁμοιομερῆ τῶν σωμάτων, ὥσπερ εἴρηται, διαφέρει ἀλλήλων κατὰ τὴν ἀφήν, καὶ ἐτι χυμοῖς καὶ ὁσμαῖς καὶ

caratteristiche sono connesse nel sistema proposto dallo Stagirita alla composizione fisica di tali materiali, cioè a quale degli elementi “passivi” (terra e acqua) sia in essi presente in maggior quantità e a come tale percentuale comporti reazioni diverse nei confronti degli elementi “attivi” (fuoco e aria) nel comportamento e nell’aspetto di tali materiali³⁹.

Significativamente è proprio sulla base di tale connessione fisica che Demò sembrerebbe giustificare la relazione allegorica fra metallo ed elemento corrispondente, soffermandosi sulle peculiarità di ciascun metallo (con ogni verosimiglianza anche più di quanto risulti dalla forma in cui l’allegoresi ci è riferita da Eustazio⁴⁰) in misura che eccede quella strettamente funzionale alla giustificazione della corrispondenza allegorica, specialmente in confronto ad altre versioni del medesimo nucleo allegorico (vd. *infra* quelle di Eraclito e Tzetze), e spingendosi ben oltre quanto è descritto o accennato nel testo omerico, secondo un meccanismo ricorrente nel materiale a lei ascrivito dalle fonti. In queste esegesi l’interesse *primario* della studiosa non sembrerebbe risiedere nella possibilità di fornire una nuova interpretazione del testo omerico, rintracciando una connessione fra piano poetico-letterario e significato allegorico, bensì nella riflessione scientifico-tecnica in sé e per sé, per la quale il testo omerico, allegoricamente interpretato, le fornisce lo spunto (vd. introd. § 5.1).

La stessa sostituzione allegorica sembrerebbe infatti concepita come occasione per trattare sia le peculiarità degli elementi sia quelle dei metalli che essi compongono e che per questo sono ad essi allegoricamente associati. In particolare l’oro e l’argento sono posti in connessione rispettivamente con il fuoco e l’aria sulla base delle loro caratteristiche cromatiche⁴¹, mentre il rame e lo stagno corrisponderebbero allegoricamente alla terra e all’acqua a causa del comportamento “plastico” (caratteristiche “passive”) di questi metalli, simile a quello degli elementi terra e acqua. Non sarà probabilmente un fatto casuale che, nella riflessione

χρώμασιν· λέγω δ’ ὁμοιομερῇ οἷον τὰ τε μεταλλεύόμενα – χαλκόν, χρυσόν, ἄργυρον, καττίτερον (...).

³⁹ Vd. Arist. *Meteor.* 384b 24-33: ἐκ δὲ τούτων φανερόν ὅτι ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ συνίσταται τὰ σώματα, (...) διὰ δὲ τὸ ὑπὸ τούτων δημιουργεῖσθαι ἐν ἅπασιν ἔνεστι θερμότης, τισὶ δὲ καὶ ψυχρότης ἢ ἐκλείπει. ὥστ’ ἐπεὶ ταῦτα μὲν ὑπάρχει διὰ τὸ ποιεῖν, ὑγρὸν δὲ καὶ ξηρὸν διὰ τὸ πάσχειν, μετέχει αὐτῶν τὰ κοινὰ πάντων. ἐκ μὲν οὖν ὕδατος καὶ γῆς τὰ ὁμοιομερῇ σώματα συνίσταται, (...) καὶ τὰ μεταλλεύόμενα, οἷον χρυσὸς καὶ ἄργυρος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα; 388a 13-26: λέγω δ’ ὁμοιομερῇ οἷον τὰ τε μεταλλεύόμενα – χαλκόν, χρυσόν, ἄργυρον, καττίτερον, (...) ἐξ ὧν δὲ ταῦτα ὕλη μὲν τὸ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν, ὥστε ὕδωρ καὶ γῆ (ταῦτα γὰρ προφανεστάτην ἔχει τὴν δύναμιν ἐκάτερον ἐκατέρου), τὰ δὲ ποιοῦντα τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν (ταῦτα γὰρ συνίστησιν καὶ πηγνύσιν ἐξ ἐκείνων), λάβωμεν τῶν ὁμοιομερῶν ποῖα γῆς εἶδη καὶ ποῖα ὕδατος καὶ ποῖα κοινά.

⁴⁰ Tale considerazione va estesa all’intero contenuto del frammento dal momento che è lo stesso Eustazio a far ripetutamente riferimento all’esaustività e all’estensione dell’allegoresi dedicata da Demò a questo episodio omerico: vd. la formula con cui è introdotto il nostro frammento (*supra* Eustath. *ad Il.* 1154, 40: δηλοῦσιν εἰς πλάτος οἱ παλαιοί. αὐτίκα ἢ Δημῶ) e *infra* l’osservazione con cui Eustazio chiude la citazione dell’esegesi di Demò: καὶ ὅλως ἀποδείκνυσιν πλατυτάτην τὴν ἀσπιδοποιῖαν.

⁴¹ Anche se si tratta probabilmente di una coincidenza casuale, si noti comunque il fatto che l’oro e l’argento sono i due materiali citati da Aristotele come esempio di corpi omeomeri distinguibili sulla base dell’effetto che producono sui sensi, *in primis* sulla vista: vd. Arist. *Meteor.* 384b 31-385a 4: τὰ ὁμοιομερῇ σώματα, (...) καὶ τὰ μεταλλεύόμενα, οἷον χρυσὸς καὶ ἄργυρος, (...) ταῦτα δὲ διαφέρει ἀλλήλων τοῖς τε πρὸς τὰς αἰσθήσεις ἰδίους ἅπαντα, τῷ ποιεῖν τι δύνασθαι (λευκὸν γὰρ καὶ [...])

aristotelica, essi sono gli elementi di cui i suddetti metalli sono composti in maggior percentuale. Si dovrà poi tener conto del fatto che le medesime corrispondenze allegoriche fra metallo (e sue peculiarità fisiche) ed elemento si presentano nuovamente nel nostro frammento, impiegate da Demò per associare simbolicamente ciascuno dei cinque strati di cui è composto lo scudo ad uno dei paralleli fondamentali (o a una delle cinque fasce climatiche) che (o in cui si) dividono sfera celeste e terrestre (vd. *infra*).

L'associazione cromatica oro ~ fuoco (ὁ χρυσὸς [...] εἴκασται πυρὶ) è di per sé piuttosto intuitiva, sia in termini di spettro cromatico sia di lucentezza, ma fra i *possibili* spunti dell'argomentazione di Demò, forse originariamente più estesa di quanto non ci trasmetta Eustazio (vd. *supra* e *infra*), andranno anche tenute presenti da un lato le connessioni fra l'azione della così detta "sfera del fuoco" come causa dell'illuminazione prodotta dai "raggi solari", ossia della luce diurna, esposta da Aristotele nella *Meteorologia*, e dall'altro la possibile associazione allegorica fra questo strato estremo dell'atmosfera e l'oro individuata dall'erudita nell'allegoresi del carro di Era (vd. F 5)⁴². Andrà forse messa in relazione con il contenuto dello stesso frammento anche la spiegazione della corrispondenza, in termini di lucentezza/luminosità, fra argento e aria/atmosfera (εἴκασται [...] ἀέρι δὲ ἄργυρος ὁ πρὶν ἢ σμηθῆναι μέλας ὄν καὶ ἀμυγῆς οὗ ὕστερον ἐπιφαίνει φωτός). Quest'ultima, nella riflessione aristotelica che sembrerebbe ispirare l'esegesi del carro di Era, è di per sé oscura e priva di luminosità, che le deriva invece dai raggi, ossia dalle "emissioni" di materia infuocata, inviati dalla porzione dell'atmosfera aderente all'etere continuamente incendiata per l'attrito (sfregamento) causato dal moto delle sfere, che trascinano il Sole, la Luna e gli altri pianeti (vd. comm. F 5). È forse rifacendosi a tale teoria che Demò associa il comportamento dell'aria a quello dell'argento, il quale, annerito (dall'ossidazione), quando viene strofinato acquista una totale lucentezza.

Il rame, definito da Omero ἀτειρής, "non cedevole", ossia, secondo quanto riferito nel nostro frammento, δυσκατέργαστος, "che resiste alla manipolazione"⁴³, è considerato correlativo allegorico della terra (ὁ ἀτειρής, ὃ ἐστὶ δυσκατέργαστος, χαλκός, εἴκασται [...] γῇ), mentre nel cedevole (μαλακός) e "quasi fluido" (οἶον ῥευστικός) stagno è riconosciuto il simbolo dell'acqua (εἴκασται [...] ὃ δὲ μαλακός καὶ οἶον ῥευστικός κασσίτερος ὕδατι).

Nel IV della *Meteorologia* non solo il rame è specificamente citato come esemplificativo dei materiali resistenti (σκληρά), contrapposti a quelli cedevoli (μαλακτά)⁴⁴, ma è più volte presentata la teoria secondo cui tutti i materiali, fra cui i metalli, sono composti di terra e

⁴² Vd. comm. F 5 anche per ulteriori riflessioni sviluppate in ambito peripatetico sulla relazione fra il colore dell'oro, la sua luminosità e le tonalità del rosso, queste ultime connesse, sul piano fisico-sensoriale, al fuoco.

⁴³ Si potrebbe forse riconoscere un'eco della speculazione scientifica peripatetica anche nel termine δυσκατέργαστος, piuttosto raro, impiegato in modo analogo da Teofrasto nel *De causis plantarum* (1, 14, 4).

⁴⁴ Vd. Arist. *Meteor.* 386a 20-22: ἔστιν δὲ τὰ τοιαῦτα καὶ μαλακτά, οἶον κηρὸς μένοντος τοῦ ἄλλου ἐπιπέδου κατὰ μέρος μεθίσταται, καὶ σκληρά, οἶον χαλκός.

acqua e ciascun materiale manifesta la caratteristica dell'elemento che in esso prevale⁴⁵. Fra tali proprietà connotanti i singoli materiali omeomeri la prima distinzione va fatta, secondo lo Stagirita, fra i corpi resistenti (σκληρότητα) e quelli cedevoli (μαλακότητα), in quanto tutto ciò che è composto maggiormente di umido (acqua) è cedevole (μαλακός), come lo stagno che Demò avrebbe identificato sul piano allegorico con l'acqua, mentre quanto è composto prevalentemente di secco (terra) è resistente (σκληρός)⁴⁶, come il rame che nel frammento è identificato con la terra proprio sulla base di tale caratteristica plastica.

1.2 La sfera celeste e la sua proiezione terrestre: lo zodiaco, l'asse, i paralleli e le zone climatiche

1.2.1 La costruzione geometrica della sfera celeste: lo scudo circolare

Secondo quanto riferito da Eustazio, Demò avrebbe individuato nella forma tonda dello scudo un riferimento analogico alla struttura sferica del cosmo (διὰ δὲ τοῦ κυκλοτεροῦς σάκους τὸ κατὰ τὸν σφαιροειδῆ κόσμον σχῆμα ἐνδείκνυται.). Tale connessione è giustificata geometricamente dall'osservazione che una sfera nasce dalla rotazione completa di un semicerchio intorno al diametro (σφαίρας γὰρ γένεσις ἐστὶν ἡμικυκλίου περιεγεχθέντος ἀποκατάστασις).

La riflessione geometrica sulla natura della sfera come prodotto della rotazione di un semicerchio intorno al proprio diametro, che coinciderà con l'asse della sfera (vd. *infra*), risulta particolarmente interessante sotto diversi aspetti. Essa infatti è uno degli elementi tecnico-scientifici che distinguono la versione dell'allegoresi trasmessa sotto il nome di Demò da quelle proposte da altri autori (vd. *infra*). Con questa precisazione si rende conto del legame geometrico fra la figura piana del cerchio, intuitivamente connessa allo scudo, e la figura tridimensionale della sfera celeste, estremo involucro dell'universo. Tale connessione tecnico-geometrica non è precisata, ma solo intuitivamente e genericamente sottintesa, nelle

⁴⁵ Vd. *supra*, *infra* e Arist. *Meteor.* 384a 3-4: ὅσα δὲ μεικτὰ ὕδατος καὶ γῆς, κατὰ τὸ πλῆθος ἑκατέρου ἄξιον λέγεσθαι.

⁴⁶ Vd. Arist. *Meteor.* 382a 3-11: λέγεται δὲ τῶν στοιχείων ἰδιαίτατα ξηροῦ μὲν γῆ, ὑγροῦ δὲ ὕδατος. διὰ τοῦτο ἅπαντά τε τὰ ὠρισμένα σώματα ἐνταῦθα οὐκ ἄνευ γῆς καὶ ὕδατος (ὁποτέρου δὲ πλέον, κατὰ τὴν δύναμιν τούτου ἕκαστον φαίνεται): (...) τῶν δὲ σωματικῶν παθημάτων ταῦτα πρῶτα ἀνάγκη ὑπάρχειν τῷ ὠρισμένῳ, σκληρότητα ἢ μαλακότητα· ἀνάγκη γὰρ τὸ ἐξ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ ἢ σκληρὸν εἶναι ἢ μαλακόν; 388a 13-26 (vd. *supra*): λέγω δ' ὁμοιομερῆ οἷον τὰ τε μεταλλεύόμενα – χαλκόν, χρυσόν, ἄργυρον, καττίτερον, (...) ἐξ ὧν δὲ ταῦτα ὕλη μὲν τὸ ξηρὸν καὶ ὑγρόν, ὥστε ὕδωρ καὶ γῆ (ταῦτα γὰρ προφανεστάτην ἔχει τὴν δύναμιν ἑκάτερον ἑκατέρου), τὰ δὲ ποιοῦντα τὸ θερμὸν καὶ ψυχρόν (ταῦτα γὰρ συνίστησιν καὶ πήγνυσιν ἐξ ἐκείνων), λάβωμεν τῶν ὁμοιομερῶν ποῖα γῆς εἶδη καὶ ποῖα ὕδατος καὶ ποῖα κοινά; 389a 7-9: ὑπὸ (...) συνέστηκεν (...) χρυσὸς μὲν δὴ καὶ ἄργυρος καὶ χαλκὸς καὶ καττίτερος (...) ὕδατος· πάντα γὰρ τήκεται ταῦτα θερμῷ. Vale forse la pena rilevare come, in chiusura al libro III, Aristotele osservi come il rame, insieme all'oro, non contiene acqua in atto ma solo in potenza, e sia pertanto costituito (in atto) esclusivamente di terra: Arist. *Meteor.* 378a 34-b 3: οὐδ' ἐξ ὕδατος γενομένου διὰ τι πάθος, (...) οὐδὲ γὰρ οὕτω γίγνεται τὸ μὲν χαλκὸς τὸ δὲ χρυσός, ἀλλὰ πρὶν γενέσθαι παγείσης τῆς ἀναθυμιάσεως ἕκαστα τούτων ἐστίν. διὸ καὶ πυροῦται πάντα καὶ γῆν ἔχει.

altre versioni dell'esegesi che interpreta lo scudo di Achille (e di Agamennone, vd. *infra*) come un simbolo del cosmo. La precisazione di Demò potrà dunque costituire uno dei tanti particolari decisamente connotati in senso scientifico-specialistico che caratterizzano il complesso del materiale allegorico attribuito dalle fonti all'erudita.

Questa riflessione su un concetto fondamentale della geometria della sfera, riportata in un contesto chiaramente connesso al campo astronomico e geografico-astronomico (vd. *infra*), può poi risultare particolarmente rilevante in quanto rimanda alla costruzione, attraverso un processo di geometrizzazione dello spazio fisico, del modello geometrico-teorico della sfera celeste (la σφαίροποιία, termine sostanzialmente sinonimo di astronomia⁴⁷), in cui si può rintracciare una sorta di atto fondativo dell'astronomia e geografia scientifiche⁴⁸. In particolare quanto osservato da Demò rimanda ai trattati di sferica, ossia a quegli studi di geometria della sfera, in cui sono trattate questioni esclusivamente geometriche ma in cui oggetto d'indagine non è la sfera come figura geometrica in sé, bensì il modello della sfera celeste, come emerge chiaramente dalla prospettiva attraverso la quale vi sono descritte alcune sue componenti⁴⁹.

⁴⁷ Proprio nella σφαίροποιία “costruzione della sfera” si sostanziano la nascita e lo sviluppo dell'astronomia scientifico-matematica, tanto che il termine è impiegato nei testi, specialistici e non, per indicare *tout court* la disciplina astronomico-matematica. Vd. Repellini 1993, 325-327; Aujac 2007-2008, 6-7; Bianchetti 2007-2008, 26.

⁴⁸ Secondo la testimonianza di Erodoto (II 109) i Greci appresero la geometria dagli Egizi e lo studio della volta celeste (insieme allo strumento della meridiana e alla divisione del giorno in dodici parti) dai Babilonesi. È solo nel mondo greco, però, che gli astri e i fenomeni celesti diventano oggetto di studio *scientifico* (cfr. Nicastro 2008, 30; analoga riflessione può essere svolta in relazione alla geometria, vd. Repellini 1993): ciò avviene nel momento in cui i numerosi dati derivati dall'osservazione, pratica appunto mutuata (insieme ai dati stessi), con ogni probabilità, dai Babilonesi, vengono inseriti in un *modello* teorico, all'interno del quale essi possono essere interpretati e studiati, nonché *previsti*, sia a livello sperimentale sia *teorico-matematico*. Questo modello, sul quale si basa l'astronomia intesa come disciplina scientifica, è la *sfera celeste*. Si tratta del “cielo delle stelle fisse”, involucro più esterno dell'universo: il suo raggio è considerato di lunghezza *incommensurabilmente* maggiore di qualunque distanza misurabile (effettivamente o potenzialmente); esso può essere concepito come pienamente corrispondente alla realtà fisica e/o come modello convenzionale, funzionale all'applicazione della geometria della sfera allo studio dei fenomeni celesti (vd. e.g. la definizione fornita da Gemino [I 23]), impiegato anche da astronomi che, come Seleuco (vd. comm. F 4), consideravano l'universo infinito (vd. Russo 2003, 117). Sulla costruzione del modello della sfera celeste e di quella terrestre in quanto sua proiezione come “atto fondativo” dell'astronomia e della geografia scientifico-matematiche vd. Repellini 1993, 325-327; Aujac 2007-2008, 6-7; Bianchetti 2007-2008, 25-27; Prontera 2011, 149-151. Per una panoramica sui passaggi principali del processo di “geometrizzazione” dello spazio su cui si fonda e di cui si sostanzia l'astronomia scientifica vd. Repellini 1993, 318-334.

⁴⁹ Il fatto che l'astronomia sia nata prima di tutto come geometrizzazione dello spazio, come una σφαίροποιία (vd. *supra*), ha comportato l'approfondimento e l'intensificazione degli studi geometrici e cinetici relativi alla sfera: numerosi dovevano essere i trattati di *sferica* (vd. Repellini 1993, 325-326; Aujac 2007-2008, 6-7), due dei quali ci sono giunti fortuitamente per tradizione diretta. Si tratta del *Περὶ κινουμένης σφαίρας* (*Sulla sfera in movimento*) e del *Περὶ ἐπιτολῶν καὶ δύσεων* (*Sulle levate e i tramonti [del sole]*) di Autolico di Pitane (vd. ed. Aujac 1979): se la natura astronomica della seconda opera è espressa esplicitamente, nella seconda non è mai menzionato il cosmo/universo, ma la sfera oggetto di studio è inequivocabilmente la sfera celeste (vd. Repellini 1993, 326; Aujac 2007-2008, 6). Il modo in cui Autolico descrive la sfera e le sue parti è quello dell'astronomo che compie le proprie

La sfera celeste costituisce il modello geometrico-astronomico di base. Esso è arricchito da una serie di elementi teorico-geometrici, che lo rendono, in ambito specialistico-speculativo, strumento di misurazione, interpretazione e comprensione teorico-sperimentale di una serie sempre più numerosa e complessa di dati e fenomeni. Alcuni di questi elementi della sfera celeste però costituiscono anche, per così dire, i fondamentali della materia ad un livello didattico-divulgativo, di prima introduzione alla disciplina. Buona parte di questi elementi *basilari*, ossia alcuni dei fondamentali κύκλοι d'interesse astronomico(-geografico, vd. *infra*), l'asse e i poli, le zone climatiche, è significativamente trattata nel nostro frammento, come corrispettivo allegorico delle componenti dello scudo. Tali concetti non sono semplicemente o cursoriamente accennati, ma sono affrontati in alcuni dei loro aspetti più tecnici, con l'impiego di riflessioni e lessico corrispondenti a quelli impiegati dagli specialisti della materia, soprattutto in opere dalla più o meno marcata finalità didattico-divulgativa (vd. *infra*).

La riflessione sul modello della sfera non coinvolge solo la speculazione e la divulgazione in ambito astronomico-matematico, ma anche quelle in campo geografico-astronomico. Come per l'astronomia anche per la geografia si può parlare di *geografia scientifica* nel momento in cui alla semplice osservazione e raccolta di dati si associa il ragionamento teorico, l'astrazione (ἀφαίρεσις), che consente di creare un modello in cui lo spazio reale viene "geometrizzato"⁵⁰. Sotto questo profilo l'elaborazione e l'impiego del modello della sfera terrestre sono subordinati all'osservazione della sfera celeste, dal momento che la Terra, costituendo il centro del modello, ne è anche la proiezione⁵¹. Sulla base di tale considerazione il modello della sfera celeste, insieme agli elementi teorico-geometrici che in esso sono stati inseriti e di cui si è appena detto, viene proiettato sulla superficie della sfera terrestre, in modo

osservazioni della volta celeste ed è inoltre chiaramente finalizzato/strumentale alla spiegazione di fenomeni celesti. Per una serie di riflessioni certamente basate sui principi ricorrenti nei trattati di sferica a noi noti (in particolare i concetti di asse, poli e orizzonte), impiegati per spiegare i diversi comportamenti della luce solare in termini di riflessione e rifrazione vd. Arist. *Meteor.* 375b 9-377a 28.

⁵⁰ Vd. Jacob 1993, 426-430. Grazie all'impiego di tale modello teorico si possono raggiungere acquisizioni geografiche ottenute esclusivamente tramite dimostrazione matematica ed osservazione astronomica (vd. Bianchetti 2007-2008, 26), la cui validità non è in alcun modo incrinata dal fatto di non derivare da osservazione diretta, bensì esclusivamente da "misurazione concettuale".

⁵¹ Vd. Aujac 2007-2008, 5; Bianchetti 2007-2008, 26. L'affermazione della geografia scientifico-matematica è subordinata alla nascita e al consolidamento come scienza dell'astronomia. Infatti non solo la sfericità della Terra fu dedotta dai primi osservatori per analogia con la sfera celeste, involucro più esterno del cosmo (oltre che per analogia con gli altri corpi celesti: Luna, Sole e altri 5 pianeti : vd. Jacob 1993, 426), ma proprio l'elaborazione del modello teorico di base della disciplina geografico-matematica dipende da quello astronomico della sfera celeste, in quanto ne costituisce la proiezione. Naturalmente il rapporto è biunivoco ma la sfera celeste rimane lo strumento più efficace e imprescindibile anche in relazione alla ricerca geografica: della sfera celeste infatti si può osservare in un solo momento una porzione molto più ampia di quella terrestre ad essa "soggiacente" ed è pertanto più utile ed economico osservare la sfera celeste e, sulla base dei dati raccolti, individuare le posizioni dei luoghi sulla Terra conoscendo la posizione (l'altezza) dei corpi celesti in quel luogo, *in primis* quella del Sole (vd. *infra*).

da individuare una corrispondenza biunivoca fra i punti delle due sfere (celeste e terrestre)⁵². Così in tutta la tradizione specialistica, alla quale è certamente connesso quanto Eustazio riporta sotto l'autorità di Demò (vd. *infra*), la riflessione sui paralleli fondamentali, definiti su base astronomica, diventa anche indagine e definizione delle condizioni climatiche, e della conseguente abitabilità, che caratterizzano le “zone” delimitate da questi paralleli, in cui è suddivisa, su base astronomico-geometrica, la sfera celeste, nonché quella terrestre che della prima è proiezione (vd. *infra*).

1.2.2 La fascia zodiacale, il suo spessore e l'eclittica: il triplo bordo scintillante

Demò avrebbe sostenuto che il triplo bordo scintillante da cui è coronato lo scudo (vd. *Il.* 18, 479-480: *περὶ δ' ἄντυγα βάλλε φαεινὴν / τρίπλακα μαρμαρέην*) allude nascostamente al “circolo” zodiacale (vd. *infra*). Il fatto che il bordo sia triplo è connesso allo spessore della fascia circolare lungo cui avviene il movimento dei pianeti (*τὴν δὲ τρίπλακα μαρμαρέην ἄντυγα τὸν ζῳδιακὸν ἐκείνη λέγει κύκλον αἰνίττεσθαι, τρίπλακα μὲν διὰ τὸ πλάτος αὐτοῦ, καθ' ὃ ἡ τῶν πλανήτων κίνησις*), mentre il suo essere scintillante (*μαρμαρέα*) dipende dal fatto che il Sole, compiendo il proprio percorso (annuale) lungo la linea mediana dello zodiaco e conducendo la propria luce lungo l'intera sua lunghezza, fa in modo che il circolo brilli (*μαρμαίρειν*) e sia φαεινός, “luminoso” (*μαρμαρέην δὲ διὰ τὸ τὸν ἥλιον τοῦ διὰ μέσων οὐκ ἐξιστάμενον καὶ τὸ φῶς ἐφ' ὅλον αὐτὸν πέμποντα μαρμαίρειν τε καὶ φαεινὸν εἶναι τὸν κύκλον ποιεῖν*).

La riflessione che Eustazio trasmette sotto il nome di Demò non si limita all'identificazione allegorica fra il bordo dello scudo e lo zodiaco, ma sembra piuttosto una esposizione, per mezzo degli spunti forniti dal testo omerico, dei due aspetti fondamentali e ricorrenti, in tutta la tradizione specialistica, dello zodiaco (uno degli elementi più importanti della sfera celeste, vd. *supra*): il fatto che nel testo omerico il bordo sia definito “triplo” costituisce l'aggancio alla definizione dello zodiaco come fascia, dotata di uno spessore (*τὸ πλάτος*) triplo (vd. *infra*), lungo cui si svolge il moto planetario; mentre il suo essere poeticamente descritto come scintillante e luminoso è posto in connessione al vero e proprio κύκλος zodiacale,

⁵² La prima riflessione sistematica sui principi teorici della “nuova” scienza geografico-astronomica, per quanto in parte ancora embrionale, in particolare in relazione alla definizione dei modelli della sfera celeste e di quella terrestre come sua proiezione, nonché di alcuni degli elementi teorico-geometrici disegnati su tali modelli, va con ogni probabilità identificata nell'opera di Eudosso (vd. Repellini 1993, 320-322; Aujac 2007-2008, 6-7; Bianchetti 2007-2008, 25-27). Sulla sfera terrestre come proiezione di quella celeste alla base della geografia astronomico-scientifica vd. l'osservazione di Strabone in relazione al lavoro di Aristotele, Eratostene e Posidonio come afferente alla disciplina astronomico-matematica, basata sulla creazione del modello della sfera celeste, e terrestre come sua proiezione, (*σφαιροποιία*): vd. Strab. II 2, 1: *ἔστιν οὖν τι τῶν πρὸς γεωγραφίαν οἰκείων τὸ τὴν γῆν ὅλην ὑποθέσθαι σφαιροειδῆ καθάπερ καὶ τὸν κόσμον, καὶ τὰ ἄλλα παραδέξασθαι τὰ ἀκόλουθα τῇ ὑποθέσει ταύτῃ*. τούτων δ' ἐστὶ καὶ τὸ πεντάζωνον αὐτὴν εἶναι; cfr. introd. § 5.4.

circolo mediano di tale fascia (ὁ διὰ μέσων [κύκλος]), lungo cui il Sole compie il proprio moto annuale, illuminando costantemente e perennemente tale “orbita”⁵³.

L’individuazione dello zodiaco è uno dei momenti della ricerca astronomico-scientifica che è possibile collocare nelle più antiche fasi di sviluppo della disciplina⁵⁴. Lo zodiaco è descritto in ambito specialistico, nei testi più prettamente scientifico-speculativi come in quelli a carattere didattico-divulgativo, con espressioni significativamente molto vicine a quelle del

⁵³ Vd. Arat. 544-552: Ζωϊδίων δέ ἐ κύκλον ἐπὶ κλησιν καλέουσιν. / τῷ ἐνι Καρκίνος ἐστί, Λέων ἐπὶ τῷ, μετὰ δ’ αὐτὸν / Παρθένος· αἱ δ’ ἐπὶ οἱ Χηλαὶ καὶ Σκορπίος αὐτὸς / Τοξευτῆς τε καὶ Αἰγόκερως, ἐπὶ δ’ Αἰγόκερῃ / Ὑδροχόος· δύο δ’ αὐτῷ ἔπ’ Ἰχθύες ἀστερόεντες, / τοὺς δὲ μετὰ Κριός, Ταῦρος δ’ ἐπὶ τῷ Δίδυμοί τε. / ἐν τοῖς ἥλιος φέρεται δυοκαίδεκα πᾶσιν / πάντ’ ἐνιαυτὸν ἄγων, καὶ οἱ περὶ τοῦτον ἰόντι / κύκλον ἀέζονται πᾶσαι ἐπικάρπιοι ὥραι; *infra* Hipp. I 9, 12.

⁵⁴ Il primo astronomo che sappiamo si occupò dello zodiaco, in quanto fascia lungo cui si svolge il moto (zodiacale) dei 7 “pianeti”, ossia Luna, Sole, Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno, è Enopide di Chio (vd. introd. § 4; sul moto planetario lungo la fascia zodiacale e i sistemi teorici elaborati per risolverne le irregolarità vd., oltre a quanto osservato nell’introduzione [§ 4] in merito all’allegoresi di Agatocle, comm. F 2, F 3, F 4, F 7). Secondo quanto riferito da Teone di Smirne, Eudemo di Rodi, nella sua opera sull’astronomia, avrebbe attribuito a Enopide l’individuazione dell’inclinazione dello zodiaco (vd. Theon Smyrn. p. 320, 8-20 Dupuis: Εὐδήμος ἱστορεῖ ἐν ταῖς Ἀστρολογίαις, ὅτι Οἰνοπίδης εὗρε πρῶτος τὴν τοῦ ζωδιακοῦ διάζωσιν καὶ τὴν τοῦ μεγάλου ἐνιαυτοῦ περίστασιν· (...) ὅτι οἱ ἀπλανεῖς κινουῦνται περὶ τὸν διὰ τῶν πόλων ἄξονα μένοντα, οἱ δὲ πλανώμενοι περὶ τὸν τοῦ ζωδιακοῦ πρὸς ὀρθὰς ὄντα αὐτῷ ἄξονα, ἀπέχουσι δ’ ἀλλήλων ὃ τε τῶν ἀπλανῶν καὶ τῶν πλανωμένων ἄξονα πεντεκαίδεκαγώνου πλευρὰν ὃ ἐστὶ μοῖραι κδ’). Aezio invece attribuisce tale scoperta a Pitagora, il cui primato sarebbe stato usurpato da Enopide, il quale avrebbe millantato il proprio ruolo di πρῶτος εὐρετής dell’inclinazione zodiacale (vd. Aët. II 12, 1: Θαλῆς Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ’ αὐτοῦ, μεμερίσθαι τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ σφαῖραν εἰς κύκλους πέντε, οὐστὶνας προσαγορεύουσι ζώνας· καλεῖται δ’ αὐτῶν ὁ μὲν ἀρκτικός τε καὶ ἀειφανής, ὁ δὲ θερινὸς τροπικός, ὁ δὲ ἱσημερινός, ὁ δὲ χειμερινὸς τροπικός, ὁ δὲ ἀνταρκτικός τε καὶ ἀφανής. λοξὸς δὲ [ἐν] τοῖς τρισὶ μέσοις ὁ καλούμενος ζωδιακὸς ὑποβέβληται παραναύων τῶν μέσων τριῶν. πάντας δ’ αὐτοὺς ὁ μεσημβρινὸς πρὸς ὀρθὰς ἀπὸ τῶν ἄρκτων ἐπὶ τὸ ἀντικρὺ τέμνει. Πυθαγόρας πρῶτος ἐπινενοηκέναι λέγεται τὴν λόζωσιν τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου, ἥντινα Οἰνοπίδης ὁ Χῖος ἐπίνοιαν ὡς ἰδίαν σφετερίζεται). La scarsa attendibilità della testimonianza di Aezio, il quale fa risalire a Talete e allo stesso Pitagora la definizione delle cinque zone della sfera celeste, è stata riconosciuta da Heath Thomas (1959, 130-131). Questi rileva come la menzione di Talete sia certamente frutto di un errore, mentre il nome di Pitagora possa essere stato inserito da Aezio, o dalla sua fonte, al posto della menzione dei “Pitagorici”. Maggior fiducia andrà con ogni probabilità accordata alla testimonianza fornita da Teone, il quale deriva l’informazione dall’opera di Eudemo (che forse egli aveva ancora a disposizione). Bodnár (2007, 4-8) propende per quest’ultima posizione, ma si rivela meno categorico di Heath Thomas, ammettendo la possibilità che i primi pitagorici abbiano potuto svolgere riflessioni sulla fascia zodiacale e la sua inclinazione. Per quanto riguarda il calcolo dell’inclinazione dello zodiaco/eclittica (vd. *infra*), ossia dell’angolo compreso fra gli assi perpendicolari rispettivamente al piano dell’equatore e a quello dell’eclittica, la misura, pari a 1/15 di angolo giro (4/60 nel sistema sessagesimale), di 24° riferita da Eudemo e Teone (la formula usata nel testo è l’equiparazione della distanza fra i due assi a quella esistente fra i lati di un poligono regolare di 15 lati), con buona probabilità, non si dovrà attribuire allo stesso Enopide (vd. Heath Thomas 1959, 131 n. 4; Bodnár 2007, 7-8). Tale misura, leggermente approssimativa (anche se molto vicina a quella reale), risulta però nota almeno a partire da Eudossio ed impiegata dai successori, Eratostene ed Ipparco compresi (vd. Heath Thomas 1959, 131 n. 4). L’astronomo Teone di Alessandria nel *Commentario all’Almagesto di Tolomeo* (vd. Theon Alex. In *Ptol. Alm.* I 12, pp. 528, 20-529, 3 Rome) sembrerebbe attribuire ad Eratostene anche il calcolo più preciso e vicino alle attuali valutazioni di 23° 51', ossia la metà di 11/83 di angolo giro; la paternità di tale calcolo va però, probabilmente, riferita a Claudio Tolomeo (vd. *Ptol. Alm.* I 12, pp. 67, 25-68, 6 Heiberg; Berger 1880, 131; Heath Thomas 1959, 131 n. 4), il che, sul piano geo-astronomico, comunque non inficia la sostanziale “bontà scientifica” delle precedenti acquisizioni.

nostro frammento, sia come la fascia (tripla, vd. *infra*) che funge da sfondo al moto di “rivoluzione” dei pianeti in senso contrario a quello dell’universo/cielo delle stelle fisse, sia come il vero e proprio κύκλος zodiacale, ossia la circonferenza teorica tracciata sul modello della sfera celeste (vd. *supra*) e, in quanto tale, teoricamente priva di spessore, che segna la linea mediana di tale fascia⁵⁵.

Nelle riflessioni che coinvolgono lo zodiaco, all’interno dei testi prodotti dagli specialisti o che si rifanno alla speculazione di questi ultimi, ricorre il riferimento allo spessore (τὸ πλάτος) di cui è *dotato* lo zodiaco inteso come fascia e di cui esso è invece *privo* quando è concepito come κύκλος in senso stretto, in quanto da tale distinzione dipende la specifica accezione con cui s’intende di volta in volta riferirsi a questa componente della sfera celeste (vd. *infra*)⁵⁶. Lo ζωδιακὸς κύκλος, inteso come fascia lungo cui si svolge il moto di “rivoluzione” di Sole, Luna e dei cinque pianeti, è presentato come *triplo* anche nel manuale di Gemino, in quanto composto da tre κύκλοι fra loro paralleli: quello mediano, ossia l’eclittica (che in quanto obliqua rispetto al piano dell’equatore interseca quest’ultimo nei punti equinoziali ed è tangente i tropici nei punti solstiziali)⁵⁷ e i due che delimitano tale fascia, equidistanti dall’eclittica⁵⁸. In un’altra opera che analogamente a quella di Gemino è

⁵⁵ Vd. Arist. *Metaph.* 1071a 16: ὁ λοξὸς κύκλος; *Mund.* 392a 9-22: τῶν γε μὴν ἐμπεριεχομένων ἄστρον τὰ μὲν ἀπλανῶς τῷ σύμπαντι οὐρανῷ συμπεριστρέφεται, τὰς αὐτὰς ἔχοντα ἔδρας, ὧν μέσος ὁ ζωοφόρος καλούμενος κύκλος ἐγκάρσιος διὰ τῶν τροπικῶν διέζωσται, κατὰ μέρη διηρημένος εἰς δώδεκα ζωδίων χώρας, τὰ δέ, πλανητὰ ὄντα, (...); *infra* Arist. *Metaph.* 1073b 17-22; Hipp. I 9, 12; Gem. 5, 51-53; Achil. Astr. pp. 34, 27-35, 2 Di Maria. Sulla duplice concezione dello ζωδιακὸς κύκλος, come fascia all’interno della quale si svolge il moto di “rivoluzione” dei pianeti in direzione contraria a quella del moto giornaliero delle stelle fisse e come κύκλος in senso stretto, privo di spessore in quanto linea, ossia l’eclittica, vd. Aujac 1975, 185; Bodnár 2007, 4 n. 7; *infra*. Sulla natura teorico-geometrica dei κύκλοι, come circonferenze prive di spessore vd. *infra* Hipp. I 9, 6-8; Gem. 5, 11: τοὺτους δὴ τοὺς κύκλους δεῖ νοεῖν ἀπλατεῖς, λόγῳ θεωρητοῦς, ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων θέσεως καὶ τῆς τῶν διόπτρων θεωρίας καὶ τῆς ἡμετέρας ἐπινοίας διατυπουμένους. μόνος γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ κύκλος ἐστὶ θεωρητὸς ὁ τοῦ γάλακτος, οἱ δὲ λοιποὶ λόγῳ εἰσὶ θεωρητοί.

⁵⁶ Vd. Arist. *Metaph.* 1073b 17-22: Εὐδοξος μὲν οὖν ἡλίου καὶ σελήνης ἑκατέρου τὴν φορὰν ἐν τρισὶν ἐτίθετ’εἶναι σφαίραις, ὧν τὴν μὲν πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν ἄστρον εἶναι, τὴν δὲ δευτέραν κατὰ τὸν διὰ μέσων τῶν ζωδίων, τὴν δὲ τρίτην κατὰ τὸν λελοξωμένον ἐν τῷ πλάτει τῶν ζωδίων. Le tre sfere dal cui moto combinato, nel sistema eudossiano, deriva il moto annuale del Sole e della Luna sono definite sulla base della circonferenza massima, perpendicolare all’asse di ciascuna, lungo cui si registra la direzione del moto, la prima appartenente al piano dell’equatore celeste, la seconda a quello dello zodiaco (inteso come κύκλος mediano della fascia zodiacale, privo pertanto di spessore: τὴν δὲ δευτέραν κατὰ τὸν διὰ μέσων τῶν ζωδίων) e la terza, tangente i due κύκλοι (paralleli all’eclittica) che segnano rispettivamente il limite settentrionale e meridionale della fascia zodiacale (vd. *infra*). Quest’ultima circonferenza taglia trasversalmente l’intero spessore (τὸ πλάτος) di tale fascia e appartiene ad un piano, anch’esso inclinato, ma naturalmente distinto da quello zodiacale, su cui giace l’eclittica. Per la definizione di quest’ultima come priva di spessore, in quanto κύκλος, vd. *supra* e Hipp. I 9, 12: τοῦ τε ζωδιακοῦ καθ’ἐκάστην ἡμέραν καὶ νύκτα ἡμικύκλιον ἀνατέλλει καὶ δύει, τοῦ ἡλίου ἐπὶ τοῦ ἀπλαντοῦς (κύκλου) καὶ διὰ μέσων τῶν ζωδίων φερόμενον; *supra* Gem. 5, 11 e *infra* Gem. 5, 51-53.

⁵⁷ Vd. *infra* Gem. 5, 51-53; Cleom. *Cael.* I 2, 46-55. Per i diversi calcoli dell’inclinazione dell’eclittica vd. *supra*.

⁵⁸ Lo spessore della fascia, in termini di distanza angolare fra i due paralleli che la delimitano, è indicato da Gemino e Achille Astronomo in 12° (mentre l’angolo considerato nell’astronomia moderna è di 17°: vd. Aujac 1975, 30 n. 2). A questo proposito vd. Gem. 5, 51-53: λοξὸς δὲ ἐστὶ κύκλος ὁ τῶν

stata con ogni probabilità concepita come “prima introduzione all’astronomia”, ossia quella di Achille Astronomo (vd. introd. § 5.1), allo spessore dello ζωδιακὸς κύκλος è significativamente dedicata un’intera sezione (Πόσον τὸ πλάτος τοῦ ζωδιακοῦ), in cui si ritrovano le medesime considerazioni proposte da Gemino, ulteriormente esplicitate e chiarite⁵⁹.

1.2.3 L’asse del cosmo/sfera celeste: la tracolla

La cinghia d’argento (vd. *Il.* 18, 480: ἐκ δ’ ἀργύρεον τελαμῶνα), che andando da un’estremità all’altra (ἐκ τῶν ἄκρων) permette di afferrare e tenere lo scudo, è interpretata allegoricamente come simbolo dell’asse che sostiene il tutto (τὸν δὲ ἀργύρεον τελαμῶνα, δι’ οὗ ἡ ἀσπίς ἐκ τῶν ἄκρων ἀνέχεται, εἰς τὸν ἄξονα μεταφέρει τὸν τὸ πᾶν ἀνέχοντα). Quest’ultimo “pende” per così dire dall’involucro estremo dell’etere (come appesa al perimetro dello scudo s’immagina la tracolla), passa poi attraverso il centro della terra e termina nel (polo) sud (ἐξηρητημένον ὥσπερ τοῦ ἀνωτάτω αἰθέρος καὶ διὰ μέσου τῆς γῆς ἦκοντα καὶ ἐπὶ τὰ νότια περατούμενον), e consente al cielo di compiere il proprio moto rotatorio intorno a lui, essendo da quest’ultimo sostenuto (καὶ παρέχοντα στρέφεσθαι τὸν οὐρανὸν περὶ αὐτόν, ὅπ’ αὐτοῦ ἀνεχόμενον).

L’asse del cosmo/mondo, ossia il segmento di retta intorno al quale il cielo delle stelle fisse (l’involucro più esterno dell’universo) compie il proprio moto di rotazione giornaliero, costituisce, come è stato accennato, uno degli elementi fondamentali del modello della sfera celeste, particolarmente funzionale all’impiego del modello stesso. Come tale esso è

ιβ ζωδίων. αὐτὸς δ’ ἐκ γ κύκλων παραλλήλων συνέστηκεν, ὧν οἱ μὲν τὸ πλάτος ἀφορίζειν λέγονται τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου (qui inteso come fascia zodiacale), ὁ δὲ διὰ μέσων τῶν ζωδίων καλεῖται (ossia l’eclittica). οὗτος δὲ ἐφάπτεται δύο κύκλων ἴσων καὶ παραλλήλων, τοῦ μὲν θερινοῦ τροπικοῦ κατὰ τὴν τοῦ Καρκίνου πρώτην μοῖραν, τοῦ δὲ χειμερινοῦ τροπικοῦ κατὰ τὴν Αἰγόκερω πρώτην μοῖραν· τὸν δ’ ἰσημερινὸν δίχα τέμνει κατὰ τὴν τοῦ Κριοῦ πρώτην μοῖραν καὶ κατὰ τὴν τοῦ Ζυγοῦ πρώτην μοῖραν. τὸ δὲ πλάτος ἐστὶ τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου μοιρῶν ιβ. λοξὸς δὲ κέκληται ὁ ζωδιακὸς κύκλος διὰ τὸ τέμνειν τοὺς παραλλήλους κύκλους.

⁵⁹ Vd. Achil. Astr. pp. 34, 13-37, 3 Di Maria; vd. in particolare in relazione a Demò pp. 34, 27-35, 2 Di Maria: διότι οἱ προειρημένοι πέντε ἀστέρες τὸ μεταξὺ τῶν δύο κύκλων πλάτος περιφέρονται, ὁ δὲ ἥλιος οὐ τοσοῦτον παραβαίνει ἐπὶ τὰ δεξιὰ καὶ εὐώνυμα, ὅσον οἱ πέντε, ἀλλὰ τῶν τριῶν τούτων κύκλων τῶν τὸ πλάτος τοῦ ζωδιακοῦ δεικνύντων ἡμῖν κατὰ τὸν μέσον ὁ ἥλιος φέρεται. La riflessione sullo spessore triplice della fascia zodiacale è riportata anche nell’opera, pure connotata in senso didattico-divulgativo (vd. introd. § 5.1), di Cleomede, il quale indica anche i termini tecnici impiegati per definire i tre κύκλοι che “costituiscono” lo spessore della fascia (“solare” quello mediano, ossia l’eclittica, “settentrionale” e “meridionale” i due che la delimitano): vd. Cleom. *Cael.* I 2, 46-55: ἐστὶ δὲ ὁ ζωδιακὸς κύκλος λοξός, διὰ τε τῶν τροπικῶν καὶ τοῦ ἰσημερινοῦ βεβλημένος καὶ ἐκατέρου μὲν τῶν τροπικῶν καθ’ ἓν ψαῦδον σημεῖον, τὸν δὲ ἰσημερινὸν εἰς δύο ἴσα τέμνων. τούτου δὲ τοῦ ζωδιακοῦ πλάτος ἀξιόλογον ἔχοντος τὰ μὲν βόρειά ἐστι, τὰ δὲ νότια, τὰ δὲ τούτων μέσα. διόπερ καὶ τρισι γράφεται κύκλοις, ὧν ὁ μὲν μέσος ἡλιακὸς καλεῖται, οἱ δὲ ἐκατέρωθεν ὁ μὲν βόρειος, ὁ δὲ νότιος. διὰ τούτου δὲ τοῦ ζωδιακοῦ οἱ μὲν ἄλλοι πλάνητες κατὰ τὴν προαιρετικὴν κίνησιν ἄλλοτε μὲν τῷ βορείῳ, ἄλλοτε δὲ τῷ νοτίῳ πελάζουσι, μόνος δ’ ὁ ἥλιος διὰ μόνου τοῦ μέσου κινεῖται, οὔτε τῷ βορείῳ οὔτε τῷ νοτίῳ πελάζων. Sul “triplice” spessore dello zodiaco, anche se in riferimento al fatto che questo interseca i tre paralleli fondamentali “mediani”, ossia i due tropici e l’equatore, vd. anche *supra* Aët. II 12, 1: (...) λοξὸς δὲ [ἐν] τοῖς τρισὶ μέσοις ὁ καλούμενος ζωδιακὸς ὑποβέβληται παραψαύων τῶν μέσων τριῶν. (...).

ripetutamente chiamato in causa nei trattati di sferica (vd. *supra*): il termine tecnico στρέφεσθαι, ricorrente in questi contesti per designare il moto della sfera (celeste) intorno al proprio asse⁶⁰, è lo stesso verbo impiegato nel nostro frammento, come in tutta la tradizione specialistica⁶¹.

Demò avrebbe definito l'asse come ciò che sostiene (ἀνέχειν) “il tutto”, τὸ πᾶν, quest'ultimo subito dopo identificato con il cielo οὐρανός (τὸν οὐρανὸν [...] ὑπ' αὐτοῦ ἀνεχόμενον). Tale sovrapposizione, in parte intuitiva in quanto l'οὐρανός cui si sta facendo riferimento è senza dubbio inteso nell'accezione di “cielo delle stelle fisse”, estremo involucro dell'universo, e pertanto superficie che racchiude il tutto (τὸ πᾶν), trova però un puntuale riscontro nella riflessione aristotelica del *De caelo*. Lo Stagirita infatti chiarisce come il nome οὐρανός possa designare tre realtà, in una sorta di *climax* ascendente in termini di comprensività. Esso può infatti indicare l'involucro estremo dell'universo/cielo delle stelle fisse, ossia la sfera celeste, l'etere (vd. *supra*), ossia la parte del cosmo costituito da sfere concentriche in cui si trovano e si muovono i pianeti (vd. *supra* e comm. F 2), o ancora l'insieme dell'universo (τὸ πᾶν), racchiuso tanto dalla sfera celeste quanto dall'etere⁶².

Unitamente al principio secondo cui l'asse è l'elemento intorno al quale si svolge il moto giornaliero di rotazione dell'universo (vd. *supra*), il *sostegno* del cosmo/sfera celeste (τὸν τὸ πᾶν ἀνέχοντα; ὑπ' αὐτοῦ ἀνεχόμενον) costituisce la prerogativa primaria dell'asse: è in relazione ad essa che l'asse viene definito nei testi prodotti dagli specialisti, o che si rifanno alla loro speculazione, connotati in senso didattico, a partire dalle opere poetico-didascaliche di Arato (ἄξων αἰὲν ἄρηρεν)⁶³ ed Eratostene (διὰ δ' ἄξονος ἡρήρειστο)⁶⁴, in cui caratteristica

⁶⁰ Vd. e.g. Autol. Pit. *De sphaer. mov.* III 47, 4-6: ἐὰν σφαῖρα στρέφεται ὁμαλῶς περὶ τὸν ἑαυτῆς ἄξωνα, ὥς ἐν ἴσῳ χρόνῳ περιφερείας διεξέρχεται σημεία τινα τῶν παραλλήλων κύκλων καθ' ὧν φέρεται, αὗται ὁμοίαι εἰσιν; vd. anche IV 48, 15-49, 3: ἐὰν ἐν σφαίρᾳ μένων μέγιστος κύκλος πρὸς ὀρθὰς ὦν τῷ ἄξωνι ὀρίζη τὸ τε ἀφανὲς καὶ τὸ φανερόν ἡμισφαίριον τῆς σφαίρας, στρεφομένης τῆς σφαίρας περὶ τὸν ἑαυτῆς ἄξωνα οὐδὲν τῶν ἐπὶ τῆς ἐπιφανείας τῆς σφαίρας σημείων οὔτε δύσεται οὔτε ἀνατελεῖ, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν τῷ φανερῷ ἡμισφαίριῳ αἰεὶ ἐστὶ φανερὰ, τὰ δὲ ἐν τῷ ἀφανεῖ αἰεὶ ἐστὶν ἀφανῆ.

⁶¹ Vd. *infra* Mund. 391b 19-392a 4; Gem. 4, 1-4; Achil. Astr. pp. 43, 4-44, 21 Di Maria.

⁶² Vd. Arist. *Cael.* 278b 10-21: εἰπόμεν δὲ πρῶτον τί λέγομεν εἶναι τὸν οὐρανὸν καὶ ποσαχῶς, ἵνα μᾶλλον ἡμῖν δῆλον γένηται τὸ ζητούμενον. ἓνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός· εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἐσχατὸν καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἰδρῦσθαι φαμεν (per la natura fisico-meccanica del θεῖον σῶμα aristotelico vd. *supra*). ἄλλον δ' αὖ τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἕνια τῶν ἄστρον· καὶ γὰρ ταῦτα ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναι φαμεν. ἔτι δ' ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν; cfr. Longo 1961, XI. Vd. anche *infra* Mund. 391b 19-392a 4: (...) ὁ πᾶς ὄγκος κύκλῳ στρέφεται (...).

⁶³ Arat. 19-26: οἱ μὲν ὁμῶς πολέες τε καὶ ἄλλυδις ἄλλοι ἐόντες / οὐρανῷ ἔλκονται πάντ' ἤματα συνεχὲς αἰεὶ / αὐτὰρ ὄγ' οὐδ' ὀλίγον μετανίσσεται, ἀλλὰ μάλ' αὐτως / ἄξων αἰὲν ἄρηρεν, ἔχει δ' ἀτάλαντον ἀπάντη / μεσσηγὺς γαῖαν, περὶ δ' οὐρανὸν αὐτὸς ἀγινεῖ / καὶ μιν πειραίνουσι δῶα πόλοι ἀμφοτέρωθεν / ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐπίοπτος, ὁ δ' ἀντίος ἐκ βορέαο / ὑπόθεν ὠκεανοῖο (per l'uso di ὠκεανός come metafora dell'orizzonte nei *Fenomeni* vd. *infra*). La precisazione sul carattere perenne del moto dell'universo/cielo delle stelle fisse (αἰεὶ) potrebbe essere indizio di una concezione ingenerata ed eterna del cosmo, che sarebbe difficilmente compatibile con il sistema cosmologico stoico (vd. *supra*). Sarebbe forse da riconsiderare l'effettivo influsso stoico sull'opera di Arato (vd.

dell'asse è stare saldo a sostegno dell'universo/sfera celeste, al *Περὶ κόσμου* (συνέχοντα τὴν σφαῖραν)⁶⁵, fino ai manuali di Gemino⁶⁶ e Achille Astronomo⁶⁷, nei quali all'asse del cosmo/sfera celeste è dedicata un'intera sezione.

La riflessione sull'asse del cosmo trasmessa nel nostro frammento riproduce le medesime osservazioni sul “percorso” dell'asse proposte nelle opere appena citate. L'asse infatti è delimitato dai due poli (ἐπὶ τὰ νότια περατούμενον), ossia i punti in cui esso incontra la sfera celeste⁶⁸, l'estremo involucro dell'etere (ἐξηρημένον ὥσπερ τοῦ ἀνωτάτω αἰθέρος) e dell'universo: questi sono infatti presentati come i “limiti” dell'asse (τὰ πέρατα τοῦ ἄξονος⁶⁹, o τὰ ἄκρα⁷⁰), così come nell'esegesi di Demò la tracolla va da un estremo all'altro permettendo il sostegno dello scudo (τελαμῶνα, δι' οὗ ἡ ἀσπίς ἐκ τῶν ἄκρων ἀνέχεται).

Martin 1998, XXIII), laddove le principali fonti dei *Fenomeni* sono state riconosciute nell'omonima opera di Eudosso (già dagli antichi, vd. il *Commentario ai Fenomeni di Arato e Eudosso* di Ipparco; Martin 1998, LXXXVI-CII) e in scritti di argomento meteorologico certamente prodotti in ambito peripatetico (Martin 1998, CIII-CVIII).

⁶⁴ Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 1-2: αὐτὴν μὲν μιν ἔτετμε μεσήρεα παντὸς Ὀλύμπου / κέντρου ἄπο σφαίρης, διὰ δ' ἄξονος ἡρήρειστο. Per l'uso metaforico dell'Olimpo come simbolo del cielo/etere vd. introd. § 4, nn. 130-131.

⁶⁵ *Mund.* 391b 19-392a 4: τοῦ δὲ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου σφαιροειδοῦς ὄντος καὶ κινουμένου, καθάπερ εἶπον, ἐνδελεχῶς, δύο ἐξ ἀνάγκης ἀκίνητά ἐστι σημεῖα, καταντικρὺ ἀλλήλων, καθάπερ τῆς ἐν τὸν κυκλοφορουμένης σφαίρας, στερεὰ μένοντα καὶ συνέχοντα τὴν σφαῖραν, περὶ ἣ ὁ πᾶς ὄγκος κύκλῳ στρέφεται. καλοῦνται δὲ οὗτοι πόλοι· δι' ὧν εἰ νοήσαιμεν ἐπεξευγμένην εὐθεῖαν, ἣν τινες ἄξονα καλοῦσι, διάμετρος ἔσται τοῦ κόσμου, μέσον μὲν ἔχουσα τὴν γῆν, τοὺς δὲ δύο πόλους πέρατα. τῶν δὲ ἀκινήτων πόλων τούτων ὁ μὲν αἰὲ φανερός ἐστιν ὑπὲρ κορυφὴν ὧν κατὰ τὸ βόρειον κλίμα, ἀρκτικός καλούμενος, ὁ δὲ ὑπὸ γῆν αἰὲ κατακέκρυπται, κατὰ τὸ νότιον, ἀνταρκτικός καλούμενος.

⁶⁶ Vd. Gem. 4, 1-4: Περὶ ἄξονος καὶ πόλων τοῦ δὲ κόσμου σφαιροειδοῦς ὑπάρχοντος ἄξων καλεῖται ἡ διάμετρος τοῦ κόσμου, περὶ ἣν στρέφεται ὁ κόσμος. τὰ δὲ πέρατα τοῦ ἄξονος πόλοι λέγονται τοῦ κόσμου. τῶν δὲ πόλων ὁ μὲν λέγεται βόρειος, ὁ δὲ νότιος, βόρειος μὲν ὁ διὰ παντὸς φαινόμενος ὡς πρὸς τὴν ἡμετέραν οἰκισιν, νότιος δὲ ὁ διὰ παντὸς ἀόρατος ὡς πρὸς τὸν ἡμέτερον ὀρίζοντα. εἰσὶ μέντοι τόποι τινὲς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου συμβαίνει τὸν μὲν παρ' ἡμῖν πόλον τὸν αἰὲ φανερόν ἐκείνοις ἀόρατον εἶναι, τὸν δὲ παρ' ἡμῖν ἀόρατον ἐκείνοις φανερόν εἶναι. καὶ πάλιν ἔστι τις τόπος ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου οἱ δύο πόλοι ὁμοίως ἐπὶ τοῦ ὀρίζοντος κεῖνται.

⁶⁷ Vd. Achil. Astr. pp. 43, 4-44, 21 Di Maria: Περὶ τοῦ ἄξονος. διήκει δὲ ὁ ἄξων ἀπὸ τοῦ κέντρου τοῦ ἀρκτικοῦ κύκλου διὰ τοῦ κέντρου τῆς σφαίρας ἕως τοῦ κέντρου τοῦ ἀνταρκτικοῦ. παρεῖληπται δέ, ἵνα εἰδῶμεν, ὅτι περὶ αὐτὸν καὶ τὰ ἄκρα αὐτοῦ δινεῖται ὁ οὐρανός, ὥσπερ περὶ ἀρμάτειον ἄξονα δινούνται οἱ τροχοί. τὴν δὲ ὕλην αὐτοῦ οὐκ ἐδίδαξεν ἡμᾶς Ἄρατος, ἀλλ' ὡς ἐν ποιήσει μυθικώτερον ὥσπερ ὀβελίσκον αὐτὸν εἶπεν (...) γεωμέτραι (vd. *supra* quanto osservato in relazione alla sferica, ossia alla geometria come strumento dell'astronomia scientifico-matematica) δὲ αὐτὸν ὑποτίθενται γραμμὴν τινα λεπτὴν διήκουσαν ἀπὸ τοῦ κέντρου τοῦ ἀρκτικοῦ κύκλου μέχρι τοῦ ἀνταρκτικοῦ, καθὼς εἴρηται, (...) μέμνηται δὲ αὐτοῦ Ἐρατοσθένης ἐν τῷ Ἑρμῇ λέγων (...) καὶ ὁ Ἄρατος λέγων (...) τὰ δὲ πέρατα αὐτοῦ πρὸς τοῖς κέντροις τοῦ τε ἀρκτικοῦ καὶ τοῦ ἀνταρκτικοῦ ἐστίν. καλοῦσι δ' αὐτὰ πόλους ἀπὸ τοῦ περιπολεῖσθαι καὶ στρέφεσθαι περὶ αὐτὰ τὸν οὐρανόν. τούτων δὲ ὁ μὲν καλεῖται βόρειος καὶ αἰὲ φανερός, ὁ δὲ νότιος καὶ αἰὲ ἀφανής. μέμνηται δὲ αὐτῶν καὶ Ἄρατος (...). Per i testi di Eratostene ed Arato citati da Achille vd. *supra*.

⁶⁸ Sui poli (nord e sud) come i punti in cui l'asse incontra la sfera celeste (poli celesti) e quella terrestre (poli terrestri) o come i due punti immobili che fungono da limite e sostegno dell'asse attorno al quale si svolge il moto dell'universo vd. *supra* Arat. 19-26; *Mund.* 391b 19-392a 4; Gem. 4, 1-4; Achil. Astr. pp. 43, 4-44, 21 Di Maria.

⁶⁹ Vd. *supra* Arat. 19-26; *Mund.* 391b 19-392a 4; Gem. 4, 1-4; Achil. Astr. pp. 43, 4-44, 21 Di Maria.

⁷⁰ Vd. *supra* Achil. Astr. pp. 43, 4-44, 21 Di Maria.

L'asse è inoltre definito come il diametro del cosmo (ή διάμετρος τοῦ κόσμου⁷¹), intorno al quale esso ruota, il che rimanda all'osservazione riportata poco prima nel frammento sul rapporto geometrico fra il cerchio e la sfera (vd. *supra*). Ultimo aspetto dell'asse posto in evidenza sia nella letteratura specialistica sia nel nostro frammento è il fatto che esso, essendo disegnato/muovendosi idealmente da un polo all'altro, passa attraverso il centro della Terra (διὰ μέσον τῆς γῆς ἥκοντα), ossia attraverso il centro del cosmo/sfera celeste (vd. *supra*)⁷².

1.2.4 I cinque κύκλοι paralleli: i limiti degli strati dello scudo

Eustazio riferisce poi che Demò avrebbe concepito i cinque strati dello scudo (vd. *Il.* 18, 481: πέντε δ' ἄρ' αὐτοῦ ἔσαν σάκεος πτύχες) come i circoli paralleli secondo i quali è suddiviso il cosmo (τὰς δὲ πέντε πτύχας τοῦ σάκου τοὺς παραλλήλους κύκλους νοεῖ, εἰς οὓς διαίρεται ὁ κόσμος), vale a dire: il circolo artico, che si trova vicino al polo nord (τὸν ἀρκτικόν, ὃς τῷ βορείῳ πόλῳ ἐγγίξει), e l'antartico che sta invece vicino al polo sud (καὶ τὸν τῷ νότῳ προσκυροῦντα ἀνταρκτικόν), i due tropici, quello estivo nell'emisfero settentrionale (tropico del Cancro) e quello invernale nell'emisfero meridionale (tropico del Capricorno, καὶ τοὺς δύο τροπικοὺς, ἧγουν τὸν πρὸς τῷ βορρᾷ θερινόν καὶ τὸν πρὸς τῷ νότῳ χειμερινόν), infine, come quinto, l'equatore che si trova al centro rispetto agli altri, giunto all'altezza del quale il sole rende di pari durata i giorni e le notti (καὶ πέμπτον τὸν μέσον αὐτῶν ἰσημερινόν, εἰς ὃν ἥλιος ἐλθὼν ισάζει τὰς ἡμέρας ταῖς νυξίν).

Il primo aspetto che va considerato è che gli strati dello scudo sono presentati qui come corrispettivo allegorico dei cinque circoli paralleli fondamentali e poi delle zone climatiche che essi delimitano (vd. *infra*). Considerando che nella tradizione scientifica, soprattutto di carattere manualistico-divulgativo, alla quale Demò risulta ricondursi puntualmente, le zone sono definite come le fasce comprese fra i cinque paralleli fondamentali (vd. *supra* e *infra*)⁷³, sembra decisamente molto probabile che Eustazio abbia qui riassunto una riflessione in cui originariamente gli strati dello scudo erano messi in connessione simbolica con le cinque zone climatiche (vd. *infra* l'esegesi riportata da Eraclito) e i limiti di questi strati con i circoli paralleli che delimitano le suddette zone. Questi due aspetti sarebbero stati, anche se solo parzialmente, sovrapposti da Eustazio, il quale non mostra particolare familiarità con nozioni tecnico-scientifiche di questo tenore (vd. introd. § 5.1, comm. F 7, F 4*) ed è solito

⁷¹ Vd. *supra* *Mund.* 391b 19-392a 4; *Gem.* 4, 1-4.

⁷² Vd. *Arat.* 22-23: ἄξων αἰὲν ἄρηνεν, ἔχει δ' ἀτάλαντον ἀπάντη / μεσσηγὺς γαῖαν (...); *Eratosth. Hermes*, fr. 16 Powell, 2: κέντρον ἀπο σφαίρης, διὰ δ' ἄξονος ἡρήρειστο; *Mund.* 391b 19-392a 4: (...) εὐθεῖαν, ἦν τινες ἄξονα καλοῦσι (...) μέσον μὲν ἔχουσα τὴν γῆν (...); *Achil. Astr.* pp. 43, 4-44, 21 *Di Maria*: (...) διήκει δὲ ὁ ἄξων ἀπὸ τοῦ κέντρου τοῦ ἀρκτικοῦ κύκλου διὰ τοῦ κέντρου τῆς σφαίρας ἕως τοῦ κέντρου τοῦ ἀνταρκτικοῦ (...).

⁷³ Vd. *infra* *Arist. Meteor.* 362a 31-362b 9; 363a 12-15; *Gem.* 15, 1-4; *Achil. Astr.* pp. 45, 1-47, 16 *Di Maria*.

intervenire sul testo delle proprie fonti in termini di epitomazione e/o rimaneggiamento secondo il proprio gusto⁷⁴.

La dipendenza del modello della sfera terrestre da quello della sfera celeste (vd. *supra*) costituisce una delle costanti nello sviluppo della geografia astronomico-matematica. Nelle fonti infatti ricorre la definizione dei κύκλοι terrestri come *proiezione* di quelli celesti (definiti infatti nel nostro frammento come i cerchi secondo cui si suddivide il cosmo, τοὺς παραλλήλους κύκλους νοεῖ, εἰς οὓς διαίρεται ὁ κόσμος): allo stesso modo le fasce/zone parallele in cui la sfera terrestre è suddivisa da alcuni cerchi di particolare rilevanza astronomica (vd. *infra*) e di cui diremo più diffusamente fra poco, sono presentate come la proiezione delle corrispondenti “zone” del cosmo/sfera celeste.

Fra i paralleli (παράλληλοι κύκλοι), ossia le circonferenze, di numero infinito, che si generano dall’intersezione della sfera celeste con gli infiniti piani perpendicolari all’asse della sfera e, pertanto, fra loro tutti paralleli⁷⁵, alcuni acquistano una rilevanza astronomica particolare in relazione al moto zodiacale del Sole e dunque, come si vedrà a proposito della loro proiezione sulla sfera terrestre, alle conseguenze climatiche della diversa durata del periodo d’illuminazione solare e della differente inclinazione dei raggi solari. Questi sono i cinque “paralleli fondamentali” descritti nel nostro frammento, i quali rientrano nel novero dei principali κύκλοι disegnati sulla sfera celeste (vd. *supra* e comm. F 4*) nel modello che si può far risalire *almeno* ad Eudosso di Cnido⁷⁶. Questi κύκλοι⁷⁷, in quanto elementi basilari della

⁷⁴ Dal lavoro di puntuale raffronto realizzato dall’editore dei *Commentari all’Iliade*, è emerso come Eustazio abbia trattato le proprie fonti, in alcuni casi limitandosi a copiare il materiale che trovava in esse, in altri tagliandolo, ricomponendolo, integrandolo e/o modificandolo (van der Valk 1971, LIX-LX; LXIII; cfr. Pagani 2017).

⁷⁵ Di questi solo l’equatore (vd. sotto) è una “circonferenza massima” (della medesima lunghezza dei meridiani), in quanto giacente su un piano passante per il centro della sfera.

⁷⁶ Lo zodiaco/eclittica fu oggetto di studio già di Enopide di Chio (vd. *supra*), per quanto riguarda gli altri cerchi “fondamentali”, disegnati sulla sfera celeste e proiettati su quella terrestre, la lettura delle fonti permette di risalire ad Eudosso (vd. Repellini 1993, 321 e Aujac 2007-2008, 6-7) che può così, almeno per le informazioni a nostra disposizione, essere considerato in certo senso il fondatore dell’astronomia matematica (vd. Repellini 1993, 320; Bianchetti 2007-2008; sul ruolo di Eudosso nella “fondazione” ed evoluzione della disciplina cfr. anche Dreyer 1953, 87-107; Dicks 1970, 151-189). Aristotele, che da Eudosso deriva, pur modificandolo, il modello astronomico delle sfere omocentriche (vd. Longo 1961, XX-XXIII; Bianchetti 1998, 40-41; comm. F 4, F 7), mostra di avere già presente un modello di sfera terrestre diviso in zone (vd. *infra*) dai cinque cerchi (paralleli) fondamentali chiamati in causa nel nostro frammento. Lo Stagirita non nomina esplicitamente il termine κύκλος, ma si riferisce ai paralleli con i soli aggettivi ἀρκτικός, τροπικός, etc., che naturalmente sottintendono κύκλος, oppure evoca le τροπαί, ossia i cambi di direzione compiuti dal Sole dopo la tangenza dell’eclittica nei tropici, nei punti solstiziali (vd. Arist., *Meteor.* 361b 30-363a 20; *infra*); è probabile che anche l’autore degli unici trattati di sferica a noi giunti per tradizione diretta, Autolico di Pitane (vd. *supra*), abbia svolto le proprie riflessioni sui cerchi disegnati sul modello a partire dalle acquisizioni di Eudosso (vd. Bianchetti 1998, 39-41; Aujac 2007-2008, 6-7). È poi con Eratostene che si assiste ad un impiego più sistematico dei κύκλοι come strumento di osservazione e studio della sfera e dei corpi celesti, ma, soprattutto, per l’indagine geografica, ossia per la conoscenza e misurazione della Terra, grazie al legame biunivoco che lega i cerchi disegnati sulla sfera celeste e quelli della sfera terrestre (vd. *supra* e *infra*); uno dei migliori eredi di tale approccio scientifico-astronomico allo studio geografico, e in particolare dell’impiego astronomico e geografico dei κύκλοι, sarà Ipparco, autore di

disciplina astronomica (scientifico-matematica), sono oggetto di specifica trattazione nelle opere didattico-manualistiche finora citate. In questi contesti la definizione dei cinque paralleli è realizzata, come nel nostro frammento, sulla base dell'effetto causato dall'arrivo del Sole alla latitudine del detto parallelo (nel corso del suo moto annuale lungo l'eclittica), in termini di durata delle ore d'irraggiamento solare e di buio nell'arco della giornata. Tale

una sorta di “tabella” delle latitudini (κλίματα), nella quale individuò tutta la serie delle “90 latitudini”, (un parallelo per ogni grado di angolo giro; si deve probabilmente proprio a Ipparco la divisione dell'angolo giro in 360 unità [vd. Aujac 2001, 55 n. 40], che si affiancò e poi sostituì il sistema sessagesimale), comprese fra equatore e polo nord, calcolate lungo il meridiano di Rodi. Per ciascuna egli dovette indicare, secondo quanto si può ragionevolmente ricostruire dalle fonti, la distanza in stadi dall'equatore (partendo dalla lunghezza del meridiano calcolata da Eratostene, impiegata da Ipparco [vd. Strab. II 5, 7], essa può essere ricavata tramite una semplice proporzione, dividendo tale misura per 360° e moltiplicando il risultato per la distanza angolare), la posizione degli astri osservabili in un determinato periodo dell'anno e la durata massima dell'illuminazione diurna (nel giorno del solstizio d'estate, vd. *infra*): vd. Strab. II 5, 34; Jacob 1993, 427; Repellini 1993, 327-328; Shcheglov 2006; Aujac 2007-2008, 10-11. Egli criticherà parte della ricostruzione dell'ecumene realizzata da Eratostene, proprio per la sua derivazione non *esclusivamente* dall'osservazione astronomica, ma da una combinazione di quest'ultima con le notizie derivate da fonti letterarie, documenti d'archivio e resoconti di viaggio (vd. Jacob 1993, 409-411; Aujac 2007-2008, 10-12). Si potrebbe dire che Ipparco rimproveri Eratostene per non aver seguito con assoluto rigore quello statuto epistemologico della scienza geografica che proprio il Cirenaico aveva in buona parte formulato ed inaugurato, si potrebbe insomma definire Ipparco un allievo che supera il maestro in “severità” e rigore scientifici, piuttosto che un “oppositore” *tout court* di Eratostene come viene talvolta presentato, anche se con diversi livelli di approfondimento della questione (vd. Pfeiffer 1968, 165; Jacob 1993, 409-411; Aujac 2007-2008, 10). È forse stata sottovalutata la possibilità che il tono acceso della critica mossa da Ipparco sia stato per lo meno accentuato da chi la trasmette, ossia Strabone (tiene parzialmente in considerazione tale aspetto Jacob [1993, 410]), il quale, come noto, mostra a più riprese un atteggiamento accesamente polemico nei confronti di Eratostene. Inoltre Strabone non è uno specialista della materia astronomico-matematica (vd. Aujac [2007-2008, 8] che lo definisce “le profane”), all'interno della quale si svolge la polemica di Ipparco nei confronti di Eratostene, e incappa in diverse incomprensioni del metodo astronomico-geometrico seguito tanto dal Cirenaico quanto da Ipparco. Dopo le acquisizioni di Eratostene ed Ipparco questi cerchi disegnati sul modello della sfera (celeste e terrestre) divennero uno degli “elementi” basilari della scienza astronomico-geografica come è possibile osservare in opere di carattere divulgativo-manualistico come quelle di Gemino, Cleomede e Achille Astronomo, in cui ai κύκλοι sono riservate specifiche sezioni (vd. *infra*).

⁷⁷ I κύκλοι, in quanto linee teoriche disegnate sulla sfera celeste, sono elementi geometrici privi di spessore: alcuni, ossia l'eclittica (vd. *supra*), l'equatore, l'orizzonte, i meridiani e i coluri, condividono il medesimo centro, coincidente con il centro della sfera celeste, e sono pertanto circonferenze massime, a differenza degli altri paralleli (vd. *infra*). Per questi ultimi (tropici ed equatore) in particolare il loro essere privi di spessore è considerato coerente con il fatto che il Sole nel proprio moto annuale li incontra in un unico punto e cioè per un unico giorno (gli equinozi e i solstizi). Sulla natura geometrica dei κύκλοι d'interesse astronomico-geografico vd. *supra*, *infra* e Hipp. I 9, 6-8: καθόλου τε οἶμαι τοὺς μαθηματικούς ἅπαντας τοὺς εἰρημένους <κύκλους> ἀπλατεῖς ὑποτίθεσθαι, τοὺς τροπικούς καὶ τὸν ἰσημερινὸν καὶ τὸν ἀεὶ φανερόν καὶ τὸν ἀεὶ ἀφανῆ (ossia i due cerchi polari: per questa e simili definizioni vd. comm. F 5). οὐδὲ γὰρ ἐπινοῆσαι δυνατόν ἐστι τούτους πλάτος ἔχοντας· τὸ γὰρ ἴδιον ἐκάστου περινοητικὴν καὶ ἀπλατῇ γραμμὴν ἔχον θεωρεῖσθαι συμβέβηκεν. ἔτι δὲ καὶ ὅταν λέγωσι τὸν ἰσημερινὸν καὶ τὸν ζῳδιακὸν τῶν μεγίστων εἶναι ἐν τῇ σφαίρᾳ κύκλων, καὶ διχοτομεῖσθαι τὴν σφαῖραν ὑφ' ἐκατέρου αὐτῶν, καὶ τὸ αὐτὸ κέντρον <εἶναι> τοῦ ζῳδιακοῦ καὶ τοῦ ἰσημερινοῦ καὶ τοῦ ὀρίζοντος καὶ τοῦ μεσημβρινοῦ, καὶ τὸν ζῳδιακὸν ἐφάπτεσθαι τῶν τροπικῶν καθ' ἓν σημεῖον, καὶ ἄλλα πλείονα τοιαῦτα, ἀπλατεῖς αὐτοὺς καὶ διὰ τούτων σημαίνουσιν. οὐδὲν γὰρ τῶν προειρημένων ὑγιῶς ἂν λέγοιτο πλάτος αὐτῶν ἔχόντων· ἰσημερίαν τε οὐκ ἂν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἦγεν, ἀλλ' ἐν πλείοσι· καὶ γὰρ ὁ ἥλιος πλείονας ἂν τῆς μιᾶς ἡμέρας ἐν τῷ ἰσημερινῷ ἐποιεῖτο πλάτος γε δὴ ἔχοντος αὐτοῦ, τά τε γνωμονικά θεωρήματα πάντες γράφουσιν ἀπλατεῖς πάντας τοὺς κύκλους ὑποτιθέμενοι, ὥς ἂν τῶν μὲν ὑπὸ τοῦ κέντρου τοῦ ἡλίου γραφομένων.

modo di procedere nella definizione dei cinque παράλληλοι κύκλοι “fondamentali”, in particolare dei tropici e dell’equatore, caratterizza la riflessione di Arato, Ipparco, Gemino, Cleomede⁷⁸ e Achille Astronomo. Nell’opera di Gemino alla trattazione dei κύκλοι e, in particolare, dei cinque paralleli è dedicata una sezione specifica⁷⁹. Considerazioni molto simili a quelle di Gemino, forse derivate in forma più o meno mediata proprio dalla sua opera, si trovano nella sezione specificamente dedicata ai cinque paralleli fondamentali nell’opera di Achille Astronomo (Περὶ τῶν πέντε παραλλήλων)⁸⁰.

I cinque paralleli “fondamentali” posti in connessione simbolica con gli strati dello scudo (vd. *supra*) sono:

- i due circoli (polari), artico, che si trova vicino al polo nord (τὸν ἄρκτικόν, ὃς τῷ βορείῳ πόλῳ ἐγγίξει), e antartico, che sta invece vicino al polo sud (καὶ τὸν τῷ Νότῳ προσκυροῦντα ἀνταρκτικόν). Il circolo artico, che prende il nome dalla costellazione dell’Orsa maggiore (ἄρκτος) nella quale ricade il polo nord (così che il termine è impiegato anche per indicare semplicemente il polo nord o il Nord), ha, nell’astronomia antica, una definizione “generale” diversa da quella del “circolo polare artico” dell’astronomia moderna, circolo con il quale però, come si vedrà, esso va di fatto a coincidere quando si ricorre a questi paralleli “fondamentali” in relazione alle zone climatiche (vd. *infra*). Il circolo artico è infatti il parallelo tangente l’orizzonte⁸¹ che divide la sfera celeste in due parti, quella cui appartengono tutti i paralleli che si trovano completamente a Nord dell’orizzonte e quella in cui si trovano tutti i paralleli che intersecano l’orizzonte o si trovano completamente a Sud di esso; in modo speculare il circolo antartico è il parallelo tangente l’orizzonte che divide la sfera celeste in due parti, quella cui appartengono tutti i paralleli che si trovano completamente a Sud dell’orizzonte e quella in cui si trovano tutti i paralleli che intersecano l’orizzonte o si trovano completamente a Nord di esso. Ciò comporta che tali circoli delimitino la porzione di volta celeste sempre visibile e quella sempre invisibile (ossia, rispettivamente, quella a Nord del circolo artico e quella a Sud dell’antartico, per un osservatore nell’emisfero settentrionale, e *vice versa* per chi osservi da quello meridionale). Dal momento che l’inclinazione dell’orizzonte dipende dalla posizione dell’osservatore, da tale posizione dipende naturalmente anche la distanza (angolare) dall’equatore del circolo

⁷⁸ Vd. Cleom. *Cael.* I 1, 18-24.

⁷⁹ Vd. Gem. 5, 1-10: Περὶ τῶν ἐν τῇ σφαίρᾳ κύκλων. τῶν δὲ ἐν τῇ σφαίρᾳ κύκλων οἱ μὲν εἰσι παράλληλοι, οἱ δὲ λοξοί, οἱ δὲ διὰ τῶν πόλων. παράλληλοι μὲν οἱ τοὺς αὐτοὺς πόλους ἔχοντες τῷ κόσμῳ. εἰσὶ δὲ παράλληλοι κύκλοι ἐ’ ἄρκτικός, θερινὸς τροπικός, ἰσημερινός, χειμερινός, ἀνταρκτικός (...).

⁸⁰ Vd. Achil. Astr. pp. 38, 8-41, 3 Di Maria. Qui sono inoltre inserite informazioni sulla durata massima del periodo giornaliero d’insolazione alle diverse latitudini, ossia uno dei criteri di calcolo della latitudine impiegati in campo geografico-astronomico e uno dei tipi di dati inseriti da Ipparco nella tabella dei κλίματα (vd. *supra*).

⁸¹ L’orizzonte astronomico è la circonferenza formata dall’intersezione della sfera celeste e del piano, passante per il centro della sfera, perpendicolare alla verticale di un punto della sfera terrestre in cui si trovi l’osservatore; tale circonferenza varia naturalmente la propria inclinazione a seconda del punto considerato: vd. comm. F 4*.

artico, che quindi, secondo tale definizione, *non* è un parallelo fisso (medesimo meccanismo vale per il circolo antartico). Questa la definizione di circoli artico e antartico, intesi in senso esclusivamente astronomico-geometrico (e non anche climatico, vd. *infra*) fornita, fra gli altri (vd. *supra*), da Gemino⁸². Di tale definizione nel nostro frammento è richiamato solo il fatto che i due circoli artico e antartico si trovano vicini rispettivamente al polo nord e al polo sud⁸³. Non è però da escludersi, dato il tenore di altri passaggi del frammento e la poca familiarità della fonte con contenuti tecnici di questo livello⁸⁴, che quanto prodotto in origine da Demò contemplasse anche una definizione dei circoli polari più dettagliata sul piano tecnico-astronomico e vicina a quelle che ricorrono nelle opere specialistiche.

- i due tropici, quello estivo nell'emisfero settentrionale e quello invernale nell'emisfero meridionale (καὶ τοὺς δύο τροπικοὺς, ἡγουν τὸν πρὸς τῷ Βορρᾷ θερινὸν καὶ τὸν πρὸς τῷ Νότῳ χειμερινόν). Questi sono i paralleli tangenti l'eclittica, inclinata di circa 24° rispetto all'equatore (vd. *supra*), uno a Nord dell'equatore, tropico del Cancro, e uno a Sud di esso, tropico del Capricorno. Nel momento in cui il Sole giunge all'altezza dei tropici si verificano i solstizi, ossia il giorno di massima o minima durata delle ore di luce nell'arco dell'anno; nell'emisfero settentrionale quando il Sole si trova all'altezza del tropico del Cancro (ossia si trova a mezzogiorno allo Zenit, o sulla verticale, nei luoghi che giacciono alla latitudine del tropico) si verifica il solstizio d'estate, ἡ θερινὴ τροπή, (durata massima di luce nell'arco del giorno): per questo motivo esso è definito "estivo", θερινός. Mentre quando il Sole giunge in corrispondenza del tropico del Capricorno si verifica il solstizio d'inverno, ἡ χειμερινὴ τροπή, (durata minima di luce nell'arco del giorno) e per tale ragione questo tropico è definito "invernale", χειμερινός⁸⁵. Quanto appena osservato riguarda l'emisfero settentrionale;

⁸² Vd. Gem. 5, 2-3: ἀρκτικός μὲν οὖν ἐστὶ κύκλος ὁ μέγιστος τῶν ἀεὶ θεωρουμένων κύκλων, ὁ ἐφαπτόμενος τοῦ ὀρίζοντος καθ' ἐν σημεῖον καὶ ὅλος ὑπὲρ γῆν ἀπολαμβάνόμενος, ἐν ᾧ τὰ κείμενα τῶν ἀστρῶν οὔτε δύνειν οὔτε ἀνατολὴν ποιεῖται, ἀλλὰ δι' ὅλης τῆς νυκτὸς περὶ τὸν πόλον στρεφόμενα θεωρεῖται. οὗτος δὲ ὁ κύκλος ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς οἰκουμένη ὑπὸ τοῦ ἐμπροσθίου ποδὸς τῆς Μεγάλης Ἀρκτοῦ περιγράφεται; Gem. 5, 9: ἀνταρκτικός δὲ ἐστὶ κύκλος ἴσος καὶ παράλληλος τῷ ἀρκτικῷ καὶ ἐφαπτόμενος τοῦ ὀρίζοντος καθ' ἐν σημεῖον καὶ ὅλος ὑπὸ γῆν ἀπολαμβάνόμενος, ἐν ᾧ τὰ κείμενα τῶν ἀστρῶν διὰ παντὸς ἡμῖν ἐστὶν ἄορατα. Qui i circoli artico e antartico sono intesi in senso esclusivamente astronomico-geometrico e non anche geografico-climatico, come fa lo stesso Gemino quando definisce zone, intendendo i circoli come fissi in quanto confine fra zone temperate e glaciali (vd. *infra*).

⁸³ Cfr. *supra* Gem. 5, 3 in relazione al circolo artico: ὑπὸ τοῦ ἐμπροσθίου ποδὸς τῆς Μεγάλης Ἀρκτοῦ (punto coincidente con il polo nord, vd. *supra*) περιγράφεται.

⁸⁴ Si tratta di concetti semplici per chiunque possieda una preparazione geometrico-astronomica di base, ma del tutto inaccessibili per chi ne sia privo (per l'esempio del "profano" Strabone vd. *supra*; Aujac 2001, 54; Aujac 2007-2008, 8).

⁸⁵ Vd., oltre a Cleom. *Cael.* I 1, 18-24 e Achil. Astr. pp. 38, 8-41, 3 Di Maria, Gem. 5, 4-8: θερινός δὲ τροπικός κύκλος ἐστὶν ὁ βορειότατος τῶν ὑπὸ τοῦ ἡλίου γραφομένων κύκλων κατὰ τὴν τοῦ κόσμου γινομένην περιστροφὴν, ἐφ' οὗ γενόμενος ὁ ἥλιος τὴν θερινὴν τροπὴν ποιεῖται, ἐν ᾗ μεγίστη μὲν πασῶν τῶν ἐν τῷ ἐνιαυτῷ <ἡ> ἡμέρα, ἐλαχίστη δὲ ἡ νύξ γίνεται. μετὰ μέντοι γε τὴν θερινὴν τροπὴν οὐκέτι πρὸς τὰς ἄρκτους παροδεύων ὁ ἥλιος θεωρεῖται, ἀλλ' ἐπὶ τὰ ἕτερα μέρη τρέπεται τοῦ κόσμου, διὸ καὶ κέκληται τροπικός. (...) χειμερινός δὲ τροπικός κύκλος ἐστὶν ὁ νοτιώτατος τῶν ὑπὸ τοῦ ἡλίου γραφομένων κύκλων κατὰ τὴν ὑπὸ τοῦ κόσμου γινομένην περιστροφὴν, ἐφ' οὗ γενόμενος ὁ ἥλιος τὴν χειμερινὴν τροπὴν ποιεῖται, ἐν ᾗ ἡ μεγίστη μὲν πασῶν τῶν ἐν τῷ ἐνιαυτῷ νύξ ἐπιτελεῖται, ἐλαχίστη δὲ ἡ ἡμέρα. μετὰ μέντοι γε τὴν χειμερινὴν τροπὴν οὐκέτι πρὸς μεσημβρίαν

nell'emisfero meridionale avviene, com'è ovvio, esattamente il contrario. In questo caso, seppur in massima sintesi, nel nostro frammento è riferito l'aspetto saliente che definisce i tropici in ambito specialistico, ossia la loro connessione con i solstizi; è comunque possibile, se non probabile, che la descrizione dei tropici in relazione ai solstizi elaborata da Demò si avvicinasse a quanto leggiamo nelle opere degli specialisti anche più di quanto non risulti nella versione riportata da Eustazio.

- l'equatore, che si trova al centro rispetto agli altri, giunto all'altezza del quale il Sole rende di pari durata i giorni e le notti (καὶ πέμπτον τὸν μέσον αὐτῶν ἰσημερινόν, εἰς ὃν ἥλιος ἐλθὼν ἰσάζει τὰς ἡμέρας ταῖς νυξίν). L'equatore è il parallelo giacente sul piano che passa per il centro della sfera celeste/terrestre⁸⁶; nei due momenti dell'anno in cui il Sole "giunge" all'altezza dell'equatore nel proprio percorso lungo l'eclittica si verificano gli equinozi, ossia le giornate caratterizzate da pari durata delle ore di luce e di buio. L'espressione impiegata nel nostro frammento per definire l'equatore in relazione al moto zodiacale del Sole ripropone pressoché *verbatim* quella, potremmo dire "canonica", ricorrente nelle opere didattico-divulgative già menzionate (vd. *supra*), in particolare quelle di Arato (ἐν δὲ οἱ ἡματα νυξίν

παροδεύων ὁ ἥλιος θεωρεῖται, ἀλλ' ἐπὶ τὰ ἕτερα μέρη τρέπεται τοῦ κόσμου, διὸ κέκληται καὶ οὗτος τροπικός. I tropici derivano il proprio nome dal fatto che giunto nei punti di tangenza fra questi circoli e l'eclittica il Sole compie l'inversione (τροπή) della direzione del proprio moto zodiacale, non si spinge cioè più a Nord del tropico del Cancro o più a Sud di quello del Capricorno: dopo aver proceduto verso Nord, giunto in corrispondenza del primo, comincia a muoversi verso Sud, fino a raggiungere il secondo, per poi ricominciare da qui a procedere verso Nord.

⁸⁶ Dei paralleli, l'equatore è l'unica circonferenza massima, in quanto giacente su uno dei piani cui appartiene il centro della sfera; lo seguono, in termini di grandezza, i tropici, e infine i circoli artico e antartico, che sono i più piccoli, ma solo in relazione a quanto osservabile nelle zone temperate (vd. *infra*), dal momento che collocazione e relativa dimensione di tali circoli dipendono dalla posizione dell'osservatore (vd. *supra*). Laddove questi si trovasse ad una latitudine compresa fra i nostri circoli polari artico e antartico, già considerati dagli antichi come limite rispettivamente settentrionale e meridionale delle due zone temperate (vd. *infra*), e i poli (rispettivamente nord e sud), i circoli artico e antartico "relativi" sarebbero compresi fra le dimensioni dei tropici e quelle dell'equatore, con cui arriverebbero a coincidere nel caso in cui l'osservatore si trovasse in corrispondenza di uno dei due poli. Vd. Gem. 5, 10: τῶν δὲ προειρημένων εὐ κύκλων μέγιστος μὲν ἐστὶν ὁ ἰσημερινός, ἐξῆς δὲ τοῖς μεγέθεσιν οἱ τροπικοί, ἐλάχιστοι δὲ ὡς πρὸς τὴν ἡμετέραν οἴκησιν οἱ ἀρκτικοί.

ἰσαίεται ἀμφοτέρησιν)⁸⁷, di Ipparco⁸⁸ e di Gemino (ὁ ἥλιος [...] παροδεύων πάλιν ἐπὶ τοῦ ἰσημερινοῦ γένηται κύκλου ἴσην τὴν ἡμέραν τῇ νυκτερινῇ ποιήσεται)⁸⁹.

1.2.5 Le cinque ζῶναι, definite su base astronomico-geometrica e climatica: gli strati costituiti dei diversi metalli

Lo strato mediano dello scudo, che Omero rappresenta costituito d'oro (vd. *Il.* 20, 267-272: ῥῆξε σάκος· χρυσὸς γὰρ ἐρύκακε, δῶρα θεοῖο· ἀλλὰ δύο μὲν ἔλασσε διὰ πτύχας, αἱ δ' ἄρ' ἔτι τρεῖς / ἦσαν, ἐπεὶ πέντε πτύχας ἤλασσε κυλλοποδίων, / τὰς δύο χαλκείας, δύο δ' ἔνδοθι κασσιτέριοι, / τὴν δὲ μίαν χρυσῇν, τῇ ῥ' ἔσχετο μείλινον ἔγχος), è considerato simbolo dell'equatore, a meno che uno non voglia, dice Eustazio, considerarlo come corrispettivo dell'intera zona torrida (ὥν πέντε πτυχῶν μέση μὲν χρυσέα καθ' Ὅμηρον, ὁ ἰσημερινὸς δηλαδή, εἰ μὴ τις καὶ τὴν διακεκαυμένην ζώνην ταύτην θέλει νοεῖν). Tale formulazione potrebbe dipendere dalla confusione dell'autore dei *Commentari* di fronte alla duplice riflessione, che trovava nel testo di Demò, in relazione agli strati dello scudo. Questa coinvolgeva quasi certamente sia i circoli paralleli che delimitano le zone sia le zone stesse (vd. *supra*), il riferimento alle quali resta evidente anche nella forma del testo riportata da Eustazio.

I tropici posti in relazione con gli strati di stagno, per l'arrendevolezza plastica del metallo analoga alla mitezza del clima (δύο δὲ ἔνδον κασσιτέρου οἱ τροπικοὶ διὰ τὸ εὐτόνως εὐκρατον), corrispondono inequivocabilmente alle zone temperate (εὐκρατοὶ ζῶναι) che iniziano dai tropici e si concludono nei circoli polari (vd. *infra*); la zona torrida è, come si è appena osservato, specificamente nominata, e lo stesso vale per le due zone glaciali, vicine ai poli, allegoricamente rappresentate dagli strati più esterni in rame, rese, per così dire,

⁸⁷ Vd. Arat. 511-514: μεσσοῖθι δ' ἀμφοτέρων, ὅσσοις πολιοῖο γάλακτος, / γαῖαν ὑποστρέφεται κύκλος διγύωντι ἐοικώς· / ἐν δὲ οἱ ἡμέρα νυξὶν ἰσαίεται ἀμφοτέρησιν, / φθίνοντος θέρεος, τότε δ' εἶαρος ἱσταμένοιο. L'equatore è presentato come il κύκλος che divide la Terra in due parti uguali e all'altezza del quale (*scil.* giunto il Sole) notti e giorni si equivalgono.

⁸⁸ Vd. Hipp. I 9, 9: Ὅτι δὲ καὶ ὁ Ἀρατος τοῖς μαθηματικοῖς ἀκολούθως ἀπλατεῖς αὐτοὺς νοεῖ ὑπάρχοντας, μάθοι ἂν τις ἐκ τε τοῦ περὶ τοῦ ἰσημερινοῦ λέγειν· «ἐν δὲ οἱ ἡμέρα νυξὶν ἰσαίεται ἀμφοτέρησιν / φθίνοντος θέρεος, τότε δ' εἶαρος ἱσταμένοιο»· οὐ γὰρ ἐπὶ μίαν μόνον ἡμέραν ἰσημερίαν ἂν ἦγεν ἐν τε τῷ ἔαρι καὶ τῷ φθινοπώρῳ, ἀλλὰ καὶ πλείονας, εἰ πλάτος εἶχε. A commento dei versi di Arato, con riferimento sempre alla natura teorico-geometrica dei circoli astronomici, privi di spessore [vd. *supra*], Ipparco osserva come il Sole non potrebbe provocare l'equinozio solo in un giorno alla volta se restasse in corrispondenza dell'equatore per più di una giornata, se cioè l'equatore avesse uno spessore "fisico".

⁸⁹ Vd. Gem. I, 11: ἰσημερία δὲ ἐστὶ φθινοπωρινή, ὅταν ὁ ἥλιος ἀπ' ἄρκτων πρὸς μεσημβρίαν παροδεύων πάλιν ἐπὶ τοῦ ἰσημερινοῦ γένηται κύκλου καὶ ἴσην τὴν ἡμέραν τῇ νυκτερινῇ ποιήσεται; Gem. 5, 6: ἰσημερινὸς δὲ ἐστὶ κύκλος ὁ μέγιστος τῶν παραλλήλων κύκλων, ὁ διχοτομούμενος ὑπὸ τοῦ ὀρίζοντος, ὥστε ἡμικύκλιον μὲν ὑπὲρ γῆς ἀπολαμβάνεσθαι, ἡμικύκλιον δὲ ὑπὸ τὸν ὀρίζοντα, ἐφ' οὗ γενόμενος ὁ ἥλιος τὰς ἰσημερίας ποιεῖται, τὴν τε ἑαρινὴν καὶ τὴν φθινοπωρινήν. La distinzione fra equinozio (ἰσημερία) autunnale (φθινοπωρινή) e primaverile (ἑαρινή) precisata qui, come in Arato (v. 514: φθίνοντος θέρεος, τότε δ' εἶαρος ἱσταμένοιο), e in altre opere specialistiche (vd. *supra*), potrebbe essere stata indicata in origine anche da Demò e rientrare nel novero di quei dettagli tecnici che con buona probabilità sono caduti nel processo di trasmissione (vd. *supra* e *infra*).

infeconde dalla totale assenza, per un lungo periodo di tempo, d'irraggiamento solare (ἐξωτάτω δὲ χαλκαῖ, αἱ πρὸς τοῖς πόλοις, κατεσκληκυῖαι πῶς διὰ τὴν ἐπὶ πολὺ τοῦ ἡλίου ἀπόστασιν). L'espressione αἱ πρὸς τοῖς πόλοις non può infatti che sottintendere ζῶναι. Inoltre ciò che rimanda senza dubbio alle zone e non ai soli circoli paralleli è la definizione delle corrispondenze allegoriche fra queste e i metalli che costituiscono gli strati, sulla base delle caratteristiche climatiche che connotano le zone in tutta la tradizione specialistica astronomico-geografica (vd. *infra*)⁹⁰.

Anche in questo caso quasi certamente Eustazio omette *almeno* alcuni dettagli, ma lo schema di corrispondenze allegoriche sembra ricostruibile con una certa sicurezza. Dal testo si evince chiaramente che l'abbinamento fra zone temperate e strati di stagno dipende dalla corrispondenza fra la cedevolezza del metallo⁹¹ e la mitezza del clima che caratterizza queste zone (διὰ τὸ εὐτόνως εὐκρατον). Analogamente la rigidità del clima e l'impraticabilità delle zone glaciali sarà stata connessa al rame in relazione alla resistenza alla manipolazione, ossia alla non cedevolezza, del metallo⁹². Infine sembra piuttosto pacifico, anche alla luce di quanto si legge nella versione del medesimo nucleo allegorico proposta da Eraclito (vd. *infra*)⁹³, che l'associazione fra strato d'oro e zona torrida si basasse sulla medesima analogia, in termini cromatici e di luminosità, oro ~ fuoco, precedentemente chiamata in causa nel nostro frammento, in relazione all'associazione allegorica fra metallo ed elemento (vd. *supra*). La zona torrida infatti, a causa della sua costante ed intensa esposizione all'irraggiamento solare è come riarra, infuocata, e per tale motivo considerata da diversi specialisti inabitabile (vd. *infra*)⁹⁴.

⁹⁰ Vd. *infra* Arist. *Meteor.* 362a 31-362b 9; 363a 12-15; Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 3-19; Gem. 6, 17-19; 15, 1-4; Achil. Astr. pp. 45, 1-47, 16 Di Maria. La confusione/sovrapposizione fra i cinque paralleli fondamentali e le zone che essi delimitano potrebbe essere stata agevolata dalla possibilità, in ambito specialistico, d'impiego del medesimo aggettivo, ossia θερινός, χειμερινός, ισημερινός (naturalmente concordato nel genere) sia per definire il κύκλος sia la ζώνη. Vd. *infra* e e.g. Achil. Astr. p. 47, 1-14 Di Maria: ζῶναι εἰσι τῆς γῆς ὑπὸ τοὺς παραλλήλους ὁμοίως πέντε (...) θερινή, πλείονα ἔχουσα τὰ ὑπὲρ τὸν ὀρίζοντα, εὐκρατος, (...)· ισημερινή, ἴσον ἔχουσα τὸν ὑπὲρ γῆς ὀρίζοντα τῷ ὑπ' αὐτήν, ἀοίκητος, διακεκαυμένη, (...)· χειμερινή, ἀνάπαλιν τῇ θερινῇ, πλεῖον ἔχουσα τὸ ὑπὸ τὸν ὀρίζοντα, οἰκουμένη, εὐκρατος, (...). Per un simile fraintendimento tecnico-lessicale vd. quello in cui sembra essere incorso Tzetzis confondendo i poli e i circoli artico e antartico (in comm. F 4*).

⁹¹ La stessa impiegata come giustificazione per l'abbinamento allegorico fra stagno e l'elemento acqua (vd. *supra*), la cui disponibilità in forma liquida è fra i motivi della fertilità e conseguente abitabilità delle zone temperate, vd. *infra*. Cfr. anche *infra* quanto riferito da Eraclito: Heracl. *Quaest. Hom.* 51: «δύο δ' ἐνδόθι κασιτέροιο» τὰς εὐκράτους ὑποσημαίνων· ὕγρα γὰρ ἡ ὕλη καὶ τελέως εὐεικτος ἡ τοῦ κασιτέρου, δι' ἧς τὸ περὶ τὰς ζώνας εὐαφὲς ἡμῖν καὶ μαλθακὸν δεδήλωκεν.

⁹² La medesima peculiarità in base alla quale il rame è stato proposto come corrispettivo allegorico della terra (vd. *supra*).

⁹³ Vd. *infra* Heracl. *Quaest. Hom.* 50-51: ἡ διακεκαυμένη καθ' ὑπερβολὴν τῆς πυρώδους οὐσίας οὐδενὶ βατῇ ζῶει. (...) «τὴν δὲ μίαν χρυσήν» τὴν διακεκαυμένην, ἐπειδήπερ ἡ πυρώδης οὐσία κατὰ τὴν χροάν ἐμφορεστάτη χρυσῷ.

⁹⁴ Cfr. *infra* Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 7-10: ἡ δὲ μία ψαφαρή τε καὶ ἐκ πυρὸς οἶον ἐρυθρή. / ἡ μὲν ἔην μεσάτη, ἐκέκαντο δὲ πᾶσα περι<πρὸ> / τυπτομένη φλογμοῖσιν, ἐπεὶ ῥά ἐ Μαῖραν ὑπ' αὐτήν / κεκλυμένην ἄκτινες ἀειθερεές πυρώουσιν (sulla natura dei raggi solari come "emissioni infuocate" nella concezione aristotelica vd. comm. F 5).

Merita una riflessione l'espressione κατεσκληκυῖαι, impiegata nel nostro frammento per definire le zone glaciali (αἱ πρὸς τοῖς πόλοις). Essa potrebbe verosimilmente essere frutto di un intervento eustaziano finalizzato a riassumere quanto si trovava nella fonte, come suggerito anche dall'impiego dell'avverbio indefinito πῶς. Il participio perfetto attivo di κατασκεῖλλω risulta particolarmente diffuso a partire dal II sec. d.C., nel *corpus* luciano e nelle opere di Flavio Filostrato dove il termine è impiegato in funzione aggettivale nell'accezione di "arido", "infecondo". Esso subisce una specializzazione in ambito medico, dove ricorre in riferimento a parti del corpo che hanno patito un irrigidimento/disseccamento a causa della perdita di liquidi. Nelle opere dei Padri della Chiesa esso è più volte impiegato, soprattutto in senso figurato, per designare ciò che si è inaridito/irrigidito, ad esempio in riferimento all'animo umano o al carattere. Infine κατεσκληκῶς risulta piuttosto diffuso, sia in senso figurato, sia "tecnico-biologico" negli autori bizantini e nelle opere dello stesso Eustazio. Questo attributo, familiare dunque ad Eustazio, potrebbe riassumere in un'unica espressione sia la rigidità del clima delle zone glaciali e il fatto che esse siano effettivamente "irrigidite/congelate", ricoperte da ghiacci perenni a causa delle basse temperature, dovute alla scarsità e debolezza dell'irraggiamento solare, sia la loro conseguente infecondità e inabitabilità. Questi infatti sono i due aspetti connessi al clima delle zone glaciali che tornano costantemente nei testi prodotti dagli specialisti (vd. *infra*), soprattutto in contesti didattico-divulgativi, ossia in quella tradizione alla quale Demò risulta in questo, come negli altri frammenti, richiamarsi, anche puntualmente, e della quale si potrebbe ipotizzare che l'erudita abbia fatto parte.

I cinque paralleli fondamentali tracciati sulla sfera celeste e, per proiezione, su quella terrestre (vd. *supra*), dividono entrambe le sfere (vd. *supra* la definizione dei cinque παράλληλοι κύκλοι come quelli secondo i quali è suddiviso il cosmo/sfera celeste: εἰς οὓς διαίρεται ὁ κόσμος) in cinque ζῶναι⁹⁵. Il nome dello studioso più antico associato dalle fonti alla divisione della sfera celeste e di quella terrestre in cinque ζῶναι è quello di Eratostene⁹⁶; anche la prima occorrenza del termine ζώνη, come espressione tecnica riferita alle fasce comprese fra i cinque paralleli fondamentali, si trova in un frammento dell'*Ermes* di Eratostene⁹⁷. Riflessioni sulle fasce/zone climatiche occorrono però già in Aristotele, che si rifà con ogni probabilità alle acquisizioni di specialisti come Eudosso (vd. *supra*): lo Stagiritano ne parla in termini molto vicini a quelli che si ritrovano nella produzione scientifica

⁹⁵ Il sostantivo ζώνη, il cui significato primario è quello di "cintura/fascia", si è così specializzato in ambito astronomico-geografico a designare le fasce in cui sono suddivise sfera celeste e terrestre, ed è poi passato, insieme al corrispondente termine latino *zona*, in italiano e altre lingue moderne, come vocabolo d'uso comune a significare genericamente un'area, un territorio, uno spazio, fisico o concettuale. L'idea che le zone terrestri siano (come i κύκλοι) proiezione di quelle celesti è insistentemente ribadita nelle fonti: vd. Strab. II 5, 3; Gem. 16, 6; Cleom. *Cael.* I 1, 22; Achil. Astr. p. 45, 1-5 Di Maria.

⁹⁶ Vd. *infra* Achil. Astr. pp. 45, 1-47, 16 Di Maria.

⁹⁷ Vd. *infra* Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 3: πέντε (...) ζῶναι.

successiva, pur non ricorrendo al termine ζῶναι bensì ai più generici τόποι e χῶραι⁹⁸. Queste zone in cui si divide la superficie della sfera terrestre sono caratterizzate da condizioni climatiche⁹⁹ diverse, le quali dipendono dalla non omogenea intensità del riscaldamento solare (raggi che giungono in modo più o meno diretto, e pertanto intenso, a seconda dell'inclinazione dell'astro rispetto alla parte della superficie terrestre colpita) e dalla differente quantità di ore di luce solare giornaliera, nell'arco dell'anno, nelle diverse zone; da tali condizioni climatiche dipende poi l'*abitabilità* delle stesse zone. Come gli altri concetti astronomico-geografici trattati nel nostro frammento (vd. *supra*), anche le cinque zone climatiche rappresentano uno dei fondamentali della disciplina astronomico-geografica, nozione di base alla quale sono dedicate specifiche trattazioni in opere manualistiche o in qualche misura riconducibili ad una finalità didattico-divulgativa¹⁰⁰.

La διακεκαυμένη ζώνη¹⁰¹, “zona torrida”, compresa fra i tropici¹⁰², come lo strato d'oro dello scudo (ὧν πέντε πτυχῶν μέση μὲν χρυσέα καθ' Ὅμηρον, ὁ ἰσημερινὸς δηλαδή, εἰ μὴ τις καὶ

⁹⁸ Vd. *infra* Arist. *Meteor.* 362a 31-363a 20.

⁹⁹ Anche il termine “clima” deriva dalla divisione, su base geometrico-astronomica, della terra in “fasce” latitudinali. Il sostantivo κλίμα infatti, che designa originariamente il concetto di “inclinazione”, in ambito astronomico-geografico fu impiegato per indicare la latitudine, distanza *angolare* dall'equatore. Sull'impiego del termine in ambito specialistico come sinonimo di παράλληλος (κύκλος), o di “latitudine”, e sulla sua ulteriore specializzazione ad opera di Ipparco (vd. *supra*), che con κλίμα definisce la banda latitudinale di 700 stadi, ossia la lunghezza dell'arco di meridiano corrispondente ad ogni grado di latitudine (700 è pari a 1/360 di 252.000 [stadi], ossia la lunghezza della circonferenza/meridiano terrestre calcolato da Eratostene), vd. Shcheglov 2006; Bianchetti 2007-2008, 33-34. Dal momento che le condizioni climatiche mutano al variare della latitudine, il significato del termine ha subito un ulteriore slittamento (non però all'interno della lingua greca antica) andando ad indicare l'insieme delle condizioni meteorologiche che caratterizzano una determinata regione. Sul ruolo centrale dello studio climatico in connessione con la ricerca geografico-astronomica nella scienza ellenistica, in particolare nella riflessione di Eratostene, forse con una sopravvalutazione dell'apporto originale di Posidonio, vd. Marcotte 1998.

¹⁰⁰ Vd. *infra* Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 3-19; le sezioni dedicate alle zone *e.g.* nelle opere di Gemino (vd. Gem. 15, 1-4: Περὶ τῶν ἐν γῇ ζωνῶν: ἡ τῆς συμπάσης γῆς ἐπιφάνεια σφαιροειδὴς ὑπάρχουσα διαιρεῖται εἰς ζώνας ε [...]) e Achille Astronomo (vd. Achil. Astr. pp. 45, 1-47, 16 Di Maria: Περὶ ζωνῶν, καὶ ὅτι πέντε: περὶ δὲ τῶν ζωνῶν Ἄρατος ἐν τοῖς Φαινομένοις οὐκ ἐμνήσθη, ἄλλοι δὲ, ὧν καὶ Ἐρατοσθένης, ἐμνημόνευσαν. ζῶναι τοίνυν λέγονται τὰ μεταξὺ τῶν παραλλήλων κύκλων διαστήματα. εἰσὶ δὲ καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, αἱ κατὰ κάθετόν εἰσὶ τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ. πέντε δὲ εἰσὶ πᾶσαι [...]).

¹⁰¹ Considerando l'inclinazione dell'eclittica e dunque la distanza angolare fra i tropici e l'equatore pari a circa 1/15 (o 4/60 nel sistema sessagesimale, vd. *supra* e *infra*) dell'angolo giro, circa 24°, la porzione di meridiano compresa fra i tropici, ossia la larghezza (da Nord a Sud) della zona torrida viene misurata da Eratostene (secondo la testimonianza di Strabone [I 4, 1-2]), seguito, fra gli altri, da Ipparco (vd. sempre Strab. I 4, 1-2) e Gemino (16, 24), in 33.600 stadi (vd. anche Achil. Astr. p. 47, 1-14 Di Maria), ossia 8/60 dei 252.000 stadi, a cui il Cirenaico aveva fissato la lunghezza del meridiano/circonferenza terrestre.

¹⁰² Vd. Arist. *Meteor.* 362b 5-9: καὶ οὗτ' ἐπέκεινα τῶν τροπῶν (σκιὰ γὰρ οὐκ ἂν ἦν πρὸς ἄρκτον, νῦν δ' ἀοικητοὶ πρότερον γίνονται οἱ τόποι πρὶν ἢ ὑπολείπειν ἢ μεταβάλλειν τὴν σκιάν πρὸς μεσημβρίαν); Gem. 15, 3: ἡ δὲ λοιπὴ μέση τῶν προειρημένων, κειμένη δ' ὑπ' αὐτὴν τὴν τοῦ ἡλίου πάροδον, διακεκαυμένη καλεῖται· διχοτομεῖται δ' αὕτη ὑπὸ τοῦ ἐν τῇ γῇ ἰσημερινοῦ κύκλου, ὃς κεῖται ὑπὸ τὸν ἐν τῷ κόσμῳ ἰσημερινὸν κύκλον; 16, 25: ἡ μεταξὺ τῶν τροπικῶν κειμένη χώρα; Achil. Astr. p. 45, 12-15 Di Maria: ἡ δὲ τούτων μέση πασῶν ἐστὶν ἀπὸ τοῦ θερινοῦ τροπικοῦ μέχρι τοῦ χειμερινοῦ τροπικοῦ (τοσοῦτον γὰρ πλάτος ἔχει, ὅσον καὶ ὁ ἥλιος περιέρχεται), καλεῖται δὲ διακεκαυμένη. La

τὴν διακεκαυμένην ζώνην ταύτην θέλει νοεῖν), è quella “mediana” rispetto alle altre¹⁰³. Questa è la zona caratterizzata dalle temperature più alte, con pressoché nulla escursione nell’arco dell’anno; essa è riarso dal Sole, che la colpisce quasi direttamente (perpendicolarmente) nel corso di tutto l’anno¹⁰⁴, ed è pertanto considerata come infuocata/bruciata (vd. *infra*). È con ogni probabilità in riferimento a tale considerazione che Demò l’associava allo strato d’oro (vd. *supra*)¹⁰⁵. È altresì in ragione di tale surriscaldamento che essa è considerata arida e, pertanto, inabitabile da diversi scienziati antichi, come Aristotele¹⁰⁶ ed Eratostene¹⁰⁷, mentre altri, come Gemino, ne ritenevano abitabili le fasce più vicine ai tropici (e dunque alle zone temperate, vd. *infra*)¹⁰⁸.

latitudine (distanza angolare dall’equatore calcolata lungo il meridiano) dei tropici dipende dalla valutazione dell’inclinazione dell’eclittica (vd. *supra*). Come si è detto il primo calcolo testimoniato dalle fonti identifica tale inclinazione nella misura, leggermente approssimativa (anche se molto vicina a quella reale), di 24° (4/60 di angolo giro): essa risulta nota almeno a partire da Eudosso, ed impiegata dai successori, Eratostene ed Ipparco compresi. Il valore più preciso, pressoché coincidente con quello effettivo oggi impiegato (23° 27'), fu, con ogni probabilità, calcolato da Claudio Tolomeo nella misura di 23° 21' (vd. *supra*).

¹⁰³ Vd. *supra* Gem. 15, 3: ἡ δὲ λοιπὴ μέση τῶν προειρημένων (ζωνῶν); Achil. Astr. p. 45, Di Maria: ἡ δὲ τούτων μέση πασῶν (ζωνῶν); vd. *infra* Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 3-6: πέντε δὲ οἱ ζῶναι περιειλάδες ἐσπείρηντο / (...) / ἡ δὲ μία ψαφαρὴ τε καὶ ἐκ πυρὸς οἶον ἐρυθρὴ. / ἡ μὲν ἔην μεσάτη; Achill. Astr. p. 47, 9 Di Maria: διακεκαυμένη, (...) (οὗτος γὰρ αὐτὴν ὅλην τὴν σφαῖραν τέμνει μέσην).

¹⁰⁴ Vd. *infra* Arist., *Meteor.* 362b 5-9; 363a 12-15; Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 5-8; Gem. 15, 3; Achil. Astr. pp. 45, 12-16 Di Maria.

¹⁰⁵ Per considerazioni sviluppate in ambito peripatetico sulla relazione fra l’aspetto cromatico dell’oro, la sua lucentezza e le tonalità del rosso, a loro volta connesse sul piano fisico-scientifico al fuoco vd. comm. F 5.

¹⁰⁶ Arist. *Meteor.* 362b 5-9: ταῦτα (scil. le zone temperate, vd. *infra*) δ’ οἰκεῖσθαι μόνον δυνατόν, καὶ οὐτ’ ἐπέκεινα τῶν τροπῶν (σκιά γὰρ οὐκ ἂν ᾗ πρὸς ἄρκτον, νῦν δ’ ἀοίκητοι πρότερον γίνονται οἱ τόποι πρὶν ἢ ὑπολείπειν ἢ μεταβάλλειν τὴν σκιάν πρὸς μεσημβρίαν [ossia, nelle condizioni che si hanno nel giorno del solstizio estivo, già in corrispondenza del tropico del Cancro e prima di spingersi più a Sud di esso, verso l’equatore]); 363a 12-15: ὥστ’ ἀνάγκη τὸν ἀπὸ τοῦ κατακεκαυμένου τόπου πνέοντα ἄνεμον εἶναι νότον. ἐκεῖνος δ’ ὁ τόπος διὰ τὴν τοῦ ἡλίου γειτνίασιν οὐκ ἔχει ὕδατα καὶ νομάς, αἱ δὲ τὴν πῆξιν ποιήσουσιν ἐτησίαις.

¹⁰⁷ Vd. Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 5-19: ἡ δὲ μία ψαφαρὴ τε καὶ ἐκ πυρὸς οἶον ἐρυθρὴ. / ἡ μὲν ἔην μεσάτη, ἐκέκαστο δὲ πᾶσα περι<πρὸ> / τυπτομένη φλογμοῖσιν, ἐπεὶ ῥά ἐ Μαῖραν ὑπ’ αὐτὴν / κεκλιμένην ἄκτινες ἀειθερεῖς πυρόωσιν / (...). Vd. *infra* il commento di Achille Astronomo.

¹⁰⁸ Gem. 16, 25-26: φανερὸν ὅτι καὶ τὸ δοξαζόμενον, ὅτι ἀοίκητός ἐστιν ἡ μεταξὺ τῶν τροπικῶν κειμένη χώρα διὰ τὴν τοῦ καύματος ὑπερβολήν, καὶ μάλιστα ἡ περὶ μέσην τὴν διακεκαυμένην ζώνην, ψεῦδός ἐστιν. οἱ μὲν γὰρ τὰ πέρατα τῆς διακεκαυμένης ζώνης οἰκοῦντες Αἰθιοπὲς εἰσι κατὰ κορυφὴν ἔχοντες ἐν ταῖς τροπαῖς τὸν ἥλιον: δύο γὰρ Αἰθιοπίας τῇ φύσει ὑποληπτέον ὑπάρχειν, περὶ τε τὸν θερινὸν τροπικὸν τὸν παρ’ ἡμῖν κύκλῳ περιουκούντων Αἰθιοπῶν καὶ περὶ τὸν ἡμῖν μὲν χειμερινὸν τροπικόν, τοῖς δ’ ἀντίποσι θερινόν. Per la critica di Gemino alla nozione invocata da Cratete a sostegno della proposta critico-testuale per *Od.* 1, 22-25 (fr. 37 B.), e per la presenza sulla sfera terrestre di più ecumene collocate nelle zone abitabili, postulata in ambito astronomico-geografico forse a partire da Aristotele, certamente da Eratostene, vd. Savio 2017, 255-265. Gemino osserva inoltre come la porzione di superficie terrestre che giace lungo l’equatore sia in realtà, anche se solo potenzialmente, più abitabile, in termini climatici, delle fasce comprese fra i tropici e l’equatore stesso, in quanto caratterizzata da un numero medio di ore d’insolazione giornaliera inferiore (vd. Gem. 16, 32-38). Le diverse posizioni sull’abitabilità della zona torrida vengono registrate anche da Achille Astronomo, il quale cita a questo proposito proprio il frammento dell’*Erme*s soprariportato: vd. Achill. Astr. pp. 45, 13-47, 9 Di Maria: ἡ δὲ τούτων μέση πασῶν ἐστιν ἀπὸ τοῦ θερινοῦ τροπικοῦ μέχρι τοῦ χειμερινοῦ τροπικοῦ (τοσοῦτον γὰρ πλάτος ἔχει, ὅσον καὶ ὁ ἥλιος περιέρχεται), καλεῖται δὲ

Le due εὐκρατοι ζῶναι, “zone temperate” o abitabili (vd. *infra*) sono quelle comprese rispettivamente fra il tropico del Cancro e il circolo artico (zona temperata settentrionale, καθ’ ἡμᾶς) e fra il tropico del Capricorno e il circolo antartico (zona temperata meridionale)¹⁰⁹. Le zone temperate sono segnalate come zone “interne/intermedie”, comprese

διακεκαυμένη διὰ τὸ πυρώδης εἶναι τοῦ ἡλίου δι’ αὐτῆς τὴν πορείαν ποιουμένου. ταύτην δὲ οἱ μὲν ἀοίκητον, οἱ παλαιοί, τινὲς δὲ οἰκεῖσθαι λέγουσιν. μένηται δὲ αὐτῶν Ἐρατοσθένης ἐν τῷ Ἑρμῇ λέγων (...). ταῦτα μὲν Ἐρατοσθένης. (...) ἰσημερινή, ἴσον ἔχουσα τὸν ὑπὲρ γῆς ὀρίζοντα τῷ ὑπ’ αὐτήν, ἀοίκητος, διακεκαυμένη, (...) (οὗτος γὰρ αὐτὴν ὅλην τὴν σφαῖραν τέμνει μέσην).

¹⁰⁹ Vd. Arist. *Meteor.* 362a 31-362b 6: ὁ δὲ νότος ἀπὸ τῆς θερινῆς τροπῆς πνεῖ, καὶ οὐκ ἀπὸ τῆς ἐτέρας ἄρκτου. δύο γὰρ ὄντων τμημάτων τῆς δυνατῆς οἰκεῖσθαι χώρας, τῆς μὲν πρὸς τὸν ἄνω πόλον, καθ’ ἡμᾶς, τῆς δὲ πρὸς τὸν ἕτερον καὶ πρὸς μεσημβρίαν, καὶ οὐσης οἶον τυμπάνου (τοιούτου γὰρ σχῆμα τῆς γῆς ἐκτέμνουσιν αἱ ἐκ τοῦ κέντρου αὐτῆς ἀγόμεναι, καὶ ποιοῦσι δύο κώνους, τὸν μὲν ἔχοντα βάσιν τὸν τροπικόν, τὸν δὲ τὸν διὰ παντὸς φανερόν, τὴν δὲ κορυφὴν ἐπὶ τοῦ μέσου τῆς γῆς· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον πρὸς τὸν κάτω πόλον ἕτεροι δύο κῶνοι τῆς γῆς ἐκτμήματα ποιοῦσι. ταῦτα δ’ οἰκεῖσθαι μόνον δυνατόν; Gem. 15, 2: αἱ δὲ τούτων ἐξῆς, συμμετρως δὲ κείμεναι πρὸς τὴν τοῦ ἡλίου πάροδον, εὐκρατοι καλοῦνται· ἀφορίζονται δ’ αὗται ὑπὸ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀρκτικῶν καὶ τροπικῶν κύκλων, μεταξὺ κείμεναι αὐτῶν. Achil. Astr. p. 45, 7-10 Di Maria: τῶν δὲ μεταξὺ τούτων (*scil.* le due zone glaciali, vd. *infra*) τριῶν δύο μὲν εἰσιν εὐκρατοι, μία δὲ διακεκαυμένη (vd. *supra*). τῶν δὲ εὐκράτων ἡ μὲν ἐστὶ βορειότερα, ἡ δὲ νοτιωτέρα. καὶ ἔστιν ἡ βορειότερα ἀπὸ ἀρκτικοῦ κύκλου μέχρι θερινοῦ τροπικοῦ, ἡ δὲ ἕτερα ἀπὸ ἀνταρκτικοῦ μέχρι χειμερινοῦ τροπικοῦ. Quando si parla di circoli artico ed antartico in relazione alla delimitazione delle zone terrestri va tenuto presente che, in tale contesto, i due paralleli segnano il confine fra zona temperata/abitata e zona glaciale, per tutti gli specialisti inabitabile a causa delle temperature troppo rigide (vd. *infra*); pertanto la loro posizione, una volta fissata, non potrà essere variabile (a differenza di quanto si è visto valere per il concetto di circolo artico e antartico in generale: vd. *supra*). Tale precisazione, di fatto implicata dall’impiego dei circoli polari come limite fra zone abitabile e inabitabile, si trova inoltre esplicitata nel manuale di Gemino (16, 12). Per l’introduzione dei circoli polari “fissi”, di fatto già presupposta da Aristotele, Eratostene e Ipparco, e forse condivisa da Pitea, cfr. Bianchetti 1998, 43. Il circolo artico così inteso, come parallelo che segna il confine fra zona temperata (abitabile) e glaciale (inabitabile) nell’emisfero settentrionale (così specularmente il circolo antartico nell’emisfero meridionale) è stato collocato a due diverse latitudini. Eratostene, che si rifà alla testimonianza di Pitea ed è in ciò seguito da Ipparco, lo colloca a 4/60 di meridiano dal polo nord (24°), ossia a 66° di latitudine nord (pressoché la medesima collocazione del circolo polare artico della geografia astronomica attuale, vd. Bianchetti 1998, 42-43; 89-102; Magnani 2002, 172-173), in corrispondenza dell’isola di Thule, che si troverebbe a sei giorni di navigazione più a nord delle isole Britanniche (vd. Strab. I 4, 2; II 5, 8), cioè ad una distanza angolare dal polo nord pari a quella che separa il tropico dall’equatore, e dove pertanto si verificherebbe il fenomeno del “sole di mezzanotte” al solstizio d’estate (cfr. Aujac 2007-2008, 7-8; 8 n. 13; Bianchetti 2007-2008, 33; 39): ciò comporta stabilire uno spessore rispettivamente della zona temperata e di quella glaciale, misurato lungo il meridiano, di 29.400 e 16.800 stadi. Nella testimonianza di Strabone (II 5, 8) tale latitudine è indicata come quella in corrispondenza della quale il circolo artico (nella sua accezione astronomico/geometrica, vd. *supra*) coincide con il tropico del Cancro, ossia quella di un punto che dista, lungo il meridiano, dal polo nord, la stessa distanza angolare che separa il tropico dall’equatore. Un’altra tradizione, attestata a partire da Gemino (16, 7-12) e condivisa da Strabone (II 5, 8) e Achille Astronomo (p. 47, 8-10 Di Maria) vuole il circolo artico, nella particolare accezione di confine fra zona temperata (abitabile) e glaciale (inabitabile), a 6/60 di meridiano dal polo nord (36°), ossia a 54° di latitudine nord, circa in corrispondenza del limite settentrionale dell’Irlanda (isole Britanniche); in questo sistema lo spessore delle zone temperata e glaciale è rispettivamente di 21.000 e 25.200 stadi. Quanto sinora riferito al circolo artico come confine settentrionale della zona temperata dell’emisfero nord vale in maniera speculare per il circolo antartico come confine meridionale della zona temperata dell’emisfero sud. La divisione “fissa” delle zone basata sul tipo di ombra proiettata dal Sole invece è trasmessa da Strabone sotto il nome di Posidonio (vd. Strab. II 2, 3): l’originalità di tale proposta potrebbe però essere relativa. La divisione era di fatto già fissa, e non relativa alla posizione dell’osservatore, data la natura “particolare” dei circoli polari considerati in questo contesto, inoltre le zone definite da Posidonio coincidono di fatto con la

fra il caldo estremo e costante della zona torrida (vd. *supra*) e il freddo perenne e incompatibile con la vita e le attività dell'uomo delle zone glaciali (vd. *infra*)¹¹⁰, come “interni” sono gli strati di stagno che compongono lo scudo (**δύο δὲ ἔνδον** κασσιτέρου οἱ τροπικοὶ διὰ τὸ εὐτόνως **εὐκράτων**) posti in connessione allegorica con le zone in questione (vd. *supra*). Il clima nelle due zone è caratterizzato da temperature miti, alternanza delle stagioni a seconda della posizione del Sole e della conseguente durata delle ore di luce diurna; tale clima rende *entrambe* le zone temperate abitabili¹¹¹, in quanto particolarmente adatte alla vita e alle attività umane, prima fra tutte l'agricoltura¹¹².

suddivisione trasmessa sotto il nome di Eratostene e Ipparco (vd. *supra*); infine non sappiamo quanto il principio astronomico impiegato da Posidonio sia stato da lui elaborato o, piuttosto, mutuato proprio da Eratostene, per il quale lo strumento principe di conoscenza geografica era l'osservazione astronomica e al quale il filosofo di Apamea deve molto in ambito astronomico-geografico, almeno sul piano del metodo e della concezione della materia (cfr. Aujac 2007-2008, 12-13). Ad una genesi più antica della suddivisione delle zone sulla base dell'angolazione dei raggi solari, ossia della direzione delle ombre da questi proiettate, farebbe pensare il modo in cui Aristotele parla della zona torrida (vd. *supra* Arist. *Meteor.* 362b 5-9), proprio facendo riferimento al tipo/direzione di ombra (o alla sua totale assenza) proiettata dal Sole, e che si ritrova, ad esempio, nel metodo impiegato da Eratostene, stando alla testimonianza di Cleomede (vd. Cleom. *Cael.* I 7, 71-83), per collocare Siene in prossimità del tropico del Cancro, in quanto località che si trovava nella fascia in cui le meridiane non proiettavano alcuna ombra nel giorno del solstizio di estate. Infine la definizione delle zone sulla base del tipo di ombra proiettata dal Sole è proposta nella sezione specifica dell'opera di Achille Astronomo (vd. Achil. Astr. pp. 49, 1-50, 7 Di Maria), il quale, al termine dell'eposizione, cita, come principali personalità che si sono occupate delle zone, proprio Eratostene, al quale egli dichiara di ricondursi, nonché Polibio e Posidonio, dei quali egli sostiene invece di non condividere la suddivisione della sfera terrestre in sei e non in cinque zone. Sul carattere “eccentrico” delle rielaborazioni ad opera degli stoici di nozioni scientifiche condivise e diffuse (in ultima istanza sempre connotate in senso filosofico e/o teologico) vd. introd. § 4, n. 135.

¹¹⁰ Vd. Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 15-16: **δοιαὶ δ' ἄλλαι ἔασιν ἐναντία ἀλλήλησι / μεσσηγὺς θέρεός τε καὶ ὑετίου κρυστάλλου**; Achil. Astr. p. 45, 10-12 Di Maria: **εἰσὶ δὲ εὐκράτοι τῷ μῆτε ὑπὸ ἀκράτου ψύχους μῆτε ὑπὸ καύματος ἐνοχλεῖσθαι, εἶναι δ' αὐτὰς μετὰ τῆς τοῦ ἡλίου πορείας καὶ τῶν κατεψυγμένων ζωνῶν**.

¹¹¹ Vd. *supra* Arist. *Meteor.* 362a 31-362b 6; Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 18-19: **ἐν δὲ μιν ἄνδρες / ἀντίποδες ναίουσι**; Gem. 15, 4 **τῶν δὲ εὐκράτων δύο ζωνῶν τὴν βόρειον ὑπὸ τῶν ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς οἰκουμένη κατοικεῖσθαι συμβέβηκεν**; 16, 1-38 **Περὶ οἰκίσεων** (...); Achil. Astr. p. 47, 4-16 Di Maria: **θερινή, (...), εὐκράτος, ἐν ᾗ ἐστὶν ἡ καθ' ἡμᾶς οἰκουμένη, (...) χειμερινή, ἀνάπαλιν τῇ θερινῇ, (...), οἰκουμένη, εὐκράτος, (...) καλοῦνται δὲ οἱ μὲν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡμισφαιρίου βόρειοί τε καὶ νότιοι κατοικοῦντες αὐτόθρονες, οἱ δ' ἐφ' ἑκάτερα τῶν ἡμισφαιρίων ὑπὲρ γῆς τε καὶ ὑπὸ γῆν ἀντίποδες**. Sulla καθ' ἡμᾶς οἰκουμένη e la presenza di altri continenti abitati, disposti simmetricamente sulla sfera terrestre e la cui superficie è collocata “per la maggior parte” nelle due zone temperate vd. Savio 2017, 255-265. Sul limite meridionale della “nostra ecumene” vd. Strab. I 4, 1-2; Gem. 16, 24. Il limite è fissato da Eratostene a 3.400 stadi a Sud di Meroe, a sua volta situata a 5.000 stadi da Siene (collocata approssimativamente sul tropico del Cancro), e, pertanto, a 8.400 stadi dal tropico nella zona torrida (distanze tutte calcolate lungo lo stesso meridiano su cui si trovano le città), ossia a metà strada fra il tropico stesso e l'equatore (distanti circa 24° di latitudine, pari a 4/60 dell'angolo giro e così del meridiano terrestre [252.000 stadi secondo il calcolo di Eratostene, seguito da Gemino e Strabone], cioè 16.800 stadi). Tale individuazione del limite meridionale della “nostra terra abitata” risulta considerata valida sia da Ipparco sia da Strabone (vd. Strab. I 4, 1-2), nonché da Gemino, il quale però estende di ulteriori 400 stadi la parte di ecumene a Sud del tropico, fornendo una distanza di 8.800 stadi (Gem. 16, 24).

¹¹² Vd. Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 3-18: **πέντε δὲ οἱ ζῶναι περιελάδες ἐσπεύρηντο / (...) / δοιαὶ δ' ἄλλαι ἔασιν ἐναντία ἀλλήλησι / μεσσηγὺς θέρεός τε καὶ ὑετίου κρυστάλλου, / ἄμφω εὐκρητοί τε καὶ ὁμπνιον ἀλδήσκουσαι / καρπὸν Ἑλευσίνης Δημήτερος** (...).

Le due zone polari, αἱ πρὸς τοῖς πόλοις (ζῶναι) nel nostro frammento, o glaciali, κατεψυγμέναι, artica/settentrionale (βόρειος) e antartica/meridionale (νότιος), sono comprese fra i circoli polari “fissi” (vd. *supra*) e, rispettivamente, il polo nord e il polo sud. Esse sono definite anche altrove come le zone vicine ai poli o che li circondano¹¹³. Le fonti sono concordi nel considerare tali zone *inabitabili* a causa delle basse temperature¹¹⁴, dovute all’inclinazione con cui sono colpite dai raggi solari e al fatto di non esserne colpite affatto per una determinata porzione dell’anno (διὰ τὴν ἐπὶ πολὺ τοῦ ἡλίου ἀπόστασιν)¹¹⁵, che si fa più estesa mano a mano che ci si avvicina ai poli, e delle conseguenti condizioni meteorologiche sfavorevoli (nuvolosità e precipitazioni “costanti”)¹¹⁶. Tali condizioni climatiche fanno sì che queste zone siano completamente avvolte dai ghiacci, il che le rende del tutto infeconde e inadatte alla vita umana (κατεσκληκυῖαι, vd. *supra*).

Ciò che va infine rilevato in merito a questa porzione del nostro frammento è la particolare affinità al testo eratostenico fin qui più volte richiamato (Eratost. *Hermes* fr. 16 Powell) che in essa sembra potersi rintracciare. Oltre ai tratti comuni finora segnalati, fra i quali il più

¹¹³ Vd. Arist. *Meteor.* 362b 9: τά θ' ὑπὸ τὴν ἄρκτον; Eratost. *Hermes* fr. 16 Powell, 9: αἱ δὲ δύο ἐκάτερθε πόλοις; Gem. 15, 1: ὧν δύο μὲν αἱ περὶ τοὺς πόλους, (...) ἀφορίζονται δ' ὑπὸ τῶν ἄρκτικῶν πρὸς τοὺς πόλους; Achil. Astr. pp. 45, 5-47, 11 Di Maria: ὧν δύο (...) ἥ μὲν λέγεται νότιος, ἥ δὲ βόρειος, (...) βόρειος, ὅλη μετέωρος, (...) νότιος, ὅλη ἀφανής. Sulla definizione di “sempre visibile/sopra la Terra” per polo nord, circolo artico, e zona artica e di “invisibile/sotto la Terra” per il polo sud, il circolo antartico e la corrispondente zona vd. *supra* e comm. F 5.

¹¹⁴ Vd. Arist. *Meteor.* 362b 9: τά θ' ὑπὸ τὴν ἄρκτον ὑπὸ ψύχους ἀοίκητα; Eratost. *Hermes* fr. 16 Powell, 9-14: (...) / ἀλλὰ τὰ μὲν χερσαῖα. ... / ... ἀνέμβατοι ἀνθρώποισι; Gem. 15, 1: ὧν δύο μὲν αἱ περὶ τοὺς πόλους, (...), κατεψυγμέναι λέγονται καὶ ἀοίκητοι διὰ τὸ ψυχὸς εἶσιν; Strab. II 5, 8: (...) ἐστίν, ὅπου ὁ θερινὸς τροπικὸς ἄρκτικὸς γίνεται (ossia l’attuale circolo polare artico, vd. *supra*). νομίζω δὲ πολὺ εἶναι νοτιώτερον τοῦτο τὸ τῆς οἰκουμένης πέρας τὸ προσάρκτιον (...) (per le diverse collocazioni del circolo artico nella particolare accezione di confine fra zona temperata e glaciale vd. *supra*); Achil. Astr. pp. 45, 5-47, 12 Di Maria: ὧν δύο εἰσὶν ἀοίκητοι διὰ τὸ πάνυ κατεψυγθῆαι. καὶ ἡ μὲν λέγεται νότιος, ἡ δὲ βόρειος. (...) βόρειος, ὅλη μετέωρος, ἀοίκητος, κατεψυγμένη (...).

¹¹⁵ Cfr. Gem. 6, 17-19: τοῦ γὰρ πόλου κατὰ κορυφὴν ὑπάρχοντος ἑξαμηνιαίαν τὴν νύκτα (ossia i 6 mesi che il Sole impiega per “spostarsi” lungo l’eclittica da un punto equinoziale all’altro passando per il punto solstiziale dell’emisfero meridionale; per il polo sud vale naturalmente il contrario) καὶ τὴν ἡμέραν γίνεσθαι συμβαίνει· τρίμηνος μὲν γὰρ γίνεται, ἐν ὅσῳ ὁ ἥλιος χρόνῳ ἀπὸ τοῦ ἡμερινοῦ κύκλου, ὃς δὴ καὶ τὴν τοῦ ὀρίζοντος ἐπέχει τάξιν, ἐπὶ τὸν θερινὸν τροπικὸν κύκλον παραγίνεται, ἑτέρα δὲ τρίμηνος, ἐν ἧ ἀπὸ τοῦ θερινοῦ τροπικοῦ ἐπὶ τὸν ὀρίζοντα καταντᾷ· καὶ πάντα τοῦτον τὸν χρόνον ὑπὲρ γῆς κύκλους παραλλήλους ἐνεχθήσεται. (...) σκότος ἐστὶ παρ’ αὐτοῖς (...), ὅταν δ' ὑπὸ τὸν ὀρίζοντα ὁ ἥλιος ᾗ, διὰ τὴν φυσικὴν ἀνάγκην νύξ ἐστὶ παρ’ αὐτοῖς, (...); 15, 1: ὧν δύο μὲν αἱ περὶ τοὺς πόλους, πορρώτατα δὲ κείμεναι τῆς τοῦ ἡλίου παρόδου.

¹¹⁶ Vd. Eratosth. *Hermes*, fr. 16 Powell, 4-14: αἱ δύο μὲν γλαυκοῖο κελαινότεραι κυάνοιο (sull’oscurità che avvolge le due zone glaciali sia in relazione alla mancanza e/o debolezza dell’irraggiamento solare sia a causa delle conseguenti avverse condizioni atmosferiche vd. di seguito quanto osservato da Gemino), / (...) / αἱ δὲ δύο ἐκάτερθε πόλοις περιπεπτηῖαι, / αἰεὶ κρυμαλέαι, αἰεὶ δ' ὕδατι νοτεύουσαι / οὐ μὲν ὕδωρ, ἀλλ' αὐτὸς ἄπ' οὐρανόθεν κρύσταλλος / κεῖτ', αἰάν τ' ἀμπίσχε, περὶ ψυχὸς δ' ἐτέτυκτο. / ἀλλὰ τὰ μὲν χερσαῖα. ... / ... ἀνέμβατοι ἀνθρώποισι; Gem. 6, 18-19: ἐπεὶ δὲ συμβαίνει τὴν οἰκιστὴν ταύτην ἐν μέσῃ τῇ κατεψυγμένῃ καὶ ἀοικήτῳ ζώνῃ ὑπάρχειν, ἀνάγκη διὰ παντὸς νέφεσι κατέχεσθαι τὸν τόπον καὶ ἐπὶ πολὺ βάθος ἀέρος συνεστηκέναι τὰ νέφη καὶ μὴ δύνασθαι τὰς τοῦ ἡλίου αὐγὰς διακόπτειν τὰ νέφη. ὥστε εὐλόγως νύκτα διὰ παντὸς εἶναι παρ' αὐτοῖς καὶ σκότος. ὅταν μὲν γὰρ ὑπὲρ γῆς ὑπάρχῃ ὁ ἥλιος, σκότος ἐστὶ παρ' αὐτοῖς διὰ τὴν παχυμέρειαν τῶν νεφῶν, ὅταν δ' ὑπὸ τὸν ὀρίζοντα ὁ ἥλιος ᾗ, διὰ τὴν φυσικὴν ἀνάγκην νύξ ἐστὶ παρ' αὐτοῖς, ὥστε διὰ παντὸς ἀφώτιστον αὐτῶν εἶναι τὴν οἰκιστὴν.

indicativo è forse la specifica importanza attribuita alla fertilità, “malleabilità” delle zone, potrebbe infatti rivelarsi significativa la rilevanza che nel frammento dell’*Ermes* trova l’elemento cromatico, sfruttato da Eratostene per descrivere *poeticamente* i tratti astronomico-climatici che caratterizzano e distinguono le zone glaciali (αἱ δύο μὲν γλαυκοῖο κελαινότεραι κυάνοιο), connotate da un’estrema oscurità, e quella torrida (ἡ δὲ μία ψαφαρή τε καὶ ἐκ πυρός οἶον ἐρυθρή), che condivide l’aspetto cromatico “rosseggiante” del fuoco, quasi a creare una sorta di effetto pittorico, che consenta di *visualizzare*, tramite l’analogia e la metafora, le zone climatiche come fossero strati, o meglio bande, di colori diversi disegnati su una sfera. Tale procedimento parrebbe essere nella sostanza molto vicino a quello seguito da Demò.

L’erudita infatti prende le mosse da un *oggetto* poeticamente descritto da Omero, composto di strati di materiali diversi, e, sfruttando sia il codice poetico, sia quello tecnico-scientifico, per mezzo dell’allegoresi, riconduce l’*ekphrasis* omerica dello scudo all’esposizione dei paralleli fondamentali e delle zone climatiche che essi delimitano, giocando sulle caratteristiche fisiche dei metalli di cui sono costituiti gli strati, in particolare, per la zona torrida, sull’aspetto cromatico che l’oro “condivide” con il fuoco (vd. *supra*). Tale sinergia fra elemento poetico e tecnico-scientifico, probabilmente connessa ad uno scopo didattico-divulgativo, unitamente alle analogie sinora segnalate, farebbe considerare per lo meno possibile che anche Demò si ricollegasse al testo eratostenico, forse citandolo direttamente come passo parallelo, a supporto non solo della teoria delle zone, ma anche della sua specifica trattazione per mezzo delle sostituzioni allegoriche. Va in questa direzione anche il fatto che una delle due fonti che trasmettono il frammento eratostenico è Eraclito¹¹⁷, il quale cita il passo dell’*Ermes* proprio in riferimento al medesimo nucleo allegorico del nostro frammento (vd. *infra*).

1.3 Le due città

L’esegesi riportata da Eustazio sotto il nome di Demò si conclude con l’interpretazione allegorica, di tipo storico-realistico¹¹⁸, delle due città raffigurate sullo scudo (vd. *Il.* 18, 490-606: ἐν δὲ δύω ποιήσε πόλεις μερόπων ἀνθρώπων [...]). L’autore dei *Commentari* riferisce che Demò, dopo aver “rielaborato” lo scudo fabbricato da Efesto, leggendovi per mezzo dell’allegoresi quanto caratterizza la materia ed è da questa composto, avrebbe “sistemato in forma più razionale”¹¹⁹ anche i versi che riguardano le due città e quant’altro dice il poeta

¹¹⁷ Heracl. *Quaest. Hom.*, 50, 7-9. L’altra fonte del frammento è, come già accennato, Achille Astronomo (p. 45, 18-22 Di Maria), nella sezione dedicata alle zone (vd. *supra*).

¹¹⁸ Per la definizione ed alcuni esempi di *allegoresi* storico-realistica come quella trasmessa in questa porzione del nostro frammento, che si rivela fenomeno distinto sia dalla così detta esegesi evemeristica sia da riflessioni di carattere antiquario nella spiegazione dei *Realien*, seppur spesso affine nei contenuti a questi due tipi di esegesi, vd. introd. § 2.

¹¹⁹ L’impiego di una formula come μετασκευάσσα νοερώτερον συμβιβάζει si dovrà con ogni probabilità interpretare come espressione dell’ottica dello stesso Eustazio e dei suoi contemporanei. In ambito bizantino infatti l’allegoresi, come altre forme di sovrinterpretazione del testo poetico e in particolare dei miti che esso trasmette, a prescindere dallo scopo in vista del quale l’esegesi era stata

nella “*aspidopoia*” (τὴν ἡφαιστότευκτον καὶ καθ’ ὅλην ἀσπίδα μετασκευάσασα νοερώτερον συμβιβάζει, καὶ τὰ περὶ τῶν πόλεων καὶ ὅσα ἄλλα λέγει ὁ ποιητὴς ἐν τῇ ἀσπιδοποιίᾳ). Demò avrebbe sostenuto che, nelle immagini delle due città, il poeta intendesse celare il simbolo delle attività degli uomini inerenti alla guerra e alla pace, scandita dalle quali si svolge la vita umana, e farsi così promotore della condizione migliore (λέγουσα ὅτι πράξεις ἀνθρώπων πολέμῳ καὶ εἰρήνῃ προπούσας, ὑφ’ ὧν ὁ καθ’ ἡμᾶς διοικεῖται βίος, ἀπαγγέλλει δι’ αὐτῶν ὁ ποιητὴς, εἰσηγητὴς τῆς ἀρίστης γινόμενος πράξεως). Che quest’ultima sia da identificare nella pace sembra piuttosto evidente alla luce della descrizione omerica, in cui scene di pace e guerra si alternano, ma con un netto prevalere delle prime, nelle quali sono rappresentate attività per lo più connesse al piacere e in ogni caso rappresentate in tono “idilliaco”¹²⁰. Analoghe conclusioni consente di trarre uno scolio esegetico che trasmette la medesima riflessione contenuta nel nostro frammento:

Sch. ex. Il. 18, 490: ἐν δὲ δύω ποιήσε πόλεις <μερόπων ἀνθρώπων>: ἐπὶ τὰ ἐπίγεια φέρεται. διοικουμένον δὲ τοῦ βίου πολέμῳ καὶ εἰρήνῃ τὰ ἐν ἀμφοτέροις τοῖς καιροῖς συμβαίνοντα πρὸς ἐκλογὴν τοῦ ἀμείνονος προβέβληται. ἐπειδὴ δὲ ἡ μὲν Ἰλιάς ὅψιν εἶχε πολέμου, ἀμνημόνευτος δὲ ἦν ἡ εἰρήνη, τοῦ πολέμου πρὸς ὀλίγον (*Il. 18, 509-540*) ἐμνήσθη (...) τὸ δὲ περὶ τῶν εἰρηνικῶν ἐμήκυνεν. ἀναγκαῖον δὲ τῷ βίῳ τὰ ἐναντία εἶναι πόλεμον καὶ εἰρήνην, ἡδονὴν τε καὶ πόνον.

Sappiamo (vd. F 5) che Demò è fra le fonti confluite nel materiale compilato negli scolii esegetici. È pertanto possibile, se non probabile, che in questo scolio si legga una versione, non è dato sapere quanto rielaborata, della porzione dell’esegesi di Demò riportata da Eustazio nel nostro frammento. L’espressione ἐπὶ τὰ ἐπίγεια φέρεται, oltre a suggerire l’impiego dell’allegoresi nel verbo, che *potrebbe* indicare la trasposizione su un piano di lettura diverso da quello poetico-letterale, sembra presupporre la prima parte dell’esegesi di Demò, ossia l’interpretazione della forgia dello scudo e delle sue componenti come simboli delle dinamiche fisiche e degli elementi teorico-astronomici del cosmo, che si conclude con la

originariamente elaborata in altri contesti culturali, è concepita come strumento di cura e sistemazione, del mito, ossia di neutralizzazione di quei contenuti della letteratura pagana classica (in particolare del testo letterario più prestigioso ed apprezzato, quello omerico) più incompatibili con la “nuova” cultura, primariamente con l’elemento religioso cristiano, che permea e su cui si fonda *in primis* tale cultura. Laddove diversi, dall’apologia del poeta e/o dalla “bonifica” di aspetti del testo omerico considerati in qualche modo sconvenienti, sembrano i presupposti e gli scopi originari dell’esegesi elaborata da Demò (vd. *infra*). Per la concezione bizantina dell’allegoresi, in particolare in età comnena vd. introd. § 1.2; per l’impiego del verbo συμβιβάζω nell’opera eustaziana vd. van der Valk 1976, XXI-XXII.

¹²⁰ Vd. *Il. 18, 490-606*. Nella prima città si festeggiano nozze, si praticano danze, musica e canti, ossia tutte attività connesse al piacere, laddove la guerra che si combatte intorno alla seconda città è descritta in tutti gli aspetti più cruenti e dolorosi comportati da un conflitto: paura, veglie, saccheggi, ferite e morte. Inoltre alle attività che scandiscono la vita dell’uomo in tempo di pace è dedicato di gran lunga il maggior spazio nella descrizione omerica. Infatti, dopo l’intermezzo bellico che occupa i vv. 509-540, la narrazione di quanto Efesto avrebbe raffigurato sullo scudo prosegue fino al v. 606 con una serie di immagini, che si potrebbero definire idilliache, in cui gli uomini sono intenti a svolgere in pace e tranquillità attività agresti, con giovani, ragazzi e ragazze, “dall’animo lieto” dediti al canto e alla danza (vv. 567-572; 593-594).

trattazione di quanto avviene sulla terra (τὰ ἐπίγεια), ossia, nel nostro frammento, ὁ καθ' ἡμᾶς βίος. Nello scolio, dopo l'osservazione che il poeta ha inteso rappresentare nelle due città le attività esemplari della pace e della guerra, in quanto queste due situazioni scandiscono la vita umana, rendendo qui possibile, con l'allusione a due immagini archetipiche, la scelta della condizione migliore, si osserva come Omero si sia dilungato nella descrizione delle attività che caratterizzano l'esistenza in tempo di pace (τὸ δὲ περὶ τῶν εἰρηνικῶν ἐμήκυνεν), richiamando solo brevemente quelle tipiche di un contesto bellico, che costituisce già l'ambientazione complessiva del poema. Lo scolio si conclude poi osservando come sia inevitabile che nell'esistenza umana pace e guerra si rivelino esperienze l'una contraria all'altra, come contrari sono il piacere (di cui l'uomo può fruire in tempo di pace) e le sofferenze (comportate dalla guerra).

Un simile elogio della pace si può rintracciare nell'allegoresi o esegesi evemeristica¹²¹ del mito esiodeo dell'età dell'oro (vd. Hes. *Erg.* 111-126) proposta da Dicearco. Secondo quanto ci riferisce Porfirio (vd. in introd. § 4, n. 109 Porph. *Abst.* 4, 2), l'allievo di Aristotele avrebbe considerato questo mito/narrazione poetica la trasposizione mitologico-favolistica della condizione di vita primitiva dell'uomo e, in particolare, avrebbe individuato nella totale assenza di sofferenza (ἄτερ πόνων) e nel godimento di tutti i beni (ἐσθλὰ πάντα) concessi nel mito agli uomini dell'età di Crono, ossia agli uomini primitivi, il simbolo della condizione di *pace* perenne in cui essi vivevano, dovuta all'assenza, in questa struttura sociale, di interessi proprietari e/o politici da cui le guerre fra stati/comunità e quelle civili scaturiscono¹²².

Merita una breve riflessione il confronto fra quanto si legge nel nostro frammento, a proposito delle due città come simboli di pace e guerra, e un passo del commentario trasmesso dal ms. Vindobonense¹²³, invocato da Ludwich fra le prove a sostegno dell'attribuzione del commentario a Demò¹²⁴. Tale confronto infatti, ben lungi dal segnalare un'analogia tra i due testi, si rivela uno di quelli che meglio fotografano la sostanziale differenza che intercorre fra i sistemi di pensiero e le impostazioni di fondo da cui essi sono rispettivamente animati. Nel passo del commentario si riflette sul fatto che ogni aspetto della vita umana è regolato ed imposto dall'alto, ossia dalla πρόνοια della divinità onnipotente (τὰ πάντα ἐκ τῶν ἄνωθεν

¹²¹ La forma in cui il testo ci è trasmesso non consente di comprendere quali fossero i presupposti teorici dell'esegesi, ma in ogni caso si tratta di un'interpretazione che riconduce elementi mitologici a situazioni storiche concrete. Per la distinzione fra allegoresi storico-realistica ed esegesi evemeristica del mito vd. introd. § 2.

¹²² Vd. Porph. *Abst.* 4, 2: ὁ περιπατητικὸς Δικαίαρχος (...) ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πόλεμοι αὐτοῖς ἦσαν οὐδὲ στάσεις πρὸς ἀλλήλους· ἄθλον γὰρ οὐθὲν ἀξιόλογον ἐν τῷ μέσῳ προκείμενον ὑπῆρχεν, ὑπὲρ οὗ τις ἂν διαφορὰν τοσαύτην ἐνεστήσατο. ὥστε τὸ κεφάλαιον εἶναι τοῦ βίου συνέβαινεν σχολήν, ῥαθυμίαν ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων, ὑγίειαν, εἰρήνην, φιλίαν. τοῖς δὲ ὑστέροις ἐφιεμένοις μεγάλων καὶ πολλοῖς περιπίπτουσι κακοῖς ποθεῖνός εἰκότως ἐκεῖνος ὁ βίος ἐφαίνετο (...).

¹²³ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 5, pp. 13, 9-14, 5 Ludwich: ἐπεὶ οὖν τὰ πάντα ἐκ τῶν ἄνωθεν διοικοῦνται ἢ ἐκ τῆς ἄνωθεν προνοίας, ὡς ἀνώτατα ὑπάρχοντα πάντων τὸν αἰθέρα δικαίως παρ' αὐτῶν καὶ Δία ὀνομάζεσθαι· ἐξ αὐτοῦ οὖν οἱ τε πόλεμοι αἱ τε μάχαι λέγουσι κατασκευάζεσθαι. πρὸ πολλῶν οὖν χρόνων τὸν τοιοῦτον πόλεμον ἐβούλετο γενέσθαι· διὸ καὶ πληρωθῆναι αὐτοῦ τὴν βουλὴν ἐνταῦθα οἱ ποιηταὶ ἔφησαν.

¹²⁴ Vd. Ludwich 1912-1914, 39-42.

διοικοῦνται ἢ ἐκ τῆς ἄνωθεν προνοίας), vera protagonista del commentario e frutto di una rielaborazione in chiave cristiana della riflessione stoica sull'identificazione allegorica fra Zeus, l'etere e il *logos* divino (vd. introd. § 5.2). Così si verificano per volere della divinità la guerra e le battaglie e per questo motivo in apertura dell'*Iliade* il poeta ha posto in rilievo la Διὸς βουλή, "il volere di Zeus", dal quale solo dipende il lungo conflitto narrato nel poema (ἐξ αὐτοῦ οὖν οἳ τε πόλεμοι αἳ τε μάχαι [...]). Nel nostro frammento invece, come nel resto del materiale che la tradizione attribuisce a Demò, non vi è alcun riferimento né alla divinità in sé, né ad alcun aspetto divino o intelligente della natura (vd. *supra*), il che risulta ancor più evidente alla luce del confronto con altre versioni dell'allegoresi dello scudo (vd. *infra*). La pace come la guerra sono due momenti della vita umana, di cui gli uomini organizzati in società sono sia agenti, sia pazienti: nulla rimanda ad una derivazione divina di tali condizioni; al contrario, il fatto che si legga nel testo omerico la promozione della condizione migliore sembra suggerire l'idea che stia esclusivamente agli uomini *scegliere* e perseguire la pace, in quanto situazione foriera di piaceri, a fronte delle sofferenze comportate dalla guerra¹²⁵.

Quanto si legge nel testo omerico a proposito della controversia (legale) sorta nella città considerata simbolo della pace (vd. *Il.* 18, 497-508: ἐνθα δὲ νεῖκος / ὠρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνείκεον εἵνεκα ποινῆς / ἄνδρὸς ἀποφθιμένον· ὃ μὲν εὖχετο πάντ' ἀποδοῦναι / δῆμῳ πιφαύσκων, ὃ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἐλέσθαι / ἄμφοδ' ἰέσθην ἐπὶ ἵστορι πείραρ ἐλέσθαι. [...] / κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δῶο χρυσοῖο τάλαντα, / τῷ δόμεν ὅς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι), avrebbe costituito, secondo Demò, un'allusione ad alcuni istituti o categorie giuridiche ben precisi: l'omicidio involontario (τὸν φόνον [...] ἀκούσιον εἶναι νοεῖ), la pena del pagamento di un'ammenda in denaro (οὗ ποινῆ, τουτέστι πρόστιμον, δύο τάλαντα τέθειται) e il ricorso all'acquisizione dei testimoni per la risoluzione delle cause (καὶ τὸ «ἄμφοδ' ἰέσθην ἐπὶ ἵστορι», ὃ ἐστὶν μάρτυρι, μαρτύρων λέγει δηλοῦν παράληψιν, ἐφ' οἷς πολλάκις τὸ πέρας τῆς δίκης). Anche in questo caso gli elementi del testo omerico sembrano considerati nella dimensione di simboli che rimandano a concetti altri, per quanto ad essi affini o analogicamente connessi, rispetto alla narrazione poetica. Le immagini della "lite" poeticamente descritte sono ricondotte ad istituti definiti con lessico tecnico-giuridico. La *ποινή*, termine poetico relativo al riscatto, alla vendetta e all'espiazione (primariamente, anche se non nel caso in questione, per mezzo dello spargimento di sangue), e i due talenti d'oro che nel testo omerico costituiscono il compenso per chi, fra i giudici, pronuncerà il giudizio più retto (vd. *Il.* 18, 507-508: δῶο χρυσοῖο τάλαντα, / τῷ δόμεν ὅς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι) sono ricondotti al *πρόστιμον*, termine tecnico che designa il pagamento di

¹²⁵ Non prova poi nulla l'impiego in entrambi i passi del verbo διοικέω, che Ludwich (1912-1914, 39) vorrebbe fra gli indizi dell'origine comune delle due riflessioni. Si tratta infatti di un verbo estremamente diffuso e tra l'altro impiegato nei due testi con sfumature semantiche diverse: nel nostro frammento esso indica l'azione compiuta dalle due attività umane, pace e guerra, ossia quella di "regolare", nel senso di "scandire" l'esistenza degli uomini; nel commentario il verbo significa propriamente "governare" e si riferisce all'onnipotenza della divinità, da cui tutto scaturisce e che tutto impone, compresa la guerra stessa, che è oggetto e non soggetto del verbo.

un'ammenda pecuniaria, alla quale alluderebbero nascostamente appunto i due talenti d'oro. L'ἴστωρ, letteralmente "colui che sa perché ha visto", che nel testo omerico si riferisce a colui che deve dirimere la contesa, ossia ad una sorta di giudice¹²⁶, rimanderebbe invece alla pratica, anch'essa definita in termini tecnico-giuridici, della convocazione/acquisizione dei testimoni, ossia la μαρτύρων παράληψις. L'omicidio (φόνος) infine sarebbe da ricondurre alla categoria giuridica dell'ἀκούσιος φόνος, "omicidio involontario". Quest'ultima considerazione potrebbe essere connessa sia alla commisurazione della pena al delitto, per cui una pena "lieve" come quella del pagamento di un risarcimento in denaro deve corrispondere ad una colpa la cui gravità è attenuata dall'involontarietà dell'azione, sia all'idea che l'unico atto violento descritto nella prima città, interpretata come simbolo della pace, fosse da ricondurre ad un gesto involontario, superato pacificamente, nel rispetto delle leggi che regolano la vita di una comunità e ne garantiscono l'ordine.

Alcune delle considerazioni riportate nella porzione conclusiva del nostro frammento, ossia l'associazione delle due città descritte nel testo omerico ad una condizione rispettivamente di pace e di guerra e l'interpretazione del νεῖκος come allusione all'attività giudiziaria di un vero e proprio tribunale "storicamente" inteso, ricorrono in un passo del *De Homero* pseudo-plutarcheo¹²⁷. Esse risultano però inserite in un contesto nel complesso differente da quello che è possibile ricostruire dal nostro frammento, cioè in una riflessione sulle componenti sociali del corpo cittadino e sui diversi tipi di costituzione. Nel passo omerico in questione si identifica infatti la prima rappresentazione di πολιτικός, στρατιωτικός e γεωργικός (βίος), i tre aspetti che caratterizzano la vita di una comunità e che possono essere incarnati dallo stesso membro di quest'ultima o caratterizzare e differenziare le sue diverse componenti sociali, simboleggiati rispettivamente dalla città "in pace" e da quella "in guerra" e dalle numerose scene di vita agreste con cui si conclude l'*ekphrasis* omerica dello scudo (δύο πόλεις, τὴν μὲν ἐν εἰρήνῃ καὶ εὐφροσύνῃ διάγουσαν, τὴν δὲ πολέμῳ σχολάζουσιν. [...] ὁ μὲν πολιτικός ἐστὶ βίος, ὁ δὲ στρατιωτικός. οὐ παρεῖδε δὲ οὐδὲ τὸν τρίτον τὸν γεωργικὸν). La riflessione è poi ampliata dalla ricerca e proposizione di una serie di passi omerici dai quali si evincerebbe la conoscenza da parte del poeta delle diverse forme costituzionali: fra questi ritorna nuovamente la descrizione delle decorazioni dello scudo in merito alla democrazia. Con la descrizione della contesa legale (vd. *supra*) il poeta avrebbe alluso all'ordinamento democratico, in quanto quello in cui tutti vivono ripettando, per volontà propria, le leggi

¹²⁶ Quella di "giudice" è una possibile accezione "traslata" del termine, che generalmente designa appunto "colui che sa/conosce" ed è pertanto "esperto" di o in qualcosa.

¹²⁷ Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 176-182: πρῶτος τοῖνυν Ὅμηρος τὰ τῆς πολιτείας διεῖλεν. ἐν γὰρ τῇ ἀσπίδι (...), ἐμπεριεχομένης ἐποίησε δύο πόλεις, τὴν μὲν ἐν εἰρήνῃ καὶ εὐφροσύνῃ διάγουσαν, τὴν δὲ πολέμῳ σχολάζουσιν. καὶ παραθεῖς τὰ ἑκατέρω πρόσφορα παρίστησιν ὅτι ὁ μὲν πολιτικός ἐστὶ βίος, ὁ δὲ στρατιωτικός. οὐ παρεῖδε δὲ οὐδὲ τὸν τρίτον τὸν γεωργικὸν ἀλλὰ καὶ τοῦτον ἔδειξεν, ἐνάργειαν ἅμα καὶ κάλλος περιθεῖς τοῖς λόγοις (...) δημοκρατίας δὲ εἰκόνα ἐναργῶς ἐν τῇ κατασκευῇ τῆς ἀσπίδος δεικνύει, ἐν ἣ δύο ποιήσας πόλεις τὴν ἑτέραν δημοκρατεῖσθαι φησι, μηδενὸς ἡγουμένου, πάντων δὲ πρὸς τὴν ἑαυτῶν βούλησιν κατὰ νόμους βιούντων· ἐνθα καὶ δικαστήριον εἰσάγει.

(δημοκρατίας δὲ εἰκόνα ἐναργῶς ἐν τῇ κατασκευῇ τῆς ἀσπίδος δεικνύει πάντων δὲ πρὸς τὴν ἐαυτῶν βούλησιν κατὰ νόμους βιούντων· ἔνθα καὶ δικαστήριον εἰσάγει).

La riflessione riportata nell'opera pseudo-plutarchea, in cui potrebbero essere stati rielaborati elementi dell'esegesi di Demò (vd. *infra*), coinvolge alcuni aspetti riconducibili alla speculazione aristotelica, ma divenuti in qualche modo “patrimonio comune”¹²⁸, e sembrerebbe complessivamente influenzata da una visione stoica o “stoicheggiante”¹²⁹.

La descrizione omerica delle due città raffigurate da Efesto sullo scudo è oggetto di un'esegesi di carattere antiquario-mitografico trasmessa da uno scolio esegetico¹³⁰ e da uno scolio D¹³¹, e riproposta da Eustazio (vd. Eustath. *ad Il.* 1156, 32-1157, 2)¹³², sotto il nome

¹²⁸ Vd. e.g. Stob., *Flor.* II 8, 39, 35-38: βίους γὰρ αὐτοὺς μόνον λέγειν ἡγησάμενοι καὶ καθάπερ οἱ τὰ περὶ βίων πραγματευσάμενοι μέμνηνται γεωργικοῦ τινος βίου καὶ πάλιν πολιτικοῦ καὶ ἄλλου στρατιωτικοῦ. I concetti di πολιτικός, στρατιωτικός e γεωργικός (βίος) ricorrono nella riflessione sulle forme di governo in relazione alla composizione sociale della cittadinanza, in *primis* nella *Politica* aristotelica (vd. e.g. Arist. *Pol.* 1270a 1-8; 1289b 27-35; 1317a 22-31; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 9, 70, 1; 11, 3, 2).

¹²⁹ Per quanto riguarda l'ispirazione stoica dell'esegesi che vede nella forgia dello scudo la creazione del cosmo ad opera di Efesto, a sua volta identificato allegoricamente con la πνευματικὴ δύναμις (Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 176) vd. *infra*. Sembra denunciare un'influsso stoico anche l'osservazione che per certi versi conclude il passo in questione, dedicato alle forme di governo, e lo connette alla sezione successiva, dedicata alle virtù morali di cui i personaggi omerici sarebbero *exempla*, ossia Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 184: ἐπεὶ δὲ τὸ παρ' ἀνθρώποις δίκαιον τοῦτο νομίζεται, τὸ ἀπονεμητικὸν ἐκάστω τοῦ κατ' ἄξιαν, ἐν ᾧ μάλιστα ἐστὶ τὸ θεοῦς σέβειν, γονέας καὶ οἰκείους τιμᾶν, τὴν μὲν εἰς θεοὺς εὐσέβειαν ἐν πολλοῖς διδάσκει (*scil.* Ὁμηρος), εἰσάγων τοὺς ἥρωας θύοντας καὶ εὐχομένους καὶ δῶρα ἀνατιθέοντας τοῖς θεοῖς καὶ ὕμνοις γεραίροντας αὐτοὺς καὶ τῆς εὐσεβείας ἀμοιβὴν ἀπολαμβάνοντας τὴν παρὰ τῶν θεῶν ἐπικουρίαν. Qui emerge infatti chiaramente l'idea che il fondamento principe della virtù morale e dell'ordine/giustizia sociale risiedano nel rispetto degli dei e delle pratiche liturgiche, in cui si sostanzia la loro venerazione. Questo concetto, pur non essendo appannaggio esclusivo della scuola stoica, trova in essa una particolare rilevanza: per il ruolo di fondamento della morale e di garanzia della conservazione dell'equilibrio sociale riconosciuti alla religiosità tradizionale in ambito stoico, già nella prima Stoà, vd. Reale 1996, 366-368; Meijer 2007, 140-148 e i testi da questi citati.

¹³⁰ Trasmesso dal solo ms. T (vd. comm. F 5). Vd. *Sch. ex. Il.* 18, 483-606: <ἐν μὲν γὰρ ἔτευξ'—κατὰ μέσσοις> Ἀγαλλίς ἢ Κερκυραία φησὶ πιθανῶς ὡς Ἥφαιστος, Ἐριχθονίου πατὴρ ὢν, τὴν ἀρχαιογονίαν τῆς Ἀττικῆς ἐγκατέγραψε τῇ ἀσπίδι· γῆν μὲν, ὅτι αὐτόχθονες· οὐρανόν, πρὸς ὃν συνεστήσαντο τὴν πολιτείαν· θάλασσαν, ἐφ' ἧς οἰκοῦσι δύο πόλεις, Ἐλευσῖνα καὶ Ἀττικήν, καὶ γάμος μὲν Ἀθήνησι πρῶτον <ἦν>· εὐρηται δὲ ὑπὸ Κέκροπος, ὃθεν καὶ διφυᾶ φησὶ αὐτὸν λέγεσθαι ὁ Χάραξ, ὅτι ἴτους δύο φύντας δι' αὐτὸν πρῶτον ἐγνώσαν ἄνθρωποι· διὸ τὸ ξένον αἱ γυναῖκες ἰστάμεναι ἐθαύμαζον. καὶ δίκη φονικὴ ἐκεῖ πρῶτον περὶ Ἀλirroθίου, περὶ Ἐλευσῖνα δὲ δύο στρατοί, Φόρβαντος ἐξ Ἀκαρνανίας καὶ Εὐμόλπου ἐκ Θράκης. προσεσθήκασιν δ' Ἄρης μὲν ἀπολυθείς τοῦ φόνου, Ἀθηναῖα δὲ ὡς πολιάς. εἰ δὲ φησιν ἄλλον ζῶν ἐχουσα νεούτατον, ἄλλον ἄουτον, / ἄλλον τεθνηῶτα, τοῦτοι γὰρ ἀπέθανον ἄπο τῶν Ἐλευσινίων Ἰμμάραδος ὁ Εὐμόλπου, Κλυτίος ὁ Ἀγριόπου τοῦ Κύκλωπος, Ἐγρεμος <ὁ> Εὐρυνόμου τοῦ μετὰ Φόρβαντος. καὶ ἄρατρον δὲ πρῶτος Ἐπιμενίδης ὁ καὶ Βουζύγης ἐξευξε. τρίπολον δὲ τὴν ἄρουράν φησιν, ἐπεὶ Τριπτόλεμος πρῶτος ἔσπειρε σῖτον, ὃν βασιλέα φησὶν· ἐν δὲ τισιν ἐγράφετο μετὰ τὸν ἥμω ὀξείας δρεπάνας «καρπὸν Ἐλευσινίης Δημήτερος ἀγλαοδώρου». καὶ βοῦν φησὶ θύεσθαι· ἐκεῖσε γὰρ πρῶτος ἔθυσσε βοῦν Θαύλων φυγαδευθείς. οἶνον τὲ Ἰκάριος εὗρεν. ὁ δὲ χορὸς ὁ πεμφθεὶς μετὰ Θησέως ἐπὶ Κρήτην.

¹³¹ Vd. *Sch. D Il.* 18, 491: Ἀγαλλίας δὲ ὁ Κερκυραῖος ὁ Ἀριστοφάνους γνώριμος εἶπεν τὰς δύο πόλεις εἶναι Ἀθήνας καὶ Ἐλευσῖνα κατασκευάζων οὕτως· «τὴν μὲν προτέραν, ἐπεὶ κατὰ γένεσιν τοῦ κόσμου πρώτη πόλις αἱ Ἀθηναίαι, μετὰ δὲ τὴν φύσιν τῶν στοιχείων ὁ θεὸς τὴν πόλιν τεύχει. ἐπιφέρει δὲ γάμους καὶ ὕμεναίους· ἐν Ἀθήναις ταῦτα γὰρ πρῶτον ἤχθη· αὐλοῦς τε ἐν τοῖς γάμοις εὗρεν Ἀθῆνα. δίκην τε ἐν τῇ πόλει· παρὰ γὰρ Ἀθηναίους πρῶτον ἐγένετο δικαστήριον ἐπὶ Ἀλirroθίῳ τῷ Ποσειδῶνι. οἱ δὲ δικασταὶ Ἀθῆνησιν μισθὸν λαμβάνουσιν, καὶ διὰ τοῦτο λέγει κείσθαι ἐν μέσῳ

dell'erudita Agallide di Corcira¹³³. I due frammenti riportano redazioni molto diverse fra loro, che risalgono evidentemente a due differenti rami della tradizione, ossia a due processi di compilazione/epitomazione indipendenti, che hanno comportato differenti scelte nella selezione del materiale, ma anche fenomeni di contaminazione e sovrapposizioni rispetto a quanto originariamente contenuto nell'esegesi di Agallide.

Secondo questa allieva di Aristofane di Bisanzio, Efesto in quanto padre di Erittonio, re di Atene, avrebbe raffigurato (ἐγκατέγραψε) sulla superficie dello scudo quanto riguardava l'origine più antica dell'Attica (ἀρχαιογονία τῆς Ἀττικῆς), in termini di usi e costumi, di carattere politico-istituzionale e sociale, religioso, tecnologico-strumentale ed "economico-produttivo"¹³⁴, di cui l'erudita identifica i *πρῶτοι εὐρεταί* in personaggi del mito, connessi con il complesso delle narrazioni relative alle mitiche origini della regione. In quest'ottica il verso *Il.* 18, 483 (ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν) è interpretato come raffigurazione geografico-paesaggistica dell'Attica, la terra di cui i suoi abitanti sono "originari", sovrastata dal cielo, che la "circonda", e lambita dal mare (γῆν μὲν, ὅτι αὐτόχθονες· οὐρανόν, πρὸς ὃν συνεστήσαντο τὴν πολιτείαν· θάλασσαν, ἐφ' ἧς οἰκοῦσι δύο πόλεις, Ἐλευσίνα καὶ Ἀττικὴν). I riferimenti riportati nello scolio D (κατὰ γένεσιν τοῦ κόσμου e μετὰ δὲ τὴν φύσιν τῶν στοιχείων) all'allegoria della forgia dello scudo come simbolo della *γένεσις* "del cosmo" e della natura fisica degli elementi, trattata nel nostro frammento e di cui esistono diverse versioni (vd. *infra*), andranno considerati verosimilmente come inserzioni occorse in uno dei passaggi della trasmissione, aggiunte fatte da un compilatore che aveva presente la versione cosmogonica e fisico-cosmologica dell'esegesi dello scudo, come vedremo nota e trasmessa da numerose fonti.

L'esegesi di Agallide infatti non sembra affatto contemplare l'allegoresi, ma appare piuttosto come una spiegazione di *Realien*, nella fattispecie lo scudo creato dal *dio* Efesto e le pratiche,

χρυσοῦ δύο τάλαντα. τὴν δὲ ἑτέραν πόλιν οὖσαν τὴν Ἐλευσίνα. πόλεμον δὲ ἔσχον Ἀθηναῖοι πρὸς Ἐλευσινίους. ὃν αὐτοῖς ἐπολέμησεν Εὐμόλπος ὁ Ποσειδῶνος. βοηθοὶ δὲ αὐτοῖς εἰσὶν Ἄρης τε καὶ Ἀθηνᾶ· ὁ μὲν χάριν ἀποδιδούς ὅτι ἀπελύθη κριθεὶς ἐν Ἀρείῳ πάγῳ, ἡ δὲ ὅτι τῆς πόλεως ὡς οἰκείας ἐκήδετο. καὶ τὰ ἐπαγόμενα δὲ ἴδια Ἐλευσίνος «εὐρεῖα τρίπολος» ἐπεὶ περ Ἐλευσῖνι πρῶτον καρπὸς Δημήτηρ ἔδωκεν. ἡ δὲ «σταφυλῆσιν μέγα βρῖθουσιν ἁλώην» ἐπὶ Ἰκαρίῳ καὶ Διονύσῳ πορεία. ὁ δὲ ποικιλλόμενος χορὸς Ἀριάδνης καὶ Θησέως ἔχει πράξεις. ἴδιος δὲ καὶ ὁ τεχνίτης τῶν Ἀθηνῶν Ἥφαιστος· Ἐριχθονίῳ γὰρ τῷ υἱῷ χαριζόμενος βασιλεύοντι τῶν Ἀθηνῶν τὴν τοιαύτην κατασκευὴν παρεῖσήγαγεν. τὸν <δὲ> Ἀρειον πάγον ἐρμηνεύει τὸν ἱερὸν κύκλον, οἱ δὲ δικασταὶ Ἀθηνῶν.

¹³² L'autore dei *Commentari* ha derivato l'esegesi dai due *corpora* scoliastici, fondendo le due versioni del frammento (vd. *infra* a proposito della forma in cui è riportato il nome dell'*auctoritas*). Per la natura delle fonti scoliastiche impiegate da Eustazio, in particolare per la versione *uberior* degli scoli esegetici che era, con molta probabilità, a sua disposizione vd. comm. F 5.

¹³³ Per la figura di Agallide vd. *infra* e comm. T1 e T 3.

¹³⁴ Il matrimonio, il processo per omicidio e il tribunale ad esso preposto, ossia l'Areopago, l'emolumento (μισθός) per i cittadini che svolgessero la funzione di giudici (tutte pratiche ed istituzioni considerate invenzioni ateniesi e sue caratteristiche), i cori, il sacrificio dei buoi, il flauto, l'aratro, la produzione del grano e del vino.

i “fatti” in esso mimeticamente raffigurati¹³⁵. Nel nostro frammento le due città sono considerate allegorica rappresentazione di due aspetti della vita umana, concepiti in forma “pura”, esemplare, la pace e la guerra. Secondo Agallide invece le due città che Efesto, per compiacere il figlio Erittonio, rappresenta su questo sfondo *sono* le due principali città dell’Attica, Atene ed Eleusi, l’una in guerra contro l’altra: i due schieramenti intorno alla seconda (vd. *Il.* 18, 509-510: τὴν δ’ ἐτέρην πόλιν ἀμφὶ δύω στρατοὶ ἤατο λαῶν / τεύχεσι λαμπόμενοι) sono quelli di Forbanto dall’Acarnania e di Eumolpo dalla Tracia, pronti a combattere per la difesa di Eleusi contro gli ateniesi sostenuti da Ares e Atena. Allo stesso modo quanto osservato da Omero in relazione al processo sarebbe stato interpretato da Demò come nascosto riferimento, e non come loro letterale descrizione, a istituti giuridici grazie ai quali è regolata la vita umana nella sua dimensione socio-politica in un contesto di pace; mentre nell’esegesi trasmessa sotto il nome di Agallide quella di Omero è l’*ekphrasis* di un oggetto in cui il divino fabbro avrebbe effettivamente istoriato, insieme alle immagini finora richiamate, i giudici dell’Areopago, intenti a dirimere una causa per omicidio, e il μισθός di due talenti d’oro pronto per i cittadini che hanno ricoperto la funzione di giudici. Se il risultato delle due esegesi presenta alcuni contenuti simili, ossia il riferimento a pratiche ed istituzioni giuridiche, il presupposto, gli strumenti e il fine delle due interpretazioni sono molto distanti fra loro: quella di Agallide è una riflessione di carattere antiquario e mitografico in cui il testo omerico è analizzato nella sua dimensione poetico-letterale (per quanto sovrinterpretato), quella di Demò è un’allegoresi che mira a rintracciare dietro il testo poetico riferimenti simbolici a contenuti scientifico-eruditi per poter così fare del testo omerico un supporto alla trattazione e alla trasmissione di tali contenuti, altri rispetto all’economia del mito e della narrazione poetica. Ciò naturalmente non esclude che i contenuti di esegesi come quella di Agallide non possano aver ispirato l’allegoresi di Demò.

Le riflessioni che compongono questa porzione dell’allegoresi sono accomunate al complesso del nostro frammento e del materiale che ci trasmettono le fonti sotto il nome di Demò dall’impostazione sostanzialmente materialista. Anche in questo caso non emerge alcun riferimento alla divinità o ad una sua influenza sulla vita umana e va osservato come vi si riconosca un gusto erudito per le istituzioni giuridiche e, più in generale, per le pratiche sociali su cui si basa la convivenza umana, che potrebbe ancora una volta rimandare ad un contesto peripatetico. Tanto più potrebbe rimandare ad un’impostazione aristotelica proprio la compresenza nell’orizzonte del medesimo autore di riflessioni scientifico-specialistiche in ambito fisico-astronomico e politico-istituzionale. D’altra parte è solo qui che Demò si dedica a riflessioni che esulano dall’ambito prettamente scientifico, fisico, astronomico e geografico. Ciò, unitamente al modo in cui lo stesso Eustazio introduce quest’ultima sezione, ossia proprio come un’aggiunta alla lettura καθ’ ὅλην (vd. *supra* e *infra*) dello scudo, a

¹³⁵ Stesso approccio sembra emergere nell’esegesi della scena descritta da Omero in *Od.* 6, 100-109, che secondo Agallide si riferirebbe alla prima forma di gioco/danza con la palla, di cui Nausicaa sarebbe stata inventrice: vd. *Sud.* α 1817; ο 671; σ 1720.

completamento dell'esegesi (ἡ σοφὴ ἀσπιδοποιὸς [...] νοερώτερον συμβιβάζει, καὶ τὰ περὶ τῶν πόλεων καὶ ὅσα ἄλλα λέγει ὁ ποιητὴς ἐν τῇ ἀσπιδοποιῷᾳ), potrebbe autorizzare l'ipotesi che Demò abbia elaborato tale allegoresi storico-realistica, forse ispirandosi ad esegesi come quella che gli scolî trasmettono sotto il nome di Agallide, per senso di completezza. Questo corrisponderebbe alla tecnica che si può osservare in tutti i frammenti di Demò che riportano esegesi di interi passi omerici¹³⁶, in cui pressoché ogni elemento della narrazione omerica trova un suo corrispettivo allegorico. Tale funzione "conclusiva" e in qualche modo secondaria dell'esegesi delle due città sembra suggerita anche dallo spazio ridotto che ad essa risulta affidato nell'economia complessiva dell'allegoresi, a fronte di quello dedicato alla riflessione fisico-astronomica: la netta preponderanza di quest'ultima nel nostro frammento difficilmente sarà frutto esclusivo della selezione operata da Eustazio, il quale mostra piuttosto una familiarità e un interesse certamente maggiore per contenuti storico-eruditi che non scientifico-specialistici¹³⁷.

Inoltre il riferimento alle pratiche socio-giuridiche degli uomini alle quali Omero avrebbe alluso nelle decorazioni dello scudo consente di sostanziare ulteriormente l'allegoresi, in quanto costituisce l'indizio finale del fatto che il poeta abbia inteso celare sotto l'episodio dell'ἀσπιδοποιῷᾳ una descrizione (potremmo forse dire una "lezione"), διάλεξις, dettagliata e *completa* del cosmo, ossia delle leggi fisiche che ne regolano il funzionamento e degli elementi astronomico-geografici su cui si basa la sua conoscenza scientifica sul piano astronomico e climatico, ma anche della vita che gli uomini conducono sulla Terra (vd. *supra* Sch. ex. Il. 18, 490: ἐν δὲ δύο ποιήσε πόλεις <μερόπων ἀνθρώπων>: ἐπὶ τὰ ἐπίγεια φέρεται) e delle istituzioni da questi create per regolare tale esistenza: καὶ ὅλως ἀποδείκνυσσι πλατυτάτην τὴν ἀσπιδοποιῷᾳ περὶ θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων εἶναι τῷ ποιητῇ διάλεξιν.

Un'ultima riflessione merita la perifrasi περὶ θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων che riassume il contenuto del nostro frammento. Essa è impiegata a significare "la realtà" o il cosmo nel suo complesso, anche in contesti in cui, come nel frammento di Demò, gli dei o la divinità, in tutte le loro possibili accezioni, risultano completamente assenti. L'espressione ricorre, forse significativamente, in due contesti allegorici, in cui la narrazione mitologica, che ha come protagonisti gli dei, è "ridotta" a simbolo di elementi naturali del cosmo o più in generale della realtà, che in sé comprende l'uomo, le sue attività e il suo ἦθος. Si tratta dell'allegoresi che Platone fa risalire agli Eraclitei¹³⁸ e di una delle più complete definizioni di allegoresi

¹³⁶ Fanno eccezione F 2 e 3 che ci trasmettono solo la riflessione sui due epiteti di Crono in relazione a natura e comportamento astronomici del pianeta Saturno, che non sappiamo se fosse originariamente inserita in un'allegoresi più ampia.

¹³⁷ Per quanto riguarda il rapporto di Eustazio con nozioni di astronomia e geografia matematiche vd. *supra* e comm. F 7. Per l'importanza dell'esegesi storico-realistica e la sua connessione con l'allegoresi nell'esegesi eustaziana vd. introd. § 2. Per l'ampio spazio concesso da Eustazio a riflessioni di carattere antiquario e mitografico vd. e.g., a proposito del passo omerico in questione, l'esautività con cui è riportata l'esegesi di Agallide (vd. *supra* Eustath. ad Il. 1156, 32-1157, 2).

¹³⁸ Vd. in comm. F 1* Pl. *Th.* 153c-d: τὴν χρυσὴν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει, καὶ δηλοῖ ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἦ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σφύζεται τὰ ἐν θεοῖς τε

rintracciabili nelle fonti, trasmessa nel *De Homero* pseudo-plutarco¹³⁹. Nel primo caso la fune d'oro con cui Zeus sfida gli altri dei a trascinarlo giù dal cielo dopo averlo legato (vd. *Il.* 8, 18-22) è interpretata come allusione al Sole, il cui percorso è fissato in eterno ed è del tutto “inamovibile”, dal momento che laddove esso dovesse deviare dalla propria traiettoria ciò comporterebbe un totale sovvertimento dell'intero universo, ossia delle τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις. Nel secondo i θεωρήματα, ossia le nozioni su cui si basa la conoscenza scientifica (μετὰ τέχνης) della verità, che Omero ha celato per mezzo dell'allegoria (δι' ὑπονοίας) nei poemi e che gli specialisti delle singole discipline sapranno riconoscere per mezzo dell'allegoresi, sono definiti come gli strumenti che consentono di conoscere le leggi profonde (la φύσις) di tutto quanto esiste (τῶν ὄντων), ossia della realtà nel suo complesso, definita come θεία τε καὶ ἀνθρωπίνα πράγματα. Infine una simile espressione è impiegata nella sezione del *Περὶ κόσμον*, già richiamata per le sue analogie contenutistiche al nostro frammento (vd. *supra*), dedicata alla descrizione del cosmo e alla definizione delle differenze che intercorrono fra la sua porzione sublunare, soggetta a generazione e corruzione, e l'etere (τὸ θεῖον σῶμα), ingenerato, non soggetto ad alcun mutamento e caratterizzato esclusivamente da moto circolare uniforme¹⁴⁰. Pertanto il cosmo è qui definito come unione fra quella che tradizionalmente si definisce “dimora degli dei” (τὸ μὲν ἄνω πᾶν θεῶν ἀπέδειξεν οἰκητήριον), ossia la sede delle realtà non soggette a mutamento (l'etere), e quella che si dice sede degli esseri viventi effimeri (τὸ κάτω δὲ ἐφημέρων ζώων), cioè la porzione del cosmo soggetta a trasformazioni continue in termini di generazione e corruzione (il mondo sublunare)¹⁴¹. In generale queste espressioni ricorrono alla tradizionale divisione fra piano umano/mortale e divino, impiegandola, in quanto immagine profondamente radicata nel sentire comune, e pertanto efficace (soprattutto in contesti didattico-argomentativi), come rappresentazione simbolica del cosmo e/o della realtà conosciuti e “spiegati” secondo i “nuovi” principi della scienza¹⁴².

καὶ ἀνθρώποις, εἰ δὲ σταίη τοῦτο ὥσπερ δεθέν, πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα.

¹³⁹ Vd. in introd. § 1.2 Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 92: ὁ δὲ θεωρητικὸς λόγος ἐστὶν ὁ περιέχων τὰ καλούμενα θεωρήματα, ἅπερ ἐστὶ γνῶσις τῆς ἀληθείας γινομένη μετὰ τέχνης. ἀφ' ὧν ἔστι τὴν φύσιν τῶν ὄντων, θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, (...). ταῦτα δὲ μετεχειρίσαντο οἱ ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψαντες, ἧς ἐστὶ μέρη τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικὸν καὶ διαλεκτικόν. ἐν δὲ πᾶσι τοῦτοις τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ σπέρματα ἐνδιδόντα Ὅμηρον (...) τὸ μὲν δι' ὑπονοίας σημαίνόμενον ἄγωγόν, (...).

¹⁴⁰ Sulla natura essenzialmente fisico-scientifica, meccanico-finalistica, del τὸ θεῖον in ambito peripatetico vd. *supra*.

¹⁴¹ Vd. *Mund.* 393a 3-5: (...) τὸν ὅλον κόσμον συνεστήσατο, καὶ τὸ μὲν ἄνω πᾶν θεῶν ἀπέδειξεν οἰκητήριον, τὸ κάτω δὲ ἐφημέρων ζώων. Sull'accezione con cui simili espressioni sono impiegate in opere aristoteliche vd. Reale-Bos 1995, 254 n. 40; 268 nn. 82-83. Per una simile definizione in un contesto tecnico-astronomico, connotato in senso manualistico-divulgativo, vd. Cleom. *Cael.* I 1, 4-5: κόσμος ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων.

¹⁴² Risulta assente dalle versioni dell'espressione sopra citate, compresa quella del nostro frammento, la concezione provvidenzialistica ed antropocentrica di cui è invece prodotto la “declinazione” stoica di simili perifrasi (cfr. Reale 1996, 379-381). Secondo la definizione attribuita a Crisippo il cosmo sarebbe infatti costituito dall'“insieme degli dei, degli uomini e delle cose create per loro”: vd. *SVF* II fr. 527-528: κόσμον δ'εἶναι φησιν ὁ Χρύσιππος (...) τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν

1.4 La “persona autoriale” di Demò: ἡ σοφὴ ἀσπιδοποιός

Il frammento si distingue dal resto del materiale attribuito a Demò, non solo per le sue dimensioni e complessità (vd. *supra*), ma anche per i reiterati riferimenti della fonte alla “persona autoriale” dell’erudita. Eustazio infatti, dopo aver nominato Demò in apertura del frammento, torna più volte, nel corso della citazione, a specificare la propria fonte, riferendosi all’erudita con espressioni perifrastiche, che implicano una sorta di definizione e giudizio della figura e dell’opera dell’autrice.

L’autore dei *Commentari* si riferisce qui a Demò, oltre che con il pronome dimostrativo ἐκείνη, con le espressioni ἡ αὐτὴ φιλόσοφος¹⁴³ e ἡ σοφὴ ἀσπιδοποιός. Nonostante la particolarità costituita da un’erudita, esegeta di Omero, di sesso femminile, dalla quale certamente dipendono le “storpiature” in forme maschili subite dal nome di Demò nel processo di trasmissione di altre fonti (vd. F 1 e F 3)¹⁴⁴, Eustazio non solo non dubita, qui e altrove, del sesso di Demò, ma vi adatta anche i due sostantivi maschili φιλόσοφος e ἀσπιδοποιός facendoli precedere da articoli e aggettivi al genere femminile. Particolarmente rilevante si potrebbe poi rivelare la definizione di Demò come ἡ σοφὴ ἀσπιδοποιός: in essa infatti Eustazio non solo ricorre ad un composto decisamente raro per presentare Demò come colei che, per mezzo della lettura allegorica dell’ἀσπιδοποιῖα, ha in un certo senso “ricostruito” lo scudo, ma esprime anche un giudizio sulla preparazione della propria fonte, definendola “sapiente”, σοφή.

Questi ripetuti ed elaborati riferimenti all’autrice dell’allegoresi dello scudo e alla sua qualità di dotta, sapiente “ricostruttrice” possono essere considerati ulteriore indizio della relativa notorietà del testo proposto da Demò, nonché della sua ricchezza, che con ogni probabilità permane solo parzialmente nella versione riportata da Eustazio (vd. *supra*). Essi inoltre sembrano difficilmente compatibili con l’impiego da parte di Eustazio di una fonte frutto di compilazione, come una raccolta di esegesi allegoriche o i *corpora* scolastici, in cui Demò comparisse solo come uno dei tanti nomi citati e con un ruolo certamente non di spicco (vd. introd. § 5.3.1 e comm. T 2). Decisamente più probabile sembra l’ipotesi che tale riconoscimento del ruolo autoriale di Demò si debba all’impiego di una fonte di prima mano,

ἔνεκα τούτων γεγονότων. Si deve infine considerare l’ipotesi che la perifrasi, come si è visto piuttosto diffusa (anche in testi come il commentario trasmesso dal ms. Vindobonense, da cui i *Commentari* eustaziani sembrano aver attinto o di cui risulterebbero, almeno, condividere una fonte [vd. introd. § 5.2]: vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 551, p. 35, 19-21 Ludwig: κόσμος δ’ ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων), sia stata introdotta dallo stesso Eustazio per riassumere il complesso contenuto dell’allegoresi di Demò, in quanto rilettura dell’ἀσπιδοποιῖα omerica come un’esposizione di tutto quanto riguarda il cosmo.

¹⁴³ Come si è già accennato, è ricorrente nell’opera di Eustazio, l’associazione semantica, quasi sinonimica, fra φιλοσοφία (e derivati) e ἀλληγορία (e derivati): vd. *supra* van der Valk 1976, LXXIV-LXXVII. Qui pertanto il termine φιλόσοφος andrà con ogni probabilità considerato sinonimo di ἀλληγορητής.

¹⁴⁴ Il caso di Demò non è isolato, ma le figure di donne erudite nella storia della cultura greca costituiscono comunque un fatto eccezionale, che come tale viene esaltato oppure è facilmente soggetto a fraintendimenti e/o banalizzazioni nella trasmissione di tali *auctoritates* (vd. *infra*; comm. T 1 e T 3).

uno scritto trasmesso sotto il nome di Demò, in modo analogo a quanto si è osservato a proposito delle testimonianze fornite da Tzetze (vd. comm. T 2 e appendice).

Inoltre l'estensione, la ricchezza di dettagli e la coerenza interna del frammento citato da Eustazio, tratti che caratterizzano quasi tutti i frammenti trasmessi sotto il nome di Demò (vd. introd. § 5.1), ma che in questo caso sono ancor più evidenti, combinati al ripetuto riferimento all'“azione” dell'autrice da parte della fonte, sembrano costituire la migliore avvertenza contro l'accettabilità dell'idea proposta da Reinhardt e parzialmente seguita da van der Valk a proposito della natura dell'opera di Demò e del suo rapporto con i *Commentari* eustaziani (vd. introd. § 5.3.2). Infatti, per quanto Eustazio non segua un *usus* costante nella citazione delle proprie fonti (vd. introd. §§ 5.3.1-5.3.2), il generico e collettivo riferimento agli Ἀλληγορηταί, dai quali sono introdotti estratti allegorici dei *Commentari* che Reinhardt e van der Valk ritengono derivati dall'“opera di Demò” (vd. introd. §§ 5.3.1, n. 348, 5.3.2, nn. 388 e 392; comm. F 4*), risulta davvero molto lontano dal livello di autorialità che Eustazio sembra riconoscere qui e altrove alla nostra erudita¹⁴⁵.

Il trattamento riservato da Eustazio alla “persona autoriale” di Demò potrebbe poi risultare ancor più rilevante alla luce del confronto con la sorte subita nei *Commentari* dal nome di un'altra figura di esegeta femminile, la già menzionata Agallide di Corcira¹⁴⁶ (vd. *supra*). Come osservato in precedenza (vd. comm. T 3), il sesso e la forma del nome dell'esegeta omerica, allieva di Aristofane di Bisanzio, ci sono testimoniati da Ateneo¹⁴⁷ (Ath. I 14d): Ἀγαλλίς ἡ Κερκυραία. Come si è visto ella è citata, per la complessa esegesi delle due città raffigurate sullo scudo, da uno scolio esegetico (*Sch. ex. Il.* 18, 483-606, nel ms. T), che la chiama δαλὶς ἡ κερκυραία, e da uno scolio D in cui si trova la lezione ἀγαλλίας ὁ κερκυραῖος (*Sch. D Il.* 18, 491). Eustazio riporta la stessa esegesi (vd. Eustath. *ad Il.* 1156, 32-1157, 2), impiegando probabilmente come fonte principale lo scolio esegetico che noi leggiamo in T (vd. *supra*), ma usando per un confronto, e una probabile contaminazione, anche quanto trovava negli scolî D¹⁴⁸. La forma in cui Eustazio cita la *auctoritas* è Ἀγαλλίας τις, Κερκυραῖος ἀνὴρ¹⁴⁹: l'impiego, ad una prima vista pleonastico, di τις e ἀνὴρ può suggerire l'espressione di un'esitazione e, al contempo, di una scelta fra diverse lezioni. Il τις infatti attenua il riferimento al nome dell'autore (di cui Eustazio doveva trovare diverse forme in fonti diverse); mentre con l'inserzione di ἀνὴρ, che sottolinea il sesso maschile del

¹⁴⁵ Vd. la nota apposta a margine di F 7 nel ms. Parigino per specificare la porzione di testo derivata da materiale di Demò in comm. F 7. Come osservato in sede introduttiva la formula *collettiva* Ἀλληγορηταί, nei *Commentari* eustaziani, risulta piuttosto corrispondere alla citazione di materiale allegorico contenuto in raccolte “drasticamente” compilative in cui sono venuti meno i nomi delle singole *auctoritates*, ossia prodotti simili a quanto ci trasmette il ms. Vindobonense, o all'impiego e alla combinazioni di più fonti, tutte allegoriche, in un unico *interpretamentum* (vd. comm. F 4*).

¹⁴⁶ Per la figura di Agallide vd. Pagani 2006, con ulteriore bibliografia; comm. T 1 e T 3.

¹⁴⁷ Per Ateneo come fonte di Eustazio vd. van der Valk 1971, LXXIV.

¹⁴⁸ Vd. van der Valk 1971, LXIII-LXIV.

¹⁴⁹ Vd. anche la forma in cui Eustazio torna a riferirsi ad Agallide nel corso dello stesso passo: ὁ ῥηθεὶς Κερκυραῖος σοφιστής.

personaggio, Eustazio prende posizione rispetto a quanto documentato da fonti discordanti. Ciò che potrebbe rivelarsi particolarmente significativo in relazione al caso di Demò risiede nel fatto che Eustazio abbia scelto per il nome di Agallide la versione banalizzata al maschile, nonostante questa fosse chiaramente indicata da Ateneo, autore decisamente molto frequentato da Eustazio, come figura femminile, allieva di Aristofane di Bisanzio (vd. *supra*), e nonostante egli avesse con ogni probabilità presente, nello scolio esegetico, una versione al femminile di questo nome (vd. *supra*).

Il caso di Agallide costituisce pertanto un ulteriore motivo per considerare l'autorialità riconosciuta da Eustazio a Demò indizio del fatto che questi derivasse da uno scritto distinto, trasmesso sotto il nome di Demò, il materiale che presenta come prodotto dell'erudita e che ella non fosse per l'autore dei *Commentari*, come Agallide, una delle tante *auctoritates* che trovava citate una manciata di volte negli scolî¹⁵⁰.

2. L'esegesi dello scudo di Achille nelle Questioni omeriche di Eraclito

Alcuni dei nuclei fondamentali dell'esegesi trasmessa dal nostro frammento si trovano anche nelle *Questioni omeriche* di Eraclito Grammatico¹⁵¹, inseriti all'interno di un'esegesi più ampia e variegata, chiaramente frutto di compilazione di fonti diverse, secondo la normale prassi eraclitea¹⁵²:

Heracl. *Quaest. Hom.* 43-51: ταῦτι μὲν ἴσως ἐλάττω τεκμήρια περὶ τῶν ἡλληγορημένων· ἐπὶ μέντοι τῆς ὀπλοποιίας μεγάλη καὶ κοσμοτόκῃ διανοίᾳ τὴν τῶν ὅλων περιήθροισε γένεσιν. ὅθεν γὰρ αἱ πρῶται τοῦ παντός ἔφυσαν ἀρχαί καὶ τίς ὁ τούτων δημιουργός καὶ πῶς ἕκαστα πληρωθέντα διεκρίθη, σαφέσι τεκμηρίοις παρέστησε, τὴν Ἀχιλλέως ἀσπίδα τῆς κοσμικῆς περιόδου χαλκευσάμενος εἰκόνα. καὶ τὸ πρῶτον ὑπεστήσατο τῆς παντελοῦς δημιουργίας νύκτα καιρὸν, ἐπειδὴ περ αὕτη χρόνου πτερὰ πάτρια πρεσβεῖα κεκλήρωται, καὶ πρὶν ἢ διακριθῆναι τὰ νῦν βλεπόμενα, νύξ ἦν τὸ σύμπαν, ὃ δὲ χάος ποιητῶν ὀνομάζουσι παῖδες. οὐ γὰρ οὕτως ἄθλιόν τινα καὶ κακοδαίμονα παρῆσάγει τὸν Ἥφαιστον, ὥς μηδὲ νυκτὸς ἀνάπαυσιν ἔχειν τῆς χειρωνακτικῆς ἐργασίας, ὅπου γε καὶ παρ' ἀνθρώποις ἀθλίοις ἄτοπον εἶναι δοκεῖ τὸ μηδὲ νύκτα τῶν πόνων ἐκχειρίαν ἄγειν. ἀλλ' οὐκ ἔστι ταῦτα χαλκεύων Ἀχιλλεῖ πανοπλίαν Ἥφαιστος οὐδ' ἐν οὐρανῷ βουνοὶ χαλκοῦ καὶ κασσιτέρου, ἀργύρου τε καὶ χρυσοῦ εἰσιν· ἀμήχανον γὰρ τὰς ἀηδεῖς καὶ φιλαργύρους γῆς νόσους ἐπ' οὐρανὸν ἀναβῆναι. φυσικῶς δὲ τῆς ἀμόρφου ποτὲ καὶ μὴ διακεκριμένης ὕλης τὸν καιρὸν

¹⁵⁰ Il modo in cui Eustazio si riferisce a Demò in questo frammento, potrebbe essere dunque considerato ulteriore indizio della circolazione dell'opera di Demò nel contesto storico-culturale in cui Eustazio ha svolto la propria attività filologico-letteraria e didattica: ossia il medesimo ambiente di Tzetzis, nell'opera del quale sembrerebbero segnalarsi indizi ancor più evidenti della conoscenza e dell'impiego per "tradizione diretta" dell'opera di Demò (vd. *infra*; introd. § 5.3.1; comm. T 2 e appendice).

¹⁵¹ Vd. introd. § 1.3.2.

¹⁵² Per la varietà delle fonti di Eraclito vd. Pontani 2005a, 20-26; per una descrizione complessiva del metodo esegetico impiegato da Eraclito, meno specificamente legata alla ricostruzione delle fonti, vd. Russell-Konstan 2005, xx-xxix.

ἀποφηνάμενος εἶναι νύκτα, δημιουργόν, ἥνικα ἔμελλε πάντα μορφοῦσθαι, τὸν Ἥφαιστον ἐπέστησε, τουτέστι τὴν θερμὴν οὐσίαν. «πυρὸς» γὰρ δὴ, κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον, «ἀμοιβὴ τὰ πάντα» γίνεται. ὅθεν συνοικοῦσαν οὐκ ἀπιθάνως τῷ τῶν ὅλων ἀρχιτέκτονι πεποίηκε τὴν Χάριν· ἔμελλε γὰρ ἤδη τῷ κόσμῳ χαριεῖσθαι τὸν ἴδιον κόσμον. ὕλαι δὲ τίνες αὐτοῦ τῆς κατασκευῆς; χαλκὸν δ' ἐν πυρὶ βάλλεν ἀτειρέα κασσίτερόν τε. εἰ μὲν Ἀχιλλεῖ κατεσκεύασε πανοπλίαν, πάντα ἔδει χρυσὸν εἶναι· καὶ γὰρ οἶμαι σχέτλιον Ἀχιλλέα μηδὲ Γλαύκῳ κατὰ τὴν πολυτέλειαν ἴσον εἶναι. νῦν δὲ τὰ τέτταρα στοιχεῖα κινῶνται· καὶ χρυσὸν μὲν ὠνόμασε τὴν αἰθερώδη φύσιν, ἄργυρον δὲ τὸν αὐτῇ τῇ χροῖα συνομοιούμενον ἄερα· χαλκὸς δὲ καὶ κασσίτερος ὕδωρ τε καὶ γῆ προσαγορεύεται διὰ τὴν ἐν ἀμφοτέροις βαρύτητα. πρώτη δ' ἀπὸ τούτων τῶν στοιχείων ἀσπίς ὑπ' αὐτοῦ χαλκεύεται, σφαιροειδὲς ἔχουσα τὸ σχῆμα, δι' οὗ τὸν κόσμον ἡμῖν ἐμφανῶς ἐσήμηνεν, ὃν οὐκ ἀπὸ τῆς ὀπλοποιίας μόνον ἀλλὰ καὶ δι' ἄλλων τεκμηρίων ἐπίσταται κυκλοειδῆ. (...) ταυτὶ μὲν οὖν ἀθρόα τεκμήρια τοῦ σφαιροειδῆ τὸν κόσμον εἶναι παρ' Ὀμήρῳ, τὸ δ' ἐναργέστατόν ἐστι σύμβολον τῆς Ἀχιλλέως ἀσπίδος κατασκευῆς. κυκλοτερὲς γὰρ τῷ σχήματι κεχάλευκεν ὄπλον Ἥφαιστος, ὥσπερ εἰκόνα τῆς κοσμικῆς περιόδου. μυθικῶς μὲν οὖν ἀσπίδα χαλκευομένην ὑποστησάμενος ἀρμόζουσιν Ἀχιλλεῖ τὴν διὰ πάντων ἐνεχάραξε πορείαν. τίς δ' ἦν αὕτη; «στησάμενοι δ' ἐμάχοντο μάχην ποταμοῖο παρ' ὄχθας, / βάλλον δ' ἀλλήλους χαλκήρεσιν ἐγχείησιν. / ἐν δ' Ἔρις, ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὀμίλειον, ἐν δ' ὀλοή Κῆρ, / ἄλλον ζῶν ἔχουσα νεοῦτατον, ἄλλον ἄουτον, / ἄλλον τεθνεῖωτα κατὰ μόθον ἔλκε ποδοῖν.» ταῦτα γὰρ ἦν ὁ διηνεκὴς Ἀχιλλέως βίος. νῦν δὲ Ὀμηρὸς ἰδίᾳ τινὶ φιλοσοφίᾳ δημιουργῶν τὸν κόσμον εὐθύς τὰ μέγιστα τῆς προνοίας ἔργα μετὰ τὴν ἀδιευκρίνητον καὶ κεχυμένην ὕλην ἐχάλευσεν. «Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν / ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσας.» ἡ τῆς κοσμικῆς γενέσεως εἰμαρμένη πρῶτον θεμελιούχον ἐκρότησε τὴν γῆν· εἶτα ἐπὶ ταύτῃ καθάπερ τινὰ θεῖαν στέγην τὸν οὐρανὸν ἐπωρόφωσε καὶ κατὰ τῶν ἀναπεπταμένων αὐτῆς κόλπων ἀθρόαν ἔχεε τὴν θάλατταν· εὐθύς τε ἠλίῳ τε καὶ σελήνῃ τὰ διακριθέντα τῶν στοιχείων ἀπὸ τοῦ πάσαι χάους ἐφώτισεν. ἐν δὲ τὰ τεῖρεα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται· δι' οὗ μάλιστα σφαιροειδῆ παραδέδωκεν ἡμῖν τὸν κόσμον. ὥσπερ γὰρ ὁ στέφανος κυκλοτερὲς τῆς κεφαλῆς κόσμος ἐστίν, οὕτω τὰ διεζωκότα τὴν οὐράνιον ἀνῆδα, κατὰ σφαιροειδοῦς ἐσπαρμένα σχήματος, εἰκότως οὐρανοῦ στέφανος ὠνόμασται. διακριβολογησάμενος δ' ὑπὲρ τῶν ὀλοσχερῶν ἀστέρων καὶ κατὰ μέρος ἐπιφανέστατα δεδήλωκεν· οὐ γὰρ ἡδύνατο πάντα θεολογεῖν, ὥσπερ Εὐδοξὸς ἢ Ἄρατος, Ἰλιάδα γράφειν ἀντὶ τῶν Φαινομένων ὑποστησάμενος ἑαυτῷ. μεταβέβηκεν οὖν ἀλληγορικῶς ἐπὶ τὰς δύο πόλεις, τὴν μὲν εἰρήνης, τὴν δὲ πολέμου παρεισάγων, ἵνα μηδ' Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντίνος ἅπ' ἄλλου τινὸς ἢ παρ' Ὀμήρου τὴν Σικελικὴν ἀρύσῃται δόξαν. ἅμα γὰρ τοῖς τέτταρσι στοιχείοις κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν παραδέδωκε τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν· τούτων δ' ἑκάτερον Ὀμηρὸς ὑποσημαίνων πόλεις ἐνεχάλευσε τῇ ἀσπίδι τὴν μὲν εἰρήνης, τουτέστι τῆς φιλίας, τὴν δὲ πολέμου, τουτέστι νείκους. πτύχας δ' ὑπεστήσατο τῆς ἀσπίδος πέντε, σχεδὸν οὐκ ἄλλο τι πλὴν οὐκ ἐμπεποικιλμένοις τῷ κόσμῳ ζώνας ὑπαινιξάμενος. ἡ μὲν γὰρ ἀνωτάτω περὶ τὸν βόρειον εἰλεῖται πόλον, ἀρκτικὴν δὲ αὐτὴν ὀνομάζουσιν· ἡ δ' ἐφεξῆς εὐκρατός ἐστιν· εἶτα τὴν τρίτην

διακεκαυμένην καλοῦσιν· ἡ τετάρτη δ' ὁμωνύμως τῇ πρότερον δευτέρα εὐκράτος ὀνομάζεται· πέμπτη δ' ἐπονύμως τοῦ νοτίου μέρους ἡ νότιός τε καὶ ἀντάρκτιος καλουμένη· τούτων αἱ μὲν δύο τελέως ἀοίκητοι διὰ τὸ κρύος, ἢ τε τὸν βόρειον εἰληγυῖα πόλον καὶ ἡ τὸν ἀπαντικρὺ νότιον· ὁμοίως δ' ἐν αὐταῖς ἡ διακεκαυμένη καθ' ὑπερβολὴν τῆς πυρώδους οὐσίας οὐδενὶ βατὴ ζῶω· δύο δὲ τὰς εὐκράτους φασὶν οἰκεῖσθαι, τὴν μέσσην ἀφ' ἑκατέρας ζώνης κρᾶσιν ἐπιδεχομένης· ὁ γοῦν Ἑρατοσθένης καὶ σφοδρότερον ἐν τῷ Ἑρμῇ ταύτη διηκρίβωσεν εἰπών· «πέντε δὲ οἱ ζῶναι περιηγέες ἐσπεύρηνται· / αἱ δύο μὲν γλαυκοῖο κελαινότεραι κυάνοιο, / ἡ δὲ μία ψαφαρὴ τε καὶ ἐκ πυρὸς οἶον ἐρυθρὴ, / τυπτομένη φλογμοῖσιν, ἐπεὶ ῥά ἐ μαίραν ἐπ' αὐτήν / κεκλιμένην ἀκτῖνες ἀειθερέες πυρῶσιν· / αἱ δὲ δύο ἑκάτερθε πόλοιο περιπεπηγυῖαι / αἰεὶ κρυμαλέαι, αἰεὶ δ' ὕδατι μογέουσαι.» ταύτας οὖν Ὅμηρος πτύχας ὠνόμασεν ἐξ ὧν φησὶν· «ἐπεὶ πέντε πτύχας ἤλασε κυλλοποδίων, / τὰς δύο χαλκείας, δύο δ' ἔνδοθι κασσιτέροιο, / τὴν δὲ μίαν χρυσῆν·» τὰς μὲν ἀνωτάτω κατὰ τοὺς ἀλαμπεῖς μυχοὺς τοῦ κόσμου κειμένας δύο ζώνας χαλκῷ προσεικάσας· ψυχρὰ γὰρ ἡ ὕλη καὶ κρύους μεστή· λέγει γοῦν ἑτέρωθί που· «ψυχρὸν δ' ἔλε χαλκὸν ὁδοῦσι» (II. 5, 75)· «τὴν δὲ μίαν χρυσῆν» τὴν διακεκαυμένην, ἐπειδὴ περ ἡ πυρώδης οὐσία κατὰ τὴν γρόαν ἐμφορεστάτη χρυσῷ· «δύο δ' ἔνδοθι κασσιτέροιο» τὰς εὐκράτους ὑποσημαίνων· ὕγρὰ γὰρ ἡ ὕλη καὶ τελέως εὐεικτος ἡ τοῦ κασσιτέρου, δι' ἧς τὸ περὶ τὰς ζώνας εὐαφές ἡμῖν καὶ μαλθακὸν δεδήλωκεν· τὸ μὲν οὖν ἐν οὐρανῷ σεμνὸν ἐργαστήριον Ἡφαίστου τὴν ἱερὰν φύσιν οὕτως ἐδημιούργησεν.

Gli elementi dell'esegesi proposta da Eraclito comuni al nostro frammento sono l'interpretazione dell'episodio omerico come allegoria del processo di generazione "cosmica" (vd. *supra* e *infra*) e quella dei quattro metalli impiegati per la forgia dello scudo come simbolo dei quattro elementi; l'individuazione di un riferimento alla sfericità del cosmo nella forma dello scudo; l'interpretazione degli strati dello scudo (πτύχες) come immagine delle cinque zone climatiche in cui si suddivide la Terra, con l'associazione delle peculiarità "ambientali" di ciascuna alle caratteristiche fisiche dei metalli di cui ogni strato si compone.

2.1 La κοσμικὴ γένεσις

Secondo quanto riferito da Eraclito, nella forgia dello scudo di Achille sarebbe possibile individuare una delle prove più evidenti di come Omero abbia composto la propria opera intendendo esprimere per mezzo dell'allegoresi concetti filosofico-cosmologici dietro l'"aspetto" della narrazione mitica¹⁵³ (ταυτὶ μὲν ἴσως ἐλάττω τεκμήρια περὶ τῶν ἡλληγορημένων· ἐπὶ μέντοι τῆς ὀπλοποιίας μεγάλῃ καὶ κοσμοτόκῳ διανοίᾳ τὴν τῶν ὅλων περιήροισε γένεσιν). In particolare nella forgia dello scudo del Pelide il poeta avrebbe inteso rappresentare in forma allegorica la creazione dell'universo (ἡ τῶν ὅλων ὁ κοσμικὴ γένεσις).

¹⁵³ Sulla concezione apologetica e letteraria dell'allegoresi che ispira l'opera di Eraclito vd. introd. § 1.3.2.

Il processo di generazione in cui Eraclito identifica il corrispettivo allegorico della forgia dello scudo sembra essere il prodotto della contaminazione di riflessioni in origine eterogenee, ricollocate in una struttura che nel suo complesso risulta fortemente influenzata dalla concezione cosmogonica stoica, anch'essa in buona parte frutto della rilettura di suggestioni ricavate dal mito tradizionale e dalle riflessioni prodotte in altri contesti filosofico-scientifici.

Se il processo di generazione al quale si riferiva Demò, secondo quanto si è ricostruito (vd. *supra*), ha come unici protagonisti gli elementi che costituiscono la materia, agenti e pazienti di tale processo e, in quanto tali, preesistenti al processo stesso, quella che Eraclito propone di leggere nell'episodio omerico è chiaramente la generazione della materia stessa e degli elementi che la costituiscono, come ordinamento del caos primordiale, ad opera di un'entità divina intelligente, che agisce secondo un disegno provvidenziale. Vi è nella versione eraclitea una chiara rilettura in chiave stoica della narrazione cosmogonica esiodea (della generazione dell'universo come ordinamento del caos) e della creazione del cosmo ad opera del demiurgo descritta nel *Timeo* platonico, che a sua volta già era influenzato dalla visione "tradizionale" esiodea. Tali processi creazionisti sono infatti riadattati a uno dei principi fondamentali della cosmologia e teologia stoiche, ossia la creazione del cosmo ad opera del *logos*, della θερμὴ οὐσία¹⁵⁴, cioè del "fuoco creatore" (τεχνικὸν πῦρ), divino, dotato d'intelligenza e di uno statuto ontologico superiore rispetto al "fuoco semplice"¹⁵⁵ e agli altri elementi.

Tale contaminazione fra più nuclei allegorici e concezioni filosofico-cosmogoniche in origine differenti con ogni probabilità era già stata realizzata, almeno in buona parte, in una delle fonti impiegate da Eraclito per questa ed altre porzioni della sua opera (vd. *infra*). In questa fonte sembrerebbe essere confluita e sovrapposta ai nuclei comuni all'esegesi di Demò l'allegoresi dello scudo come κόσμον μίμημα creato da Efesto identificato con il demiurgo, la cui originaria formulazione va fatta con buona probabilità risalire al filosofo platonico

¹⁵⁴ La θερμὴ οὐσία è la forma con cui in fonti stoiche o influenzate dalla visione cosmologico-teologica stoica ci si riferisce al fuoco/*logos* creatore (vd. e.g. l'identificazione di Zeus con l'etere, ossia con l'elemento ontologicamente più vicino, se non coincidente, con il fuoco divino, creatore intelligente in Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 96-97: (...) Ζεὺς δὲ ὁ αἰθέρ, τουτέστιν ἡ πυρώδης καὶ ἔνθερμος οὐσία), che rimanda in modo più immediato alla teoria aristotelica sul processo di generazione fisica (vd. *supra*) dalla cui rielaborazione e contaminazione in senso "creazionistico" dipendono in buona parte le riflessioni stoiche sul concetto di *logos*/fuoco creatore di "tutte le cose" (vd. *supra*). La sua menzione nell'esegesi proposta da Eraclito potrebbe costituire un'eco della riflessione elaborata da Demò o alla quale ella s'ispira sul τὸ θερμόν in quanto ποιητικόν/δραστήριον insito nell'elemento fuoco (al quale Demò, come Aristotele, associa però sul medesimo piano ontologico anche il ποιητικόν proprio dell'aria, e gli altri due elementi in quanto "pazienti" senza l'interazione dei quali il processo di generazione/trasformazione non s'innesca, vd. *supra*).

¹⁵⁵ Su come il fuoco in quanto "semplice elemento" sia solo paziente e non agente del processo di creazione vd. *supra*.

Senocrate (vd. *infra*): *Sch. in Arat.* 26: (...) δημιουργῷ γὰρ τῷ Ἡφαίστῳ χρησάμενος τῆς Ἀγίλλεως ἀσπίδος, ἣν ὑπέθετο κόσμου μίμημα (...) ¹⁵⁶.

Tale esegesi doveva già essere stata inserita nella raccolta di materiale allegorico precedente e derivato da varie fonti (anche platoniche)¹⁵⁷, rielaborato in chiave stoicheggiante, che costituisce verosimilmente una delle fonti del *Compendio di teologia greca* di Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, del *De Homero* dello Ps.-Plutarco e dell'*Anthologium* di Stobeo¹⁵⁸. Da questa raccolta Eraclito ha quasi certamente derivato l'impianto complessivo dell'allegoresi, nella quale al nucleo originario (molto probabilmente senocrateo) dell'identificazione di Efesto con il demiurgo creatore del cosmo, a sua volta allegoricamente connesso allo scudo, erano stati sovrapposti, da una fonte intermedia, elementi propri della cosmologia stoica, come è possibile ricostruire da un confronto fra l'esegesi proposta da Eraclito, quella riportata nel *De Homero* pseudo-plutarco (Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 176) – ἐν γὰρ τῇ ἀσπίδι, ἣν τοῦ κόσμου παντὸς μίμημα κατεσκεύασεν Ἡφαιστος (τουτέστιν ἡ πνευματικὴ δύναμις) – e un passo dell'*Anthologium* di Stobeo (Stob. *Flor.* I 5, 15, 21). Nella fonte comune stoicheggiante doveva essere stata riprodotta l'allegoresi dello scudo di Achille come μίμημα τοῦ κόσμου e di Efesto come demiurgo, con quest'ultimo però riletto in chiave stoica come ἡ πνευματικὴ δύναμις¹⁵⁹: come sappiamo proprio grazie alla testimonianza di Stobeo (Stob. *Flor.* I 5, 15, 21), questo concetto era impiegato da Crisippo (fr. *SVF* II 913) per definire l'οὐσία τῆς εἰμαρμένης “la sostanza del destino divino”¹⁶⁰, a sua volta coincidente con il *logos* e la sua πρόνοια (vd. *infra*).

¹⁵⁶ A proposito della possibile paternità senocratea dell'esegesi (vd. *infra*) si noti come il riferimento al demiurgo contenuto nello scolio ad Arato e nelle *Questioni* sia da ritenersi un ulteriore indizio della derivazione senocratea di questa allegoresi: Senocrate era infatti interessato alla discussione sul *Timeo* platonico, segnatamente in relazione alla concezione della creazione del cosmo come ordinamento del caos primordiale ad opera del demiurgo (Pl. *Ti.* 29a-31a) che Senocrate leggeva come un “allegoria” impiegata da Platone per spiegare in forma intuitiva concetti da lui considerati estremamente difficili da insegnare (fr. 54; 68 H. = fr. 153-158; 188 I. P.). Sull'esegesi senocratea del *Timeo* vd. Isnardi Parente 1982, 36-37; 375-377 e Reale 1996, 112; sull'attribuzione del frammento vd. anche Savio 2017, in particolare 275-292; *infra*.

¹⁵⁷ Per la varietà delle scuole filosofiche di cui si registrano esegesi di passi omerici nello pseudo-plutarco *De Homero* vd. Kindstrand 1990, IX-X.

¹⁵⁸ Vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2; Diels 1879, 88-99; Reinhardt 1910, 1-21; Ramelli 2003, 42-43; Pontani 2005a, 25-26, con ulteriore bibliografia.

¹⁵⁹ Già Wyttenbach (1795-1802, *ad loc.*) aveva riconosciuto in τουτέστιν ἡ πνευματικὴ δύναμις il frutto di una reinterpretazione del nucleo originario dell'allegoresi isolando l'espressione fra parentesi, come altre esplicazioni introdotte da τουτέστι, contenute nell'opera pseudo-plutarco ma considerate l'esito di aggiunte introdotte nelle diverse fasi di compilazione di cui il testo trasmesso dai manoscritti è frutto. A questo proposito il più recente editore, Jan Fredrik Kindstrand, mantiene la scelta di Wyttenbach di isolare τουτέστιν ἡ πνευματικὴ δύναμις (vd. Kindstrand 1990, *ad loc.*), e osserva come buona parte di queste inserzioni possano derivare non solo dall'attività compilatoria dell'autore del *De Homero*, ma anche da fasi precedenti di ricombinazione e parziale rielaborazione di materiale derivato da fonti diverse (vd. Kindstrand 1990, LIX-LX).

¹⁶⁰ Vd. Stob. *Flor.* I 5, 15, 21 = fr. *SVF* II 913: Χρύσιππος δύνάμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἰμαρμένης, τάξει τοῦ παντὸς διοικητικὴν. τοῦτο μὲν οὖν ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ κόσμου. ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Περὶ ὄρων καὶ ἐν τοῖς Περὶ τῆς εἰμαρμένης καὶ ἐν ἄλλοις σποράδην πολυτρόπως ἀποφαίνεται

A questa sovrapposizione realizzata dalla fonte stoicheggiante si deve la presenza, nell'esegesi riproposta da Eraclito, di Efesto interpretato sia come demiurgo, secondo l'esegesi "originaria" che si deve probabilmente far risalire a Senocrate, sia come agente della provvidenza divina, esattamente nei termini in cui ne parlano Crisippo, trasmesso da Stobeo, e lo Ps.-Plutarco, il quale riporta proprio l'allegoresi dello scudo come τοῦ κόσμου παντὸς μίμημα; e non sarà un caso che Eraclito ricorra esattamente ai termini tecnico-filosofici **πρόνοια** e **εἰμαρμένη** (νῦν δὲ Ὅμηρος ἰδίᾳ τινὶ φιλοσοφίᾳ δημιουργῶν τὸν κόσμον εὐθὺς τὰ μέγιστα **τῆς προνοίας** ἔργα μετὰ τὴν ἀδιευκρίνητον καὶ κεχυμένην ὕλην ἐχάλλευσεν· «Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν / ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσσαν.» ἢ τῆς κοσμικῆς γενέσεως **εἰμαρμένη** (= Efesto) πρῶτον θεμελιούχον ἐκρότησε τὴν γῆν). La pneumatica δύναμις è, come si è appena osservato, nella concezione cosmologico-teologica stoica, una delle definizioni del *logos* divino, ossia della "potenza intelligente" che governa ogni aspetto della natura secondo un disegno provvidenziale e dalla quale dipende la stessa creazione e distruzione del "tutto". Pertanto pneumatica δύναμις e θερμὴ οὐσία¹⁶¹ non sono che due definizioni della potenza divina e intelligente che governa l'universo secondo la **πρόνοια** in vista dell'**εἰμαρμένη**. Probabilmente nella fonte dovevano essere presenti entrambe le definizioni del *logos*, nella sua dimensione di forza creatrice ed ordinatrice del cosmo, nonché tutti gli elementi fin qui individuati (ma vd. anche *infra*), poi selezionate in modo diverso: segnatamente in forma assai più sintetica nell'esegesi proposta dallo Ps.-Plutarco e assai più diffusa in quella di Eraclito, il quale ha probabilmente sovrapposto ulteriori elementi a quanto attingeva dalla suddetta fonte (vd. *infra*)¹⁶².

Quest'ultimo nucleo esegetico risulta al contempo sovrapposto alla "tradizionale" cosmogonia esiodea. L'ambientazione notturna è impiegata nell'allegoresi riportata da Eraclito come spunto per collegare l'episodio omerico al suo significato allegorico, cioè la nascita del cosmo come ordinamento del caos ad opera del demiurgo (καὶ τὸ πρῶτον ὑπεστήσατο **τῆς παντελοῦς δημιουργίας νύκτα καιρόν**, ἐπειδήπερ αὕτη χρόνου περὰ πάτρια πρεσβεῖα κεκλήρωται, καὶ πρὶν ἢ διακριθῆναι τὰ νῦν βλεπόμενα, **νύξ ἦν τὸ σύμπαν, ὃ δὴ χάος ποιητῶν ὀνομάζουσι παῖδες**. [...]. **φυσικῶς δὲ τῆς ἀμόρφου ποτὲ καὶ μὴ διακεκριμένης ὕλης τὸν καιρὸν ἀποφηνάμενος εἶναι νύκτα, δημιουργόν, ἠνίκα ἔμελλε**

λέγων· «εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος» ἢ «λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων» ἢ «λόγος καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται.»

¹⁶¹ Per la natura del divino "fuoco creatore" stoico e della sua più diretta emanazione, talvolta con esso coincidente, (πῦρ τεχνικόν) vd. *supra* Stob. *Flor.* I 25, 5-26, 1 = *SVF* I fr. 120. In particolare per la coincidenza fra πνεῦμα/πνευματική δύναμις e πῦρ τεχνικόν, quest'ultimo identificato sul piano allegorico in Efesto, vd. D.L. 7, 156: δοκεῖ δ' αὐτοῖς (*scil.* agli Stoici) τὴν μὲν φύσιν εἶναι **πῦρ τεχνικόν**, ὃδ' ὡς βαδίζον εἰς γένεσιν, **ὅπερ** ἐστὶ **πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδὲς**; D.L. 7, 147: **Ἡφαιστον** κατὰ τὴν εἰς **τὸ τεχνικόν πῦρ**.

¹⁶² Certamente va considerata la possibilità che Eraclito abbia aggiunto ulteriori sovrapposizioni alla fonte comune. Si deve anche tenere conto, però, del fatto che la presenza di una congerie più ricca di riferimenti e contaminazioni nella versione eraclitea possa essere almeno in parte il frutto da un lato dell'estrema sintesi che caratterizza l'*interpretamentum* riferito nell'opera pseudo-plutarcea e dall'altro della diffusione e della ricercatezza retorica del testo eracliteo; insomma la discrepanza sarà molto probabilmente dovuta anche ad un diverso impiego della fonte comune.

πάντα μορφοῦσθαι, τὸν Ἥφαιστον ἐπέστησε, τούτέστι τὴν θερμὴν οὐσίαν). Questa si trova nel *Timeo* platonico (vd. Pl. *Ti.* 29a-31a) e segue, in parte, la tradizionale cosmogonia esiodea secondo cui il primo ad esistere fu Caos (Hes. *Theog.* 116), dal momento che in essa notte e caos sono presentati come due nomi che esprimono lo stesso concetto e la Notte è figlia del Caos (Hes. *Theog.* 123)¹⁶³. Pontani evidenzia anche l'apporto del pensiero di Eraclito di Efeso, esplicitamente citato, fra le altre fonti dell'allegoresi proposta nelle *Questioni* in cui Efesto è identificato sia con il demiurgo sia con l'elemento caldo (il fuoco), creatore di ogni cosa nella filosofia dell'efesino¹⁶⁴. L'idea della generazione del cosmo come frutto di un'azione ordinatrice appartiene, benché declinata secondo sue specificità, anche al pensiero cosmologico stoico cui chiaramente si rifà, almeno complessivamente, l'esegesi proposta nelle *Questioni omeriche*: è infatti il potere del *logos* che dà forma agli elementi, li ordina, e li distrugge al momento dell'ἐκπύρωσις¹⁶⁵.

Mentre nell'esegesi trasmessa sotto il nome di Demò i ποιητικὰ καὶ δραστήρια τῶν στοιχείων sembrano risultare gli unici agenti/cause del processo di generazione (come nella concezione peripatetica, vd. *supra*) ed Efesto non risulta simboleggiare altro che il fuoco inteso come uno dei quattro elementi soggetti a generazione e corruzione (vd. *supra*), in quanto si legge nell'opera di Eraclito, forse significativamente, le ἀρχαί sono presentate come *distinte* da “colui” che le ha create, Efesto ~ demiurgo/θερμὴ οὐσία/fuoco creatore agente dell'εἰμαρμένη (vd. *supra*): esse non sono l'agente del processo di γένεσις ma il paziente (αἱ πρῶται τοῦ παντὸς ἔφυσαν ἀρχαί καὶ τίς ὁ τούτων δημιουργός). Efesto ~ demiurgo/θερμὴ οὐσία è colui che crea l'universo, ossia che compie τὰ μέγιστα τῆς προνοίας ἔργα, come prodotto dell'ordinamento della materia indistinta (μετὰ τὴν ἀδιευκρίνητον καὶ κεχυμένην ὕλην, vd. *supra*). La κοσμικὴ γένεσις cui si riferisce Eraclito è la creazione di tutte le cose (ἢ τῶν ὅλων γένεσις), compresi gli elementi costitutivi della materia, ad opera di un'entità demiurgica (τίς ὁ τούτων δημιουργός), che nella cosmogonia stoica coincide con il dio/*logos*, significativamente definito da Diogene Laerzio, nella sezione dedicata alla dossografia stoica, ὁ δημιουργός τῶν ὅλων¹⁶⁶.

¹⁶³ Cfr. Pontani 2005a, 212 n. 132.

¹⁶⁴ Vd. fr. 22 B 90 Diels-Kranz. Per la presenza del pensiero eracliteo, con ogni probabilità almeno parzialmente mediato da fonti stoiche, nelle *Questioni* vd. Pontani 2005a, 23; 212 n. 133.

¹⁶⁵ Vd. *supra* D.L. 7, 134 = *SVF* II fr. 300 = Posid. fr. 257 Theiler: δοκεῖ δ' αὐτοῖς (sc. τοῖς Στωϊκοῖς) (...) λόγον – τὸν θεόν – τοῦτον γὰρ αἶδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. (...) διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι.

¹⁶⁶ Vd. D.L. 7, 147: θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. Δία μὲν γὰρ φασὶ δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὕγρον, καὶ Δήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν.

Come si è detto (vd. *supra*) non si può escludere che il processo di γένεσις “primaria” cui con ogni probabilità intendeva riferirsi Demò, fosse designato già dalla stessa erudita con l’espressione ἡ κοσμικὴ γένεσις, nel senso di “generazione che caratterizza il cosmo”, che ne costituisce una delle leggi “fisiche”, ossia intrinseche. Ma è altresì possibile che l’espressione impiegata da Demò fosse qualcosa di simile a quella aristotelica (vd. *supra*) e che il riferimento alla γένεσις operata dagli elementi, derivata direttamente dall’esegesi di Demò o dalla fonte alla quale l’erudita ha attinto, sia stato associato dal compilatore stoico (vd. *supra* e *infra*) alla vera e propria creazione/nascita dell’universo ad opera del *logos*/fuoco divino e che tale concetto sia stato sovrapposto all’allegoresi dell’*aspidopoia* come creazione del cosmo ad opera del demiurgo (probabilmente risalente a Senocrate), anche quest’ultimo rivisitato in ottica stoicheggiante come agente della πρόνοια e dell’εἰμαρμένη divine.

Questa *facies* prevalentemente stoica che caratterizza il complesso dell’esegesi riportata da Eraclito risulta evidente anche per la continua insistenza sul ruolo della πρόνοια e dell’εἰμαρμένη divine, nonché sul carattere divino/santo e intelligente della natura. Quest’ultimo aspetto, come si è osservato, caratterizza le riflessioni sul tema elaborate in ambito stoico (vd. *supra*) ed è invece del tutto assente in quanto Eustazio riporta sotto il nome di Demò. Inoltre, nel frammento di Demò, Efesto non solo non è identificato con il demiurgo/*logos* divino, ma nemmeno vi è traccia di alcuno degli epiteti tipicamente associati al fuoco divino/creatore stoico (vd. *supra*). Particolarmente significativo a questo proposito potrà rivelarsi il confronto fra le formule impiegate nel nostro frammento e nell’esegesi eraclitea per definire il contenuto dell’allegoresi: se quella di Demò è definita come “rilettura” dello scudo καθ’ ὕλην, “secondo la materia”, (ἡ σοφὴ ἀσπιδοποιὸς [...] καθ’ ὕλην ἀσπίδα μετασκευάσασα, vd. *supra*), Eraclito definisce l’allegoria celata da Omero in questo episodio come il riferimento alla creazione delle poderose opere della πρόνοια (τὰ μέγιστα τῆς προνοίας ἔργα ἐχάλκευσεν· ἡ τῆς κοσμικῆς γενέσεως εἰμαρμένη)¹⁶⁷, della creazione della *santa* (ιερά) natura nella veneranda (σεμνός) officina di Efesto (τὸ μὲν οὖν ἐν οὐρανῷ σεμνὸν ἐργαστήριον Ἡφαίστου τὴν ἱερὰν φύσιν)¹⁶⁸ οὕτως ἐδημιούργησεν). Infine, se nel testo trasmessoci da Eustazio sotto il nome di Demò tutto sembra suggerire che quanto descritto dall’erudita non s’ispiri ad una visione creazionista del cosmo (vd. *supra*), il concetto di creazione del cosmo ad opera del *logos* divino costituisce il vero protagonista di tutta l’allegoresi riferita da Eraclito.

2.2 I metalli simbolo degli elementi

Oltre alla presenza in Eraclito delle componenti filosofico-teologiche, per lo più connotate e/o rielaborate in senso stoico, è possibile individuare un ulteriore scarto fra questa e l’esegesi di

¹⁶⁷ Eraclito (vd. *Quaest. Hom.* 48, 5) si riferisce qui sia all’episodio nel suo complesso, sia, più nello specifico, al v. *Il.* 18, 483: ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ’, ἐν δ’ οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν, nel quale, nel nostro frammento, è invece, forse significativamente, riconosciuta l’allusione nascosta ai quattro elementi costitutivi della *materia* partecipe del processo di “generazione” (vd. *supra*).

¹⁶⁸ Per quanto riguarda il concetto di “santità della natura” cfr. anche Senocrate, fr. 222 Isnardi Parente.

Demò, e in esso cogliere un ulteriore indizio della loro diversa ispirazione scientifico-filosofica, nell'interpretazione della fusione dei metalli, corrispettivi allegorici degli elementi.

Nella versione di Demò il momento della fusione dei metalli ~ elementi risulta inteso come simbolo dell'interazione fra le proprietà attive e passive degli elementi che innesca il processo di generazione "fisica", mentre nella versione eraclitea esso è proposto come allegorica rappresentazione dell'azione demiurgica di Efesto ~ divino fuoco creatore (δημιουργόν, ἡνίκα ἔμελλε πάντα μορφοῦσθαι, τὸν Ἥφαιστον ἐπέστησε [*scil.* Ὅμηρος], τουτέστι τὴν θερμὴν οὐσίαν. [...] νῦν δὲ τὰ τέτταρα στοιχεῖα κινᾶται· καὶ χρυσὸν μὲν ὠνόμασε τὴν αἰθερώδη φύσιν, ἄργυρον δὲ τὸν αὐτῇ τῇ γρόα συνομοιούμενον ἄερα· χαλκὸς δὲ καὶ κασσίτερος ὕδωρ τε καὶ γῆ προσαγορεύεται διὰ τὴν ἐν ἀμφοτέροις βαρύτητα. πρώτη δ' ἀπὸ τούτων τῶν στοιχείων ἀσπίς ὑπ' αὐτοῦ [*scil.* Ἥφαιστος ~ θερμὴ οὐσία] χαλκεύεται).

Ulteriori differenze puntuali sono riconoscibili. La prima e, probabilmente più rilevante, è riscontrabile nel fatto che fra gli elementi "creati", o che comunque sono coinvolti nel processo di creazione, nella versione proposta da Eraclito sia inserito anche l'etere (ἢ αἰθερώδης φύσις), coincidente con la materia ignea, secondo la cosmologia stoica (vd. *supra*). La menzione dell'αἰθερώδης φύσις da parte di Eraclito, fra i prodotti della creazione divina dell'universo, diventa ancor più significativa e, in certo modo, connotante un'influenza stoica del materiale confluito in queste porzioni dell'opera eraclitea, alla luce della lettura di un altro passo della stessa, molto probabilmente derivato dalla medesima raccolta "stoicheggiante" (vd. *supra* e *infra*). Una riflessione sulla creazione "del tutto" ritorna infatti nell'allegoresi di *Il.* 15, 18-21¹⁶⁹:

Heracl. *Quaest. Hom.* 40, 1-6: λέληθε δ' αὐτούς, ὅτι τούτοις τοῖς ἔπεσιν ἡ τοῦ παντός ἐκτεθεολόγηται γένεσις, καὶ τὰ συνεχῶς ἀδόμενα τέτταρα στοιχεῖα τούτων τῶν στίχων ἐστὶ τάξις, καθάπερ ἤδη μοι λέλεκται· πρῶτος αἰθὴρ καὶ μετὰ τοῦτον ἀήρ, εἴθ' ὕδωρ τε καὶ γῆ, τελευταῖα πάντων δημιουργὰ στοιχεῖα· ταῦτα δ' ἀλλήλοις ἐπικινώμενα ζωογονεῖται καὶ τῶν ἀψύχων ἀρχέγονα καθίσταται.

Qui si ripropone la sovrapposizione fra fuoco ed etere: quest'ultimo è il quarto elemento, di natura ignea. Da tale esegesi emerge di nuovo chiaramente l'idea che tutto il cosmo, e l'etere *in primis*, è coinvolto nel processo di generazione, nonché la coincidenza fra etere e fuoco. Questi due aspetti, presupposti dalla versione dell'allegoresi dello scudo proposta da Eraclito, da un lato ne denunciano una più o meno mediata derivazione stoica e dall'altro costituiscono uno dei tratti di maggiore distanza fra tale esegesi e quella trasmessa sotto l'autorità di Demò nel nostro frammento. In quest'ultima infatti è ripetuto per due volte che gli elementi coinvolti nel processo di γένεσις "primaria" sono terra, acqua, aria e fuoco, e fra questi, in entrambi i casi, non è menzionato l'etere, la cui esistenza distinta è però dichiarata da Demò nella descrizione complessiva del cosmo (vd. *supra*: vd. anche F 5); inoltre, come si è già osservato, l'esclusione dell'etere dal processo (insieme alle stringenti affinità con la

¹⁶⁹ Per altre allegoresi del medesimo passo omerico vd. comm. F 3*.

riflessione aristotelica, in particolare della *Meteorologia*) costituisce ulteriore segnale del fatto che l'allegoresi di Demò non intendesse descrivere e nemmeno contemplasse la creazione *del* cosmo, ma si riferisse ai processi di “trasformazione” che in esso avvengono e dai quali dipende il suo assetto fenomenico (vd. *supra*). Infine il succitato passo eracliteo conferma l'approccio prettamente cosmologico-teologico dell'esegesi riportata da Eraclito, assolutamente assente nella versione di Demò (vd. *supra*).

Nella declinazione eraclitea sono inoltre assenti tutti i dettagli tecnici relativi alla fisica degli elementi, connessa a quella dei materiali omeomeri, elaborata in ambito peripatetico, che caratterizzano la versione dello stesso nucleo trasmessa nel nostro frammento. In quanto proposto da Eraclito infatti la coincidenza metallo ~ elemento è giustificata solo per mezzo di un cursorio riferimento al colore di oro e argento¹⁷⁰, oppure alla pesantezza dei metalli, stagno e rame, in relazione a quella degli elementi acqua e terra (χαλκὸς δὲ καὶ κασσίτερος ὕδωρ τε καὶ γῆ προσαγορεύεται διὰ τὴν ἐν ἀμφοτέροις βαρύτητα). Non solo della riflessione sulla pesantezza dei metalli in connessione a quella degli elementi non risulta traccia nel nostro frammento, ma essa sembrerebbe non particolarmente in linea nemmeno con il tenore dell'indagine scientifica sviluppata in ambito peripatetico sulla natura dei materiali, cui il nostro frammento parrebbe ispirarsi. La pesantezza, essendo proprietà intrinseca degli elementi puri (vd. comm. F 5), distingue corpi fra loro molto diversi in termini di composizione ed è probabilmente per tale ragione che essa non compare fra le categorie utili alla distinzione fra materiali omeomeri *affini* come i metalli (vd. *supra*).

La connessione allegorica fra stagno ~ acqua e rame ~ terra sulla base della pesantezza presentata da Eraclito sembrerebbe piuttosto connessa alla riflessione sulla pesantezza dei due elementi, acqua e terra, già fondamentale in ambito peripatetico, ma che ritorna in contesti stoici e soprattutto ricorre più volte in altre allegoresi proposte sia da Eraclito sia dallo Ps.-Plutarco, derivate con ogni probabilità dalla medesima raccolta di materiale allegorico eterogeneo rielaborato in chiave stoica da cui Eraclito ha attinto per l'esegesi dello scudo¹⁷¹.

2.3 La forma dello scudo e la sfericità del cosmo

Come osservato in precedenza (vd. *supra*) nell'esegesi trasmessa sotto il nome di Demò la connessione fra la forma dello scudo, intuitivamente concepito come circolare, e il cosmo di forma sferica si presenta sia come uno dei fondamenti giustificativi dell'allegoresi dello scudo

¹⁷⁰ Anche nella versione di Demò la coincidenza simbolica fra oro ~ fuoco e argento ~ aria è motivata sulla base di un'affinità in termini cromatici e di luminosità di metalli ed elementi, ma nella versione eraclitea manca tutta la riflessione che nel nostro frammento accompagna tale giustificazione.

¹⁷¹ Vd. l'allegoresi di originaria derivazione peripatetica (vd. introd. § 4, n. 109): Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97: τὴν τε γῆν κατωτάτω διὰ **βαρύτητα** καὶ τὸν Ὀλυμπόν ἀνωτάτω ὄντα διὰ **κουφότητα**. Per l'allegoresi delle due incudini che Zeus lega ai piedi di Era (vd. *Il.* 15, 18-21) come simbolo dei due elementi più pesanti, terra e acqua, derivata da Eraclito e Ps.-Plutarco (insieme a Cornuto e Porfirio) probabilmente dalla medesima fonte vd., in comm. F 3*, An. Corn. *Theol. Graec.* 17, 26, 14-27, 1; Heracl. *Quaest. Hom.* 40, 9-13; Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 96-97; Porph. *Quaest. Hom.* ad *Il.* 15, 19, p. 200 Schraeder; vd. anche *Sch. D Il.* 15, 18.

nel suo complesso¹⁷² (διὰ δὲ τοῦ κυκλοτεροῦς σάκου τὸ κατὰ τὸν σφαιροειδῆ κόσμον σχῆμα ἐνδείκνυται. σφαίρας γὰρ γένεσις ἐστὶν ἡμικυκλίου περιεγεχθέντος ἀποκατάστασις), sia come spunto di riflessione sulla costruzione della sfera (celeste), precisata in termini tecnico-geometrici, nonché per l'esposizione di alcune delle componenti teoriche fondamentali del modello della sfera, identificate allegoricamente con le parti che costituiscono lo scudo. Nell'interpretazione proposta da Eraclito invece la connessione fra la forma della scudo (cerchio) e quella del cosmo (sfera) non è in alcun modo giustificata tecnicamente sul piano geometrico.

Lo scarso interesse di Eraclito (e/o della fonte da questi impiegata), che si riscontra anche altrove (vd. *infra*), per dettagli tecnico-geometrici e astronomico-matematici, rispetto all'attenzione "specialistica" che emerge dal frammento di Demò, si evince non solo dal fatto che questi non senta la necessità di spiegare in che modo una figura piana possa essere connessa simbolicamente ad un solido, ma anche nella confusione delle due categorie geometriche in relazione alla stessa sfera che costituisce il cosmo, indicativamente definita da Eraclito sia sferica (σφαιροειδής) sia circolare (κυκλοειδής, vd. *infra*). La connessione fra le due forme è di fatto considerata "autoevidente"; essa inoltre più che fungere da argomentazione a sostegno dell'identificazione simbolica fra forgia dello scudo e processo di "generazione", sembra presupporla (τὴν Ἀχιλλέως ἀσπίδα τῆς κοσμικῆς περιόδου χαλκευσάμενος εἰκόνα).

Come l'allegoresi dello scudo nel suo complesso (vd. *supra*), nonché l'insieme delle interpretazioni riferite da Eraclito, la forma circolare dello scudo, in quanto simbolo della forma sferica del cosmo, nell'economia dell'opera eraclitea, è effettivamente rilevante solo in quanto ulteriore dimostrazione della sapienza "moderna" del poeta, che costituisce lo scopo dichiarato delle *Questioni omeriche*¹⁷³, nella fattispecie in relazione alla sfericità del cosmo. Eraclito infatti propone la forma dello scudo come prova della conoscenza omerica della sfericità del cosmo, prosegue la propria trattazione con una serie di altri indizi "testuali" che documenterebbero il possesso di tale nozione da parte del poeta, per poi concludere la digressione osservando che proprio lo scudo del Pelide costituisce la prova più evidente (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 43, 11-48, 5: ἀσπίς ὑπ'αὐτοῦ χαλκεύεται, σφαιροειδὲς ἔχουσα τὸ σχῆμα, δι' οὗ τὸν κόσμον ἡμῖν ἐμφανῶς ἐσήμηνεν, ὃν οὐκ ἀπὸ τῆς ὀπλοποιίας μόνον ἀλλὰ καὶ δι' ἄλλων τεκμηρίων ἐπίσταται κυκλοειδῆ [...] ταυτὶ μὲν οὖν ἄθροα τεκμήρια τοῦ σφαιροειδῆ τὸν κόσμον εἶναι παρ' Ὀμήρῳ, τὸ δ' ἐναργέστατόν ἐστι σύμβολον τῆς Ἀχιλλέως ἀσπίδος κατασκευῆς. κυκλοτερὲς γὰρ τῷ σχήματι κεχάλκευκεν ὄπλον Ἥφαιστος, ὥσπερ εἰκόνα τῆς κοσμικῆς περιόδου).

La riflessione sulla forma dello scudo non è che una delle manifestazioni della natura dell'opera eraclitea, concepita come una sorta di orazione difensiva e celebrativa del poeta,

¹⁷² Ossia una descrizione delle componenti (e leggi) fisiche, astronomico-matematiche e "antropiche" del cosmo, allegoricamente rappresentato dallo scudo.

¹⁷³ Sulla natura e l'intento dell'opera eraclitea vd. introd. § 1.3.2.

all'interno della quale (così come in lavori ad essa affini [vd. introd. § 1.3.2]) le allegoresi sono strumentalmente chiamate in causa, in quanto prove a sostegno della “bontà” di quanto narrato *veramente* da Omero (vd. introd. § 1.3.2). In questa sembra però potersi cogliere con particolare evidenza la sostanziale differenza fra tale *modus operandi* e altri approcci e finalità esegetiche (non solo allegoriche)¹⁷⁴. Se nel testo eracliteo la forma dello scudo, che si presuppone, ma non si dimostra, simboleggiare la sfericità del cosmo, è una delle tante prove a sostegno della sapienza del poeta, nell'allegoresi di Demò essa costituisce l'aggancio per una riflessione ed un'esposizione tecnico-scientifica in merito alla sfera celeste. Questo tipo di esposizione costituisce il fulcro di questa come delle altre allegoresi trasmesse sotto il

¹⁷⁴ Nella digressione sulle “prove” della conoscenza da parte di Omero della sfericità del cosmo Eraclito riporta la menzione omerica della *θοή νύξ* (vd. e.g. *Il.* 10, 394), “notte veloce”: l'espressione proverebbe il fatto che il poeta aveva una concezione sferica della Terra e del cosmo, in quanto ha fatto riferimento alla “velocità” con cui la notte “si muove” intorno alla Terra “seguendo” il moto del Sole dal quale essa è come trascinata (vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 45, 1-3: ἡ τε «θοή νύξ» οὐκ ἄλλο τι σημαίνει πλὴν τὸ σφαιροειδὲς ὅλου τοῦ πόλου σχῆμα· τὸν γὰρ αὐτὸν ἡλίῳ δρόμον ἡ νύξ ἀνύει, καὶ πᾶς ὁ καταλειφθεὶς ὑπ' ἐκείνου τόπος εὐθὺς ὑπὸ ταύτης ἐκμελαίνεται. [...] ὥσπερ γὰρ ἀπηρημένην ἑαυτοῦ τὴν νύκτα κατόπιν ἐφέλκεται συγχρονοῦσαν τοῖς ἡλίου τάχεσιν. εἰκότως οὖν αὐτὴν Ὅμηρος εἶρηκε *θοήν*). La stessa interpretazione dell'aggettivo *θοός* in questa specifica formula omerica è riportata da Eustazio, che evidentemente la deriva da una fonte diversa da Eraclito, sotto l'*auctoritas* di Cratete di Mallo: vd. Eustath., *ad Il.* 814, 15 (~ fr. 11 B.): ὁ δὲ γε Κράτης (...) τὸ *θοή ἐπὶ ταχείας τιθῆσι*, λέγων ὡς ἡ νύξ σκιὰ τῆς γῆς οὕσα ἰσοταχῶς κινεῖται τῷ ἡλίῳ, διώκουσα οἷον καὶ διωκομένη. διὸ *θοήν* εἰπὼν ἄρτι νύκτα μετ' ὀλίγα νῆες *θοαί* φησιν, εἰς ἐνδεῖξιν τοῦ ταῦτοσήμου τῶν λέξεων ἐπὶ τε νυκτὸς ἐπὶ τε νηῶν. Il confronto dei due testi consente di riconoscere la specificità dell'esegesi eraclitea e come essa differisca non solo da forme di allegoresi didattico-argumentativa come quella di Demò, ma anche da forme di esegesi, non allegorica, prettamente letteraria e di riflessione critico-testuale, per quanto sovrinterpretative, come quelle impiegate da Cratete (cfr. introd. §§ 4, nn. 130, 133, 139, 145, 148; 5.4, n. 428). Lo *scopo* dichiarato di Eraclito è mostrare come Omero abbia inteso comunicare nozioni filosofico-scientifiche nei propri poemi, nello specifico la sfericità del cosmo; quello di Cratete, per come emerge con una certa evidenza nel passo eustaziano e negli altri frammenti dedicati al testo omerico, è l'esegesi letteraria del dettato poetico, ivi compresa l'eventuale ricostruzione dei *Realien* in esso rappresentati. La riflessione di Cratete, che seppur nella versione di κριτικός è sempre un filologo (cfr. introd. § 5.4, n. 428), mira ad interpretare il testo omerico nella sua dimensione poetico-letteraria, mentre la sapienza che egli riconosce ad Omero non è che il presupposto della particolare forma di sovrinterpretazione da lui impiegata; Eraclito invece ricorre all'esegesi, che probabilmente risale a Cratete, per sfruttare il passo omerico in questione come prova della *polymathia* omerica, la cui dimostrazione costituisce il fine della sua opera. Nel caso specifico: se oggetto della riflessione cratetea è la comprensione dell'accezione poetica con cui Omero impiega l'aggettivo *θοός* in riferimento a *νύξ*, quello della speculazione eraclitea è la dimostrazione della conoscenza della sfericità del cosmo da parte di Omero, che la specifica lettura cratetea della formula poetica *θοή νύξ* gli consente di dimostrare. La sostanziale differenza, in termini di presupposti e intenti, fra esegesi cratetea e quelle proposte da Eraclito potrà rivelarsi meritevole di considerazione anche in relazione all'idea, a lungo diffusa e solo di recente decisamente ridimensionata da Pontani e Konstan (vd. *infra*), della derivazione cratetea di buona parte del materiale esegetico-allegorico confluito nell'opera di Eraclito. Significativo infatti a questo proposito che Ernst Maass (vd. Maass 1892, 179-186), uno dei primi e più convinti sostenitori di tale teoria, inserisse fra le motivazioni a favore dell'attribuzione a Cratete dell'intera allegoresi dello scudo di Achille riportata da Eraclito (vd. *infra*) la menzione da parte di quest'ultimo dell'esegesi dell'espressione *θοή νύξ*, attribuita a Cratete da Eustazio (vd. *supra*). Tale *interpretamentum* però non ha alcuna relazione col passo oggetto dell'allegoresi (scudo di Achille), che si vorrebbe attribuire a Cratete, e la contiguità delle due sezioni in Eraclito non dimostra nulla, in quanto potrebbe essere un esito di compilazione, ad opera di Eraclito stesso o di una fonte intermedia, che risulta ancor più probabile proprio alla luce del riuso “strumentale” dell'esegesi cratetea all'interno dell'argomentazione riportata o elaborata dall'autore delle *Questioni omeriche* (vd. *supra*).

nome di Demò, e con esso sembra coincidere il fine stesso, didattico-argomentativo, dell'esegesi; mentre la sapienza del poeta, nozione diffusa e condivisa (vd. introd. § 4), risulta semplicemente *presupposta* e al contempo implicitamente confortata dall'allegoresi.

2.4 Le πύχες e le zone climatiche

Anche nell'esegesi proposta da Eraclito i cinque strati (πύχες) di cui si compone lo scudo sono identificati con le cinque zone climatiche (πτύχας δ' ὑπεστήσατο τῆς ἀσπίδος πέντε, σχεδὸν οὐκ ἄλλο τι πλὴν οὐκ ἐμπεποικιλμένοις τῷ κόσμῳ ζώνας ὑπαινιζάμενος. ἡ μὲν γὰρ ἀνωτάτῳ περὶ τὸν βόρειον εἰλεῖται πόλον, ἀρκτικὴν δὲ αὐτὴν ὀνομάζουσιν· ἡ δ' ἐφεξῆς εὐκρατός ἐστίν· εἴτα τὴν τρίτην διακεκαυμένην καλοῦσιν· ἡ τετάρτη δ' ὁμωνύμως τῇ πρότερον δευτέρᾳ εὐκρατος ὀνομάζεται· πέμπτη δ' ἐπονύμως τοῦ νοτίου μέρους ἡ νότιός τε καὶ ἀντάρκτιος καλουμένη). Nel testo eracliteo però l'introduzione delle zone si limita all'elenco dei nomi delle zone stesse (per i quali vd. *supra*), mentre manca il minimo cenno a tutti gli altri dettagli tecnico-astronomici riportati e definiti nel frammento di Demò: la definizione dei κύκλοι che delimitano tali fasce sulla base delle posizioni occupate dal Sole lungo l'eclittica nel corso dell'anno¹⁷⁵, nonché la connessione fra il comportamento dell'irraggiamento solare e il clima che caratterizza le singole zone¹⁷⁶, entrambi aspetti che connotano quanto ascrivito a Demò in senso tecnico-astronomico, seppur connesso ad un possibile intento didattico-divulgativo.

Inoltre solo alcune delle coincidenze allegoriche fra metallo che compone lo strato e corrispondente fascia climatica sono individuate sulla base delle stesse riflessioni presenti nel nostro frammento. Quasi certamente molto vicina all'allegoresi di Demò doveva essere la coincidenza oro ~ zona torrida, "infuocata dal Sole" (vd. *supra*), e pertanto allegoricamente associata su base cromatico-luminosa allo stesso metallo («τὴν δὲ μίαν χρυσὴν» τὴν διακεκαυμένην, ἐπειδὴ περ ἡ πυρώδης οὐσία κατὰ τὴν χροάν ἐμφερεστάτη χρυσῷ), precedentemente connesso, sempre su base cromatica, all'elemento igneo (il fuoco per Demò, la sostanza eterea per Eraclito, vd. *supra*), nonché considerata inabitabile (ὁμοίως δ' ἐν αὐταῖς ἡ διακεκαυμένη καθ' ὑπερβολὴν τῆς πυρώδους οὐσίας οὐδενὶ βατὴ ζῶω. [...]) Ἐρατοσθένης καὶ σφοδρότερον ἐν τῷ Ἑρμῇ¹⁷⁷).

¹⁷⁵ Aspetto considerato fondamentale in ambito scientifico-astronomico, in quanto è ciò che consente di definire i paralleli e inserirli nel modello teorico della sfera celeste (vd. *supra*).

¹⁷⁶ Notevole, e probabilmente esemplificativa di due differenti "spiriti", è lo scarto fra i due testi nella definizione della carenza di luce solare che caratterizza le zone glaciali: nel nostro frammento essa è associata in termini tecnico-astronomici al moto annuale del Sole, del quale si mette in rilievo l'assenza, per un lungo periodo di tempo, ma non "assoluta" (vd. *supra*); nel testo proposto da Eraclito il concetto e il lessico astronomico-scientifici sono invece rimpiazzati da un'espressione assai più generica sul piano denotativo, ma soprattutto caratterizzata da un tono poetico-letterario, allusivo ma decisamente "impreciso" sul piano tecnico-astronomico: delle zone glaciali infatti si dice che "giacciono nei recessi oscuri dell'universo" (κατὰ τοὺς ἀλαμπεῖς μυχούς τοῦ κόσμου κειμέναις).

¹⁷⁷ Sulla possibile connessione anche fra l'esegesi di Demò e l'opera eratostenica vd. *supra*.

In modo differente è invece presentata la connessione simbolica fra rame e zone glaciali. Queste ultime infatti, nella versione di Eraclito, sono associate allegoricamente al rame sulla base del freddo che accomuna le zone al metallo (τούτων αἱ μὲν δύο τελέως ἀοίκητοι διὰ τὸ κρύος, ἥ τε τὸν βόρειον εἰληχυῖα πόλον καὶ ἡ τὸν ἀπαντικρὺ νότιον· [...] τὰς μὲν ἀνωτάτω κατὰ τοὺς ἀλαμπεῖς μυχοὺς τοῦ κόσμου κειμένας δύο ζώνας χαλκῷ προσεικάσας· ψυχρὰ γὰρ ἡ ὕλη καὶ κρύους μεστή· λέγει γοῦν ἐτέρωθι πού· «ψυχρὸν δ' ἔλε χαλκὸν ὁδοῦσι» [vd. *Il.* 5, 75]). Diversamente, nel nostro frammento, tale coincidenza è giustificata alla luce della non cedevolezza, ossia della resistenza alla manipolazione, del rame, analoga alla rigidità e “impraticabilità” del clima delle zone glaciali e pertanto delle zone stesse, considerate inabitabili (vd. *supra*).

Per quanto riguarda l'associazione fra rame e zone glaciali, nonché la definizione di queste ultime, va rilevato ancora che la corrispondenza fra zona e metallo è giustificata sulla base della natura fredda del rame/bronzo, alla luce dell'espressione ψυχρὸς χαλκός impiegata altrove dal poeta (vd. *Il.* 5, 75): tale corrispondenza non doveva verosimilmente appartenere alla versione di Demò, ma rientrare fra gli elementi di discrepanza fra quanto Eustazio trasmette sotto il nome di quest'ultima e quanto riferito da Eraclito. Potrebbe trattarsi di un elemento originale, inserito dallo stesso autore delle *Questioni*, in cui sovrabbondano le segnalazioni di rimandi interni ai poemi a sostegno delle esegesi allegoriche proposte¹⁷⁸, oppure di un'osservazione che egli leggeva nella propria fonte. Nella versione di Demò infatti non solo non è fatto cenno alla natura fredda del rame/bronzo, il che potrebbe dipendere da un'omissione dovuta al processo di trasmissione del testo, che in questo punto risulta piuttosto sintetico (vd. *supra*), ma la riflessione sembra proprio non compatibile con il resto del frammento riportato da Eustazio. Infatti l'osservazione sulla freddezza del metallo sembra stridere con la puntualità dell'argomentazione tecnico-scientifica sulle caratteristiche fisiche di stagno e rame che accompagna l'abbinamento allegorico dei due metalli rispettivamente all'acqua e alla terra (vd. *supra*): tutti i metalli allo stato solido, se non riscaldati, sono freddi al tatto, inoltre, fatto di maggior momento, nel nostro frammento l'abbinamento fra zone e metallo che compone i corrispondenti strati dello scudo è presentato in relazione alla sterilità/rigidità delle zone glaciali, definite κατεσκληκυῖαι (vd. *supra*). Tale definizione evoca, come nel caso dello stagno (vd. *supra* e *infra*), la medesima caratteristica plastica del metallo che nel nostro frammento era già stata impiegata come base per il suo abbinamento all'elemento terra, ossia la sua resistenza alla manipolazione (ὁ ἀτειρής, ὃ ἐστὶ δυσκατέργαστος, χαλκός, vd. *supra*).

La derivazione, per quanto mediata, di alcuni nuclei dell'esegesi proposta da Eraclito da quella elaborata da Demò o, per lo meno, da una fonte comune ad entrambe le allegoresi (vd.

¹⁷⁸ Ai quali sembrerebbe ricorrere anche Demò (vd. F 4), ma che nel disegno apologetico dell'opera eraclitea non sono semplice strumento argomentativo dell'esegesi, bensì contribuiscono a porre in evidenza che il vero protagonista delle *Questioni* è il testo omerico inteso come consapevole prodotto di una mente sapiente (vd. introd. § 1.3.2).

infra) sembra emergere con particolare chiarezza nel riferimento alla natura plastica dello stagno. Il fatto che questo sia definito da Eraclito “umido”, ὑγρός, e “assolutamente cedevole”, τελέως εὐεικτος, sembra costituire una chiara eco dell’abbinamento stagno ~ acqua proposto nel nostro frammento (vd. *supra*) e che, diversamente, nella versione eraclitea è argomentato sulla base della densità/pesantezza dell’elemento e del metallo, e non delle caratteristiche plastiche di quest’ultimo. Come nell’esegesi di Demò (ὁ δὲ μαλακὸς καὶ οἶον ῥευστικὸς κασσίτερος ὕδατι; διὰ τὸ εὐτόνως εὐκρατον, vd. *supra*), anche nella versione eraclitea la cedevolezza del metallo è associata allegoricamente alla “morbidezza/mitezza” (τὸ εὐαφές καὶ μαλθακὸν) del clima che caratterizza le zone temperate («δύο δ’ ἐνδόθι κασσιτέριοι» τὰς εὐκράτους ὑποσημαίνων· ὕγρὰ γὰρ ἡ ὕλη καὶ τελέως εὐεικτος ἡ τοῦ κασσιτέρου, δι’ ἧς τὸ περὶ τὰς ζώνας εὐαφές ἡμῖν καὶ μαλθακὸν δεδήλωκεν).

2.5 Le due città

Frutto di contaminazione e sovrapposizione di componenti eterogenee su nuclei comuni all’allegoresi trasmessa dal nostro frammento sembrerebbe anche quanto riferito da Eraclito in merito alle due città istoriate da Efesto sullo scudo: esse, connesse l’una alla pace, l’altra alla guerra, sarebbero il simbolo con cui Omero, dal quale lo stesso Empedocle avrebbe derivato la propria dottrina fisico-filosofica, ha inteso riferirsi ai principi di φιλία, “amore”, e νεῖκος, “contesa”, dall’azione dei quali sui quattro elementi dipende la costituzione della natura (μεταβέβηκεν οὖν ἀλληγορικῶς ἐπὶ τὰς δύο πόλεις, τὴν μὲν εἰρήνης, τὴν δὲ πολέμου παρεισάγων, ἵνα μὴδ’ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντίνος ἀπ’ ἄλλου τινὸς ἢ παρ’ Ὀμήρου τὴν Σικελικὴν ἀρύσῃται δόξαν. ἅμα γὰρ τοῖς τέτταρσι στοιχείοις κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν παραδέδωκε τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν· τούτων δ’ ἑκάτερον Ὀμηρος ὑποσημαίνων πόλεις ἐνεγάλκευσε τῇ ἀσπίδι τὴν μὲν εἰρήνης, τούτέστι τῆς φιλίας, τὴν δὲ πολέμου, τούτέστι νεῖκους).

Questa allegoresi infatti sembrerebbe presupporre il nucleo principale dell’interpretazione delle due città contenuta nell’esegesi di Demò, considerate allegorica rappresentazione della pace e della guerra (vd. *supra*), a sua volta adattata, come suggerito anche dalla presenza del τούτέστι¹⁷⁹, ai due concetti empedoclei, secondo lo schema: prima città ~ pace ~ φιλία e seconda città ~ guerra ~ νεῖκος. Che nelle due città siano rappresentate situazioni connesse rispettivamente ad una situazione di pace e ad uno stato di guerra può dipendere anche da una lettura non allegorica del dettato omerico, come quella di Agallide (vd. *supra*). La natura prevalentemente allegorica dell’opera eraclitea però, insieme alla coincidenza degli altri nuclei fin qui presi in esame, rende se non altro più probabile che Eraclito o la sua fonte si siano basati su una lettura già allegorica delle due città, non come descrizione di due specifiche città, l’una in guerra e l’altra in pace, bensì come *simboli* di pace e guerra, per connettere poi a queste due situazioni archetipiche i concetti filosofici di φιλία e νεῖκος.

¹⁷⁹ Vd. *supra* a proposito delle fasi di compilazione del materiale confluito nell’opera dello Ps.-Plutarco, sotto questo profilo, almeno in parte, affine a quella eraclitea.

2.6 Origine delle analogie fra le esegesi di Demò ed Eraclito

Della natura eclettica e compilatoria, per quanto autoriale, dell'opera di Eraclito si è già detto¹⁸⁰: in particolare sono state segnalate le diverse suggestioni rintracciabili nella versione eraclitea dell'allegoresi della forgia dello scudo. Nello specifico si sono evidenziati diversi sintomi di una rilettura in chiave complessivamente e/o prevalentemente stoica o stoicheggiante, in generale fortemente connotata in senso teologico-filosofico, di riflessioni di origine disparata ed è stato messo in luce come tale compilazione/contaminazione sia almeno in buona parte attribuibile ad una fonte comune, fra gli altri, ad Eraclito e allo Ps.-Plutarco (vd. *supra*).

A ciò si aggiunga che:

- 1) nell'opera pseudo-plutarchea, alla porzione relativa alla creazione del cosmo ad opera del demiurgo, segue un'interpretazione delle due città che sembrerebbe corrispondere ad una versione semplificata e pesantemente sfrondata (e poi reinserita in un nuovo contesto esegetico) della medesima riflessione con cui si chiude l'esegesi riportata dal nostro frammento (vd. *supra*);
- 2) nella forma in cui gli stessi nuclei proposti anche da Eraclito e dallo Ps.-Plutarco (significativamente non gli stessi in entrambe le opere) si presentano nella trattazione di Demò si possono riscontrare una complessità, ricchezza di dettagli tecnico-specialistici e, dato ancor più rilevante, omogeneità e coerenza dell'esegesi dello scudo nel suo complesso, di cui le altre versioni sono decisamente più carenti, se non del tutto prive¹⁸¹;

¹⁸⁰ Sul carattere eterogeneo delle fonti di Eraclito e l'impiego flessibile che ne fa l'autore vd. Pontani 2005a, 20-26; *supra*.

¹⁸¹ Se la versione riportata dallo Ps.-Plutarco è caratterizzata da una sintesi e povertà di dettagli estrema, in quanto trasmesso da Eraclito, oltre al notevole grado di eclettismo e contaminazione di cui si è detto, comune all'opera pseudo-plutarchea (vd. *supra*), emerge chiaramente dal confronto con il nostro frammento l'assenza della quasi totalità di dettagli tecnici, fortemente connotati in senso specialistico, fisico, astronomico-matematico e geografico-astronomico, che caratterizzano invece l'esegesi di Demò, e che probabilmente nella sua versione originale erano ancora più ricchi di quanto già non risulti nella formulazione riportata da Eustazio (vd. *supra*). Tale differenza fra le due versioni dell'allegoresi risulta particolarmente significativa se si pensa che l'esegesi di Eraclito ci è nota per tradizione diretta, a fronte della tradizione indiretta (Eustazio) per cui ci è nota quella di Demò. Questo scenario tradizionale rende ancor più notevole la maggior presenza di dettagli, nonché organicità e coerenza interna, in un testo trasmesso da una fonte spesso intrusiva come Eustazio (esegesi di Demò), rispetto ad uno che ci è giunto per via diretta (esegesi di Eraclito), e suggerisce una volta di più come la forma originaria del testo di Demò fosse quasi certamente più dettagliata di quanto non si legga nel nostro frammento. La carenza di dettagli e puntualità tecnico-scientifica che si riscontra nella versione eraclitea, che evidentemente corrisponde agli specifici interessi ed intenti esegetici di Eraclito e/o della sua fonte, è accompagnata dalla costante presenza di concetti prettamente filosofici, teologici ed etici (vd. anche la condanna, che potrebbe ricondurre nuovamente ad un'ispirazione stoica, del “disgustoso morbo terreno dell'avarizia” [vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 43, 5-6: τὰς ἀηδεῖς καὶ φιλαργύρους γῆς νόσους]), di cui non v'è traccia nel nostro frammento e che sembra potersi ritenere estranei alla concezione e all'orizzonte in cui s'inserisce la riflessione di Demò (vd. *supra*). Anche questi connotati dell'esegesi dello scudo proposta da Eraclito (e dallo Ps.-Plutarco) potrebbero denunciare la loro origine da una fonte compilativa stoica o stoicheggiante, in quanto sono pienamente compatibili con

3) il carattere complessivo dei frammenti che ci sono trasmessi sotto il nome di Demò, non solo appare fortemente omogeneo e coerente nei metodi esegetici e nei contenuti, ma anche tanto connotato in senso specialistico da autorizzarci ad addebitare tale omogeneità e “monotematicità” alla natura originaria dell’opera dell’erudita, piuttosto che ad una possibile selezione nel processo di trasmissione (vd. introd. § 5.1).

Alla luce di tutto ciò, l’ipotesi più economica per dare conto dei rapporti, evidenti, fra quanto trasmesso dal nostro frammento e le versioni dell’allegoresi dello scudo fin qui prese in considerazione, *in primis* quella eraclitea, è che nuclei dell’allegoresi elaborata, almeno nel suo complesso, da Demò o da lei riproposta¹⁸², siano poi confluiti nella raccolta di materiale allegorico, fonte comune di Eraclito e dello Ps.-Plutarco¹⁸³. In tale processo essi sarebbero stati sfronati di buona parte dei loro dettagli più connotati in senso tecnico-scientifico, sovrapposti e contaminati con altri nuclei allegorici (vd. *supra*), nonché riadattati, insieme a questi, ad un sistema di pensiero di chiara ispirazione stoica e nel quale risulta prevalente la componente teologico-filosofica, a fronte del carattere complessivamente tecnico-materialista di quanto si legge nel nostro frammento. Da tale fonte li avrebbero poi derivati Eraclito e lo Ps.-Plutarco, rielaborandoli ulteriormente, ciascuno in modo e con finalità diverse, in due opere accomunate però dalla natura compilatoria, per quanto autoriale (vd. *supra*), che sembrerebbe invece estranea al lavoro di Demò (vd. introd. § 5.3.3)¹⁸⁴.

3. L’esegesi dello scudo di Achille nelle Allegoriae Iliadis di Tzetze

Una complessa ed estesa esegesi della forgia dello scudo di Achille è proposta anche da Tzetze in *Allegoriae Iliadis*, di seguito al derisorio riferimento a Demò (cfr. T 2a):

Tz. *Alleg. Il.* 18, 664-716:

ὅτι δ’οὐδεὶς ἐτόλμησεν ἀλληγορῆσαι τάδε,
ὁρᾶτε τὸν Ἡράκλειτον, καὶ τὴν Μιμῶ σὺν τούτῳ,
τὴν ἀλαζόνα Σφίγγα δὲ μᾶλλον τὴν ἐπηρμένην,
Κορνοῦτους, Παλαιφάτους τε πάντας ἀλληγοροῦντας,

uno dei tratti più caratteristici del materiale allegorico elaborato o compilato in ambito stoico (ciò vale per l’allegoresi in generale e per quella fisico-cosmologica in particolare), ossia la mancanza di riflessioni dettagliate sul piano tecnico-scientifico e la costante presenza di un più o meno insistito riferimento al carattere divino e intelligente della realtà nel suo complesso e/o dell’aspetto della natura fisica e umana specificamente invocato nell’allegoresi. Ciò va ricondotto a sua volta al fatto che l’intento, primariamente teologico, dell’esegesi cui il mito viene sottoposto in ambito stoico sia una sorta di adattamento del mito tradizionale alla nuova concezione fisico-teologica stoica, e non una dettagliata descrizione del fenomeno o della nozione di cui si rintraccia una simbolica rappresentazione nella narrazione mitica (vd. introd. § 4, n. 91).

¹⁸² Nella specifica ottica didattica e divulgativa di complessi contenuti scientifici attraverso l’allegoresi omerica, che sembra costituire la ragione dell’opera di Demò (vd. introd. § 5.1 e *supra*).

¹⁸³ Insieme ad altri: vd. *supra* e introd. §§ 5.2, 5.3.2.

¹⁸⁴ La spiegazione delle analogie testuali fra Eraclito e Demò proposta da Pontani (2005a, 14), ossia della compilazione da parte di quest’ultima di quanto leggeva nell’opera eraclitea, o che in questa era confluito o che da questa era stato derivato, si basa *esclusivamente* sulla *vulgata* che fa di Demò un’autrice tarda e compilatoria (vd. introd. §§ 5.2-5.3).

καὶ τὰ ἐμὰ βιβλίδια, τὸ εὐτελὲς τε τόδε,
οἰκονομία συγγραφέν, σπουδῇ τῇ τῆς Ἀνάσσης,
καὶ ὅπερ παρεσπάρη μοι τῆς χρονικῆς μου βίβλου
τῆς ἱστορούσης τεχνικοῖς ἰάμβοις τὰ τῶν χρόνων,
ἀλληγοροῦν δὲ σύμπαντα συντετμημένῳ λόγῳ.
ἀλλὰ δὴ πᾶν τὸ χρήσιμον ῥητέον τοῦ κειμένου. (vd. T 2a)

φῦσαι τὸ πνευματῶδες μὲν τὸ τοῦ πυρὸς τυγχάνει,
χόανοι τὸ θερμότερον αὐτοῦ καὶ κεραννύον.
τὸ εἴκοσιν ἐν τρίποσι τοῖς εἴκοσι προέφην
ὡς ὑπὲρ τέλος Ὅμηρος κόσμον καὶ χρόνον λέγει.
ἀεὶ τῷ πνευματῶδει δὲ πυρὸς τε καὶ τῇ θερμῇ
μέλλειν κινᾶσθαι σύμπαντα σαφῶς σοὶ δογματίζει.
«χαλκὸν δὲ βάλλεν ἐν πυρί» καὶ τὰς λοιπὰς τε ὕλας.
τῇ θερμῇ παρυπέστησε τὰ τέσσαρα στοιχεῖα
ἢ γῆ καὶ θάλασσα, ἀήρ, πῦρ, ὁ αἰθήρ τε πέμπτος.
γῆ καθ' ἡμᾶς κασσίτερος (τήκεται γὰρ ὡς οὗτος),
ἄργυρος θάλασσα, ἀήρ χρυσός, αἰθέρος φύσις,
χαλκὸς τὸ πῦρ ἀνώτερον ὃν πέριξ τοῦ αἰθέρος.
τὸν δ' ἄκμοθέτην νόει μοι πᾶσαν τοῦ κόσμου σφαῖραν,
τὴν ἔτι ἀδιάρθρωτον, καὶ μύγμα τῶν στοιχείων.
ἄκμονα δέ, τὸ καρτερόν τῶν ἐσομένων δρόμων,
ῥαιστῆρα, τὴν λεπτύνασαν καὶ διαρθροῦσαν φύσιν,
πυράγραν, τὴν ἐπίσχεσιν καὶ κράσιν τοῦ πυρώδους.
σάκος δὲ τὸ πεντάπτυχον, ἢ σφαῖρα ἡρθρωμένη.
ἄντυξ, καὶ περιφέρεια, τριπλῇ δέ, μαρμαρῇ,
ἀήρ, αἰθήρ κατέστηκε καὶ τοῦ πυρὸς τὸ σῶμα.
ὁ τελαμὼν ὁ ἀργυροῦς ὅστις ὑπάρχει μάθε·
ἀναθυμίασις, ἀήρ ὁ συγκινὼν τὴν σφαῖραν.
λευκὸς δὲ ὡς ὁ ἄργυρος ἐστὶν ἀήρ τῇ θεᾷ,
καὶ συγκινεῖ τὴν σφαίρωσιν ἀναθυμίασιν τις,
(...)
δύο τὸ πῦρ ἐποίησε πόλεις ἀνθρώπων, λέγει.
τὸ πῦρ πάντα διήρθωσε καὶ ἄστρα καὶ ἀστέρας,
δύο ἅφ' ὧν ἐγγίνονται βροτοῖς περιπολήσεις,
ἢ εὐτυχῆς καὶ δυστυχῆς ἐκάστου γενεθλίῳ,
καὶ ταῖς λοιπαῖς δὲ καταρχαῖς αἷς τί τις πράττειν θέλει.
(...)

Le evidenti analogie fra il testo tzetziiano e le versioni dell'allegoresi proposte nel nostro frammento e nelle *Questioni omeriche* di Eraclito andranno considerate oltre che per sé anche

alla luce di quanto osservato sulle tecniche impiegate da Tzetze nel trattamento delle fonti (vd. comm. T 2a-b e appendice, § 3). Sarà infatti quasi certamente significativo che i due predecessori citati da Tzetze per primi, separatamente e con un riferimento puntuale e “specifico”, sono quelli sotto il nome dei quali ci è stata trasmessa una complessa ed elaborata interpretazione allegorica dello scudo di Achille (vd. *supra*), ossia la medesima interpretazione che qui si accinge a proporre il γραμματικός. Il nome di Eraclito infatti è citato al singolare e a Demò sono dedicati quasi due versi, mentre i nomi di Cornuto e Palefato, che precedono il rimando ancor più generico a “tutti gli allegoristi” (πάντες ἀλληγοροῦντες), è citato la plurale, non necessario metricamente, (Κορνούτους, Παλαιφάτους), come ad indicare una sorta di antonomasia: con i “Cornuti” e i “Palefati” Tzetze sembrerebbe volersi riferire, in questo caso, non all’opera specifica dei due autori ma piuttosto a tutti gli allegoristi come Cornuto e Palefato.

Alla luce di quanto osservato in merito alle tecniche auto-promozionali messe in atto da Tzetze (vd. comm T 2a-b e appendice, §§ 2-3), il riferimento e la critica puntuale ai due autori, unitamente alla dichiarazione di Tzetze sull’unicità della propria esegesi (οὐδεὶς ἐτόλμησεν ἀλληγορῆσαι τάδε), costituiscono indizi, pressoché certi, che egli si prepari qui ad attingere dal materiale di Eraclito¹⁸⁵ e Demò in modo sostanzioso. Questi indizi trovano poi piena conferma nel confronto fra l’allegoresi proposta da Tzetze e quella dei due predecessori, dal quale emergono appunto numerose e puntuali somiglianze.

Tzetze risulta aver qui scomposto i nuclei principali dell’esegesi di Eraclito e di quella di Demò per poi ricomporli in nuovi abbinamenti¹⁸⁶, alcuni dei quali probabilmente riletti in un’ottica cristiana¹⁸⁷, fra elemento del testo omerico e suo referente allegorico, inserendo contributi originali nonché contaminazioni derivate da ulteriori fonti¹⁸⁸. In tal modo il γραμματικός propone associazioni simboliche talvolta poco trasparenti, almeno alla nostra lettura, verosimilmente spinto dall’“ansia” di far percepire la propria allegoresi come *nuova*, necessità particolarmente sentita da Tzetze (vd. comm. T 2 e appendice, §§ 2-3), intento che

¹⁸⁵ Tzetze ricava materiale dalle *Questioni omeriche* in varie occasioni e non solo nella composizione delle *Allegoriae* (cfr. Pontani 2005, 14-15): vd. e.g. l’esegesi della pestilenza inviata da Apollo contro il campo acheo proposta dal nostro in *Exeg. Il.* 109, 7-16 Papatomopoulos, in cui si ritrovano i nuclei principali dell’allegoresi riportata da Eraclito in *Quaest. Hom.* 11-14.

¹⁸⁶ Procedimento che risulta abituale per Tzetze anche con altre fonti: per quanto riguarda materiale esegetico affine a quello allegorico, esemplificativi possono rivelarsi in particolare i due casi di riproposizione di esegesi palefatiane (che Tzetze considera al pari di allegoresi: cfr. introd. § 2) trattati qui in appendice (vd. appendice, § 3).

¹⁸⁷ Vd. in particolare il riferimento al τέλος, “fine”, del tempo e del cosmo che presuppone la visione escatologica cristiana, cui Omero avrebbe inteso riferirsi indicando i tripodi di Efesto nel numero di venti: τὸ εἴκοσιν ἐν τρίποσι τοῖς εἴκοσι προέφην / ὥς ὑπὲρ τέλος Ὅμηρος κόσμον καὶ χρόνον λέγει. Vd. *infra* per la possibile identificazione fra l’azione creatrice di Dio e dell’elemento igneo.

¹⁸⁸ Una delle porzioni dell’allegoresi tzetiziana che più sembra allontanarsi da quanto il γραμματικός leggeva verosimilmente nelle opere di Demò ed Eraclito è l’esegesi delle due città come simboli della “buona” e della “cattiva stella” sotto cui nasce ogni mortale e da cui è influenzato ogni momento della sua vita (vd. *infra*).

nel caso specifico risulta perseguito anche a scapito della ricerca di linearità e semplicità contenutistico-espressive¹⁸⁹.

In particolare sembra lecito supporre che siano state derivate dall'allegoresi proposta da Eraclito l'identificazione della forgia dello scudo ad opera di Efesto con la creazione dell'universo ad opera del fuoco/sostanza ignea, nonché l'idea della centralità, e della superiorità ontologica, nel processo di creazione, di questo elemento, identificato con Efesto. È altamente probabile che nell'ottica tzetiziana la sostanza ignea così concepita e la creazione del cosmo, opera della sua azione demiurgica e provvidenziale (vd. *supra*), fossero intese in ulteriore connessione con la potenza del dio cristiano e la genesi biblica, come avviene nella porzione di commentario trasmessa dal ms. Vindobonense, con ogni probabilità prodotto in un contesto culturale e con finalità per molti versi affini a quelli delle *Allegoriae* tzetiziane, e forse composto da materiale per lo più noto allo stesso Tzetze, come al contemporaneo Eustazio (vd. introd. § 5.2)¹⁹⁰.

Tzetze ripropone inoltre l'identificazione dei metalli, usati per forgiare lo scudo, con gli elementi che compongono la natura, sovrapponendo però tale associazione all'interpretazione del verso omerico “vi scolpi la terra ed il cielo ed il mare” (vd. *supra* Il. 18, 483: ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν), che sia in Eraclito sia nel nostro frammento viene invece trattata separatamente (vd. *supra*). Il γραμματικός riprende l'allegoresi dei metalli cambiando semplicemente le loro rispettive corrispondenze coi diversi elementi, senza però proporre alcuna giustificazione dei nuovi abbinamenti. Si coglie poi un'assonanza con l'interpretazione eraclitea anche nell'idea che prima della creazione sia esistita una materia indistinta e magmatica dal cui ordinamento sarebbe nato il cosmo (vd. *supra*), ma anche in

¹⁸⁹ Che pure costituisce un altro degli obiettivi dichiarati di Tzetze, soprattutto in opere “didattiche” come le *Allegoriae* (vd. comm. T 2 e appendice, § 3).

¹⁹⁰ Anche la connessione di carattere astrologico fra astri, costituiti di fuoco “divino”, e vita umana evocata da Tzetze nell'allegoresi delle due città (δύο τὸ πῦρ ἐποίησε πόλεις ἀνθρώπων, λέγει. / τὸ πῦρ πάντα διήθρωσε καὶ ἄστρα καὶ ἀστέρας, / δύο ἄφ' ὧν ἐγγίνονται βροτοῖς περιπολήσεις, / ἡ εὐτυχὴς καὶ δυστυχὴς ἐκάστου γενεθλίου, / καὶ ταῖς λοιπαῖς δὲ καταρχαῖς αἷς τί τις πράττειν θέλει) sembra denunciare nuovamente una rilettura in chiave cristiana di riflessioni stoicheggianti (vd. *infra*) analoga a quella di cui è con ogni probabilità frutto buona parte delle riflessioni riportate nel commentario Vindobonense (vd. introd. § 5.2). In particolare, quanto osservato da Tzetze a proposito delle due città come simbolo del destino astrale, coincidente con il disegno divino e provvidenziale, dal quale dipende ogni momento della vita umana sembra ricordare piuttosto da vicino quanto riferito nel commentario a proposito dell'influenza esercitata su ogni aspetto della vita umana dalla divinità onnipotente, identificata con la sostanza ignea, ossia con l'etere che compone gli astri, di cui Zeus è allegorica rappresentazione: vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 5, pp. 13, 7-14, 2 Ludwig: Δία ἐνταῦθα νοητέον τὸν διάπυρον αἰθέρα ἢ τὴν ἐνθερμον οὐσίαν καὶ τὴν τοῦ ζῆν ἡμᾶς αἰτίαν ὑπάρχουσαν. ἐπεὶ οὖν τὰ πάντα ἐκ τῶν ἀνωθεν διοικούνται ἢ ἐκ τῆς ἀνωθεν προνοίας, ὡς ἀνώτατα ὑπάρχοντα πάντων τὸν αἰθέρα δικαίως παρ' αὐτῶν καὶ Δία ὀνομάζεσθαι. Sul carattere divino e intelligente della sostanza ignea che compone gli astri, emanazione diretta del *logos* divino, come uno dei tratti connotanti una riflessione elaborata in ambito stoico o, più o meno direttamente, influenzata dal pensiero stoico vd. e.g. *supra* Stob. *Flor.* I 25, 5-26, 1 = *SVF* I fr. 120; per la visione antropocentrica della cosmologia stoica cfr. Reale 1996, 379-381 e vd. e.g. *supra* *SVF* II fr. 527-528; per il ruolo della riflessione astrologica nel pensiero stoico o stoicheggiante connesso alla concezione teologica ilozoista e provvidenzialistica vd. Aujac 1975, LXXXI con bibliografia.

questo caso lo scarto rispetto alla fonte si realizza nelle corrispondenze: Eraclito vede l'immagine del *caos* primordiale nei metalli fusi insieme da Efesto, mentre Tzetze, da parte sua, intende la raffigurazione della sfera cosmica, prima di essere ordinata, simboleggiata dal toppo su cui poggia l'incudine. Lo scudo poi è per Tzetze un'immagine dell'universo sferico dopo il processo di "ordinamento": tanto Demò quanto Eraclito vedono nello scudo rotondo un riferimento al cosmo sferico.

L'esegesi proposta da Tzetze sembra aver contratto un debito maggiore nei confronti della versione eraclitea in termini di spirito complessivo, soprattutto in relazione all'insistita evocazione della sostanza ignea come entità divina dalla cui azione dipende la generazione di tutto quanto esiste; il debito nei confronti di Demò, ossia dell'autore criticato in forma più accesa ed elaborata (vd. comm. T 2), sembra maggiore in termini di nuclei e spunti allegorici. Tzetze infatti sottopone ad allegoresi il triplo bordo scintillante e la cinghia d'argento dello scudo, di cui non si fa cenno nell'esegesi riportata nelle *Questioni omeriche* e che invece Demò interpreta rispettivamente come lo zodiaco e l'asse del cosmo: Tzetze li legge come simbolo, rispettivamente, dell'aria/etere (καὶ περιφέρεια, τριπλῇ δέ, μαρμαρῇ, / ἀήρ, αἰθήρ κατέστηκε καὶ τοῦ πυρὸς τὸ σῶμα) e di una sorta di soffio d'aria che fa muovere il cosmo di forma sferica (ὁ τελαμὼν ὁ ἀργυροῦς ὅστις ὑπάρχει μάθε· / ἀναθυμίασις, ἀήρ ὁ συγκινῶν τὴν σφαῖραν), forse in qualche modo assimilabile, per la sua funzione, all'asse del cosmo identificato da Demò. Altro elemento che fa supporre una maggiore aderenza all'allegoresi trasmessa sotto il nome dell'erudita risiede nel fatto di tenere distinto l'etere come quinto elemento (ἡ γῆ καὶ θάλασσα, ἀήρ, πῦρ, ὁ αἰθήρ τε πέμπτος)¹⁹¹, laddove Eraclito lo confondeva, probabilmente seguendo l'intervento operato dalla fonte intermedia stoicheggiante (vd. *supra*), con il fuoco/sostanza ignea.

4. Le allegoresi degli scudi di Achille ed Agamennone: Demò, Senocrate, Eraclito e il problema dell'attribuzione a Cratete

In un passo del *Commentario all'Iliade* Eustazio riferisce che lo scudo di Agamennone sarebbe stato interpretato da οἱ περὶ τὸν Κράτητα come un μῖμημα τοῦ κόσμου:

Eustath. *ad Il.* 828, 42-49: ταῦτα δὲ μῖμημα τοῦ κόσμου εἶναι φασιν οἱ περὶ τὸν Κράτητα. διὸ πολυδαίδαλός τε εἴρηται διὰ τὴν τῶν κοσμικῶν εἰδῶν ποικιλίαν καὶ τὴν τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, καὶ ἀμφιβρότη δέ, ἐπεὶ τοὺς βροτοὺς περιεῖληφεν. οἱ δὲ κύκλοι δηλοῦσι τοὺς τε παραλλήλους, τὸν ἀρκτικόν, τὸν θερινὸν τροπικόν, τὸν ἱσημερινόν, τὸν χειμερινὸν τροπικόν καὶ τὸν ἀνταρκτικόν, καὶ τοὺς ἀνακεκραμένους κολούρους, καὶ τοὺς δύο λοξοὺς, τὸν γαλαξίαν καὶ τὸν ζῳδιακόν, ναὶ μὴν καὶ τὸν ὀρίζοντα, οὗς καὶ χαλκοῦς λέγει, ὥς καὶ τὸν οὐρανὸν χάλκεον. οἱ ὀμφαλοὶ δέ, φασί, τοὺς ἀστέρας αἰνίττονται. καὶ τοιαῦτα μὲν οἱ

¹⁹¹ Che pure Tzetze, analogamente ad Eraclito e a differenza di quanto con ogni verosimiglianza faceva Demò (vd. *supra*), inserisce fra gli elementi coinvolti nel processo di "generazione".

Ἀλληγορηταί, λέγοντες καὶ ὅτι καλῶς **οὐρανοῦ** φέρει **μίμημα** ἢ τοῦ βασιλέως ἀσπίς, ὃν φθάσας Ὅμηρος ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἵκελον ἔφη τῷ Ὀλυμπίῳ Δί.

Il passo omerico cui si riferisce l'esegesi riferita da Eustazio è *Il.* 11, 32-40:

ἄν δ' ἔλετ' **ἀμφιβρότην πολυδαίδαλον ἀσπίδα** θοῦριν,
καλήν, ἣν πέρι μὲν **κύκλοι δέκα γάλκεοι** ἦσαν,
ἐν δέ **οἱ ὀμφαλοὶ** ἦσαν **ἐείκοσι κασσιτέροιο**
λευκοί, ἐν δὲ μέσοισιν ἦν **μέλανος κυάνοιο**.
τῇ δ' ἐπὶ μὲν **Γοργῶ βλοσυρῶπις** ἐστεφάνωτο
δεινὸν δερκομένη, περὶ δὲ **Λεῖμός τε Φόβος τε**.
τῆς δ' ἐξ **ἀργύρεος τελαμῶν ἦν**· αὐτὰρ ἐπ' αὐτοῦ
κυάνεος ἐλέλικτο δράκων, κεφαλαὶ δέ οἱ ἦσαν
τρεῖς ἀμφιστρεφές ἐνὸς αὐχένος ἐκπεφυῖται.

L'interpretazione dello scudo di Agamennone come **μίμημα** τοῦ κόσμου, per la quale Eustazio indica come fonte οἱ περὶ τὸν Κράτητα, è seguita da una spiegazione introdotta da διό, della quale parleremo più diffusamente in seguito; il testo eustaziano prosegue con l'allegoresi dei dieci κύκλοι (“cerchi”) effigiati sullo scudo, che vengono identificati con i cinque paralleli celesti fondamentali, i due coluri (equinoziale e solstiziale), la Via Lattea, lo zodiaco e l'orizzonte e quella delle borchie, individuate come simbolo delle stelle (fisse); la spiegazione si chiude con καὶ τοιαῦτα μὲν οἱ Ἀλληγορηταί, λέγοντες καὶ ὅτι καλῶς **οὐρανοῦ** φέρει **μίμημα** ἢ τοῦ βασιλέως ἀσπίς (...) “così dunque leggono questo passo gli Allegoristi, dicendo inoltre che lo scudo del re costituisce un'appropriata rappresentazione del cielo (...)” (vd. F 4*).

La stessa allegoresi dello scudo di Agamennone come **μίμημα** τοῦ κόσμου è riportata in uno scolio esegetico trasmesso dal ms. Townleianus (T)¹⁹², in cui l'*auctoritas* citata non è Cratete, bensì Ξενοκράτης¹⁹³:

Sch. ex. Il. 11, 40b: ἀμφιστεφές: ἀλλήλαις περιπεπλεγμένοι διὰ τὸ ἐνὸς αὐχένος εἶναι· ἢ εἰς ἀλλήλας ἀπεστραμμένοι. **b**(BCE³E⁴)**T** ταύτην δὲ **Ξενοκράτης**¹⁹⁴ **μίμημα** τοῦ κόσμου φησὶν εἶναι. **T**

Nello scolio, dopo la proposta di due accezioni in cui sarebbe possibile intendere l'aggettivo ἀμφιστεφής/ἀμφιστρεφής¹⁹⁵ riferito alle tre teste del serpente che decora la tracolla (ὁ

¹⁹² Per la descrizione del ms. vd. comm. F 5.

¹⁹³ Per lo stato della tradizione degli scolii esegetici e il loro rapporto con i *Commentari* eustaziani vd. comm. F 5.

¹⁹⁴ Ξενοκράτης è lezione di T, accolta da Dindorf (Maass) 1887, Heinze 1892, Isnardi Parente 1982; ὁ Κράτης è congettura posta a testo da Reinhardt 1926, Mette 1936, Erbse 1974, Broggiato 2001.

¹⁹⁵ ἀμφιστεφές è la lezione presente allo scoliasta e trasmessa dai testimoni manoscritti dell'*Iliade*, ἀμφιστρεφές è invece la variante, già proposta e/o conosciuta dai grammatici antichi (Aristarco e Apollonio Sofista), accolta dagli editori moderni (per la distribuzione nel panorama tradizionale delle due varianti vd. West 1998, 313 app. *ad loc.*).

τελαμών) dello scudo, si riporta l'interpretazione dello scudo nel suo complesso – ταύτην si riferisce chiaramente al femminile ἡ ἀσπίς¹⁹⁶ – come un μίμημα τοῦ κόσμου, “rappresentazione del cosmo”¹⁹⁷.

La medesima espressione κόσμου μίμημα ricorre, sempre come correlativo allegorico di uno scudo omerico, quello di Achille, in uno scolio ad Arato, dedicato all'accezione in cui il poeta impiega l'espressione ὑπόθεν ὠκεανοῖο al v. 26 dei *Fenomeni* e, più in generale, al significato del termine ὠκεανός:

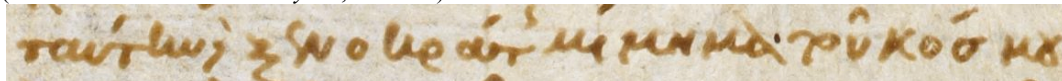
Sch. in Arat. 26: ὠκεανὸν λέγει ὁ Ἄρατος τὸν ὀρίζοντα. ποιητικῶς δὲ <ὠκεανός> ἐστὶν ὁ ὀρίζων, μεθ' ὃν οὐδὲν ἔτι ἐστίν, ἐπειδὴ ἡ ἐκτὸς θάλασσα καὶ μεγάλη ὠκεανὸς καλεῖται, παρ' ὅσον ὠκέως ῥεῖ. κύκλῳ μὲν γὰρ τὴν καθ' ἡμᾶς περικείται οἰκουμένην, ἐξ αὐτοῦ δὲ καὶ εἰς αὐτὸν αἱ τε δύσεις καὶ ἀνατολαὶ γίνονται, καθάπερ καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ εἴρηκεν. παρηκολούθηκε δὲ αὐτῷ <ὠκεανόν> εἰπόντι τὸν ὀρίζοντα. δημιουργῷ γὰρ τῷ Ἥφαιστῳ χρησάμενος τῆς Ἀχιλλέως ἀσπίδος, ἣν ὑπέθετο κόσμου μίμημα, τελευταῖον τὸν ὠκεανὸν ἐποίησεν.

Se Rudolf Pfeiffer forse esagerava nel definire la porzione dello scolio ad Arato δημιουργῷ – μίμημα “identical”¹⁹⁸ al frammento trasmesso dallo scolio esegetico ταύτην δὲ Ξενοκράτης¹⁹⁹ μίμημα τοῦ κόσμου φησὶν εἶναι, è vero però che esiste fra i due passi una somiglianza tale da far ipotizzare, con un grado di probabilità molto elevato, la loro derivazione da una fonte comune²⁰⁰.

Sulla base delle analogie fra il contenuto del passo eustaziano (Eustath. *ad Il.* 828, 42-49), l'esegesi di Demò trasmessa dal nostro frammento²⁰¹, quella proposta da Eraclito (vd. *supra*) e l'allegoresi riportata nello scolio ad Arato, le esegesi dei due scudi sono state fatte risalire per diverse vie a Cratete. Tale attribuzione, ora più ora meno mediata, ha poi comportato l'emendamento del testo dello scolio esegetico (*Sch. ex. Il.* 11, 40b) in cui l'esegesi è

¹⁹⁶ Cfr. Mette 1936, 33; Broggiato 2001, 157.

¹⁹⁷ Lo scolio, come generalmente avviene nel ms. T (vd. comm. F 5), risulta perfettamente leggibile (ms. *British Museum Burney* 86, f. 107v.):



La riproduzione del ms. è disponibile on line sul sito dei “digitised manuscripts” della British Library (http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Burney_MS_86), da cui ricavo questa e la successiva immagine (vd. *infra*).

¹⁹⁸ Pfeiffer 1968, 240.

¹⁹⁹ Si tenga presente che Pfeiffer (1968, 240) faceva riferimento al testo dello scolio esegetico trasmesso da T nella forma che trovava nella raccolta dei frammenti di Cratete realizzata da Mette nel 1936, il quale, secondo la ben nota tendenza “ipercratetea”, aveva accolto senza alcuna riserva la congettura di emendamento di Ξενοκράτης in ὁ Κράτης proposta da Reinhardt (vd. *infra*).

²⁰⁰ In entrambi infatti è realizzata l'identificazione dello scudo di un eroe omerico come un μίμημα τοῦ κόσμου: in essi dunque si trovano due allegoresi che partono dallo stesso elemento della narrazione omerica e che propongono per questo il medesimo corrispettivo allegorico, il cosmo, impiegando la stessa espressione. Ciò comporta che il “destino attributivo” del frammento trasmesso dallo scolio ad Arato sia legato a quello dello scolio esegetico.

²⁰¹ Per l'individuazione di tali analogie vd. comm. F 4*.

attribuita a Senocrate, nonostante l'unica menzione del filologo pergameno si riconoscesse nel riferimento di Eustazio a οἱ περὶ τὸν Κράτητα. Quest'ultima è stata impiegata per emendare la lezione Ξενοκράτης riportata nello scolio esegetico (fonte di Eustazio: vd. *infra*) in ὁ Κράτης, quando la situazione tradizionale (vd. comm. F 5), insieme all'ulteriore *caveat* circa la acclarata propensione eustaziana a intervenire liberamente sul materiale delle proprie fonti, induce ad evitare, in linea di principio, di utilizzare il dettato eustaziano, che in questo caso specifico è con ogni probabilità frutto di una banalizzazione (vd. *infra*), ai fini della costituzione del testo di scolî che si siano conservati.

Quanto l'attribuzione a Cratete delle allegoresi dei due scudi abbia pesato nella ricostruzione della concezione esegetico-filologica del Pergameno è stato osservato in sede introduttiva. Qui preme sottolineare come la connessione alla figura di Cratete delle allegoresi dei due scudi abbia quasi totalmente oscurato il ruolo e il nome stesso degli autori ai quali le fonti attribuiscono esplicitamente tali testi: Demò, per la quale ha pesato certamente la pregiudizievole datazione al tardoantico (vd. introd. §§ 5.2-5.3), e Senocrate. In tutti i contributi in cui le allegoresi degli scudi vengono invocate come prova cardinale dell'impiego dell'allegoresi da parte di Cratete²⁰² Demò viene indicata solo in nota a piè di pagina da Hardie²⁰³ e da Ramelli-Lucchetta²⁰⁴ come colei cui Eustazio attribuisce l'esegesi allegorica dello scudo di Achille, considerata cratetea, mentre il nome di Senocrate non compare mai²⁰⁵.

Si mostrerà come, una volta ristabilito il testo dallo scolio esegetico (*Sch. ex. Il. XI 40b*), e restituito a Senocrate, su base filologica, il frammento trasmesso dallo stesso scolio e citato da Eustazio attingendo dal *corpus* scoliastico, e riconosciuta nella versione eustaziana, unico testo in cui il nome di Cratete (nella forma οἱ περὶ τὸν Κράτητα) è associato all'esegesi dello scudo di Agamennone, il frutto di una banalizzazione del dettato, viene di fatto a mancare un qualunque dato testuale fededegno che colleghi il nome del filologo pergameno alle esegesi dei due scudi²⁰⁶.

4.1 Le edizioni ottocentesche dello scolio esegetico: Dindorf (Maass) e Heinze

Nell'edizione degli *Scholia vetera* all'*Iliade* (1875-1888) precedente a quella di Erbse, curata da Wilhelm Dindorf, i cui volumi V del 1887 (quello in cui è edito lo scolio [*Sch. ex. Il. 11*,

²⁰² Vd. Wachsmuth 1860, 26; 42-43; Reinhardt 1910, 59; Pfeiffer 1968, 239-240; Buffière 1973, 163-165; Hardie 1985, 11-31, 16; Broggiato 2001, lxi; 158; Ramelli-Lucchetta 2004, 180-181; Most 2010, 32; cfr. Savio, 296-300.

²⁰³ Vd. Hardie 1985, 15 n. 27.

²⁰⁴ Vd. Ramelli-Lucchetta 2004, 180 n. 139.

²⁰⁵ Per le riflessioni proposte dalla Broggiato vd. *infra*.

²⁰⁶ La questione relativa alla costituzione del testo dello scolio esegetico, da cui dipende in ultima istanza l'attribuzione, diretta o mediata, a Cratete di tutti i passi coinvolti è stata da me specificamente trattata in altra sede (vd. Savio 2017), alla quale rimando per ulteriori approfondimenti.

40b]) e VI sono però stati completati e dati alle stampe a cura di Ernst Maass, viene accolta senza alcuna riserva la lezione $\Xi\epsilon\nu\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ ²⁰⁷.

Ancor più significativo è il fatto che lo scolio venga inserito tra i frammenti del filosofo platonico Senocrate nell'edizione di Richard Heinze nel 1892, corredata di un'ampia introduzione in cui il pensiero dell'autore viene organicamente ricostruito sulla base dei frammenti superstiti. In questo quadro, Heinze non rilevava nessuna difficoltà circa la lezione $\Xi\epsilon\nu\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ che trovava nell'edizione dindorfiana degli scolî sulla quale faceva affidamento ai fini della costituzione testuale del frammento.

Tuttavia due aspetti del trattamento filologico-esegetico riservato da Heinze al frammento hanno facilitato l'ingenerarsi di alcuni equivoci, che hanno avuto un ruolo importante nella successiva discussione sull'attribuzione di questo passo. Prima di tutto Heinze ha presentato il testo del frammento – $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu\ \delta\epsilon\ \Xi\epsilon\nu\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma\ \mu\acute{\iota}\mu\eta\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon\ \phi\eta\sigma\acute{\iota}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ – come riferito esclusivamente ad *Il.* 11, 38-40, cioè alla descrizione della tracolla ($\acute{\omicron}\ \tau\epsilon\lambda\alpha\mu\acute{\omega}\nu$) dello scudo, e non all'intero passo consistente nella descrizione dell'intera $\acute{\alpha}\sigma\pi\acute{\iota}\varsigma$; che invece sia quest'ultima l'interpretazione da preferire è indicato dal fatto che il femminile $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu$ dello scolio si riferisce chiaramente ad $\acute{\alpha}\sigma\pi\acute{\iota}\varsigma$ ²⁰⁸. In secondo luogo, commentando il frammento nell'ambito dell'esposizione del pensiero cosmologico di Senocrate, Heinze presenta l'interpretazione $\mu\acute{\iota}\mu\eta\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon$ come riferita al serpente a tre teste posto a decoro della tracolla dello scudo e intende, con una lettura del testo considerevolmente speculativa, che il serpente avrebbe raffigurato per Senocrate le tre sfere, degli dei, dei demoni e degli uomini, in cui si suddivide l'universo.

Questi due fraintendimenti, tuttavia, hanno una rilevanza molto limitata in ordine al problema dell'attribuzione del frammento, dal momento che²⁰⁹:

1) è indipendente da essi il fatto che uno specialista del pensiero senocrateo non abbia considerato in alcun modo problematica un'interpretazione in chiave allegorica da parte di Senocrate di un oggetto descritto nei poemi omerici;

2) la tracolla fa comunque parte dello scudo e l'ipotesi che l'aggancio simbolico fra scudo e cosmo, su cui si basa l'esegesi trasmessa dallo scolio, sia scaturito dalla suggestione del serpente a tre teste, non mette in discussione la fondatezza del testo trådito e quindi dell'attribuzione del frammento a Senocrate²¹⁰.

²⁰⁷ Dindorf (Maass) 1887, 381.

²⁰⁸ Fr. 55 Heinze: (v. 38 $\tau\acute{\eta}\varsigma\ \delta'\ [\acute{\alpha}\sigma\pi\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma]\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\rho\gamma\acute{\upsilon}\rho\epsilon\omicron\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\alpha\mu\acute{\omega}\nu\ \eta\nu\cdot\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\pi'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ / \kappa\upsilon\acute{\alpha}\nu\epsilon\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\lambda\iota\kappa\tau\omicron\ \delta\rho\acute{\alpha}\kappa\omega\nu,\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\alpha\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \omicron\acute{\iota}\ \eta\acute{\iota}\sigma\alpha\nu\ / \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\phi\iota\sigma\tau\rho\epsilon\phi\acute{\epsilon}\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\chi\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\pi\epsilon\phi\upsilon\eta\acute{\iota}\alpha\iota)$ vol. V p. 381 Dind. $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu\ \delta\epsilon\ \Xi\epsilon\nu\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma\ \mu\acute{\iota}\mu\eta\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon\ \phi\eta\sigma\acute{\iota}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$.

²⁰⁹ Vd. Heinze 1892, 76 n. 2.

²¹⁰ Invece, come si dirà meglio *infra*, Mette (1936, 33) e la Broggiato (2001, 157) hanno usato il fraintendimento di Heinze su $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu$ come argomento per respingere la lezione trådita.

Problematico si rivela anche il fatto che l'edizione di Heinze non consideri i passi paralleli al frammento in questione (vd. *supra*)²¹¹, poiché questi sono poi diventati in parte origine e in parte strumento giustificativo della proposta di emendamento ὁ Κράτης e della conseguente sottrazione del frammento a Senocrate²¹².

4.2 Le attribuzioni a Cratete delle esegesi dei due scudi

4.2.1 Maass

Il primo passo è stato compiuto da Ernst Maass²¹³ nel 1892, il quale nella sezione degli *Aratea* dedicata a Cratete, identificava nel filologo pergameno la fonte, diretta o mediata, di Eraclito per il passo delle *Questioni* dedicato all'esegesi dello scudo di Achille (vd. *supra*). Egli basava questa proposta *in primis* sulla corrispondenza fra l'esegesi, trasmessa da Eraclito, degli strati dello scudo di Achille come simbolo delle zone climatiche e l'identificazione, registrata da Eustazio (Eustath., *ad Il.* 828, 42-49, vd. F 4*), dei dieci κύκλοι (“cerchi”) raffigurati sullo scudo di Agamennone come rappresentazione allegorica dei cinque paralleli celesti fondamentali, dei due coluri, della Via Lattea, dello zodiaco e dell'orizzonte²¹⁴. Portando a supporto della propria tesi tale confronto (tra l'altro limitato alla sola trascrizione dei due passi in questione), Maass dà per assodata l'affidabilità del testo eustaziano, che riporta οἱ περὶ τὸν Κράτητα come *auctoritas* almeno della prima parte dell'esegesi: egli considera l'intero brano Eustath., *ad Il.* 828, 42-49 come un unico frammento, laddove la puntuale disamina delle fonti impiegate da Eustazio e delle modalità del loro impiego ha consentito a van der Valk di individuare nel passo eustaziano due fonti distinte: lo scolio esegetico (*Sch. ex. Il.* 11, 40b), che trasmette l'esegesi dello scudo come μῦγμα τοῦ κόσμου sotto il nome di Senocrate (cui Maass non fa alcun cenno), e l'opera di Demò (vd. F 4*), cui si dovrebbe far risalire la seconda porzione del brano a partire da διο²¹⁵. Maass inoltre omette di menzionare il nostro frammento (F 6)²¹⁶. Va infine rilevato quel che è forse il dato più

²¹¹ Ciò risulta in armonia con la complessiva impostazione dell'edizione di Heinze, che condivide con molti analoghi lavori dell'epoca una sorta di pionieristica essenzialità, concentrandosi perlopiù sul reperimento, selezione ed edizione dei frammenti e dedicando uno spazio minore all'aspetto esegetico (individuazione delle fonti, inquadramento del contenuto nel contesto delle posizioni antiche così come ricostruibili dai passi paralleli, etc.).

²¹² Inoltre ciò ha impedito una più ampia conoscenza del pensiero di Senocrate in materia, attraverso la lettura di materiale che gli va ascritto con un grado di probabilità assai elevato, ma che non è mai stato preso in esame dagli editori del filosofo, nemmeno nella più recente edizione del 1982 ad opera di Margherita Isnardi Parente.

²¹³ Il quale aveva accettato senza alcuna riserva la lezione Ξενοκράτης nel testo degli *Scholia vetera* all'*Iliade* (1875-1888), vd. *supra*.

²¹⁴ Vd. Maass 1892, 179-180.

²¹⁵ Vd. van der Valk 1979, 144 *ad loc.*

²¹⁶ Non sembra casuale che Maass confrontasse con il testo di Eraclito riferito allo scudo di Achille il passo eustaziano dedicato allo scudo di Agamennone e invece trascurasse il frammento di Demò (ossia l'altro passo eustaziano avente come oggetto lo stesso scudo di Achille) considerato che fare riferimento a quest'ultimo passo eustaziano avrebbe complicato non poco il quadro ermeneutico,

degno di nota, cioè che questa ed altre attribuzioni proposte da Maass si basano sull'idea in parte preconcepita, e oggi fortemente messa in discussione e ridimensionata da Pontani e Konstan, di un sostanzioso/sostanziale debito contratto dall'opera eraclitea nei confronti di materiale risalente a Cratete²¹⁷.

4.2.2 Reinhardt

Sulla scorta di Maass si mosse Reinhardt, il quale prese in considerazione un numero maggiore di testi e ampliò dunque a macchia d'olio il presunto influsso crateteo sul materiale esegetico antico riferito agli scudi di Achille e Agamennone.

Nella sezione del *De Graecorum theologia capita duo* del 1910 dedicata a Cratete di Mallo, Reinhardt esordisce presentando il brano riportato da Eustazio a proposito dello scudo di Agamennone (Eustath., *ad Il.* 828, 42-49), senza menzionare, come Maass, lo scolio esegetico (*Sch. ex. Il.* 11, 40b) in cui è citato Senocrate, e trattando di fatto Eustazio come una fonte di prima mano per il frammento. Questo si segnalerebbe per il fatto di trasmettere un'esegesi molto ricca e complessa, a differenza di quanto si può ricavare dal resto degli "admodum pauca fragmenta" relativi all'impiego dell'allegoresi applicata ai poemi omerici da parte di Cratete²¹⁸.

Il primo testo con cui Reinhardt mette a confronto il brano dedicato da Eustazio allo scudo di Agamennone è quello del nostro frammento (F 6). Sulla base delle innegabili somiglianze fra i due passi eustaziani (vd. comm. F 4*) e di alcuni elementi linguistico-metodologici e di contenuto, rintracciabili nella parte dell'esegesi dello scudo di Agamennone introdotta da οἱ δὲ κύκλοι (Eustath., *ad Il.* 828, 44-49), che si ritrovano nel nostro frammento (ma vd. anche F 4 e F 5), Reinhardt identifica in Demò la fonte impiegata da Eustazio per le allegoresi di entrambi gli scudi (di Agamennone [Eustath., *ad Il.* 828, 42-49 ~ F 4*] e di Achille [F 6]). Sulla base dell'ipotesi, di cui si è già rilevata l'incompatibilità con le evidenze testuali a nostra disposizione, che l'opera di Demò fosse un vasto commentario frutto di compilazione (vd. introd. § 5.3.2), e alla luce del riferimento, contenuto nel passo eustaziano sullo scudo di Agamennone, a οἱ περὶ τὸν Κράτητα (Eustath., *ad Il.* 828, 42), Reinhardt ritiene che le allegoresi dei due scudi nella forma trasmessa da Eustazio risalgano a materiale crateteo poi confluito nel *corpus* allegorico impiegato da Demò per la sua compilazione²¹⁹.

mettendo in campo un'altra *auctoritas* oltre a Cratete ed Eraclito, cioè Demò, di cui peraltro all'epoca si doveva sapere molto poco.

²¹⁷ Vd. Pontani 2005a, 24; Russell-Konstan 2005, xx-xxiv. Konstan non prende in esame direttamente il ruolo di Cratete fra le fonti di Eraclito, concentrandosi invece sulla portata dell'influsso della scuola stoica sull'opera e il pensiero eraclitei, ma ipotizza che la differenza fra la "presunta" allegoresi cratetea e quella di Eraclito possa risiedere nell'intento apologetico, assente o secondario nella prima, centrale invece nella seconda.

²¹⁸ Reinhardt 1910, 59.

²¹⁹ Vd. Reinhardt 1910, 61.

Un accenno di cautela circa le modalità d'impiego di una fonte come Eustazio si può forse ravvisare nella formula di prudenza “si habenda fides est Eustathio”²²⁰. Nonostante ciò, l'effettiva fiducia accordata da Reinhardt al passo eustaziano è tale da indurlo a utilizzare la menzione in esso di οἱ περὶ τὸν Κράτητα come prova del fatto che il materiale allegorico trovato da Eustazio nell'opera di Demò risalisse in ultima istanza a Cratete²²¹. Tuttavia, come rilevato da van der Valk, l'espressione οἱ περὶ τὸν Κράτητα si trova nella porzione del passo che Eustazio derivava dallo scolio esegetico (*Sch. ex. Il.* 11, 40b, in cui l'*auctoritas* citata è Ξενοκράτης): si tratta dunque di una fonte distinta rispetto a quella impiegata per la seconda parte del brano (Demò, vd. comm. F 4*)²²².

Reinhardt inoltre ritiene che si debba considerare derivato dall'opera di Demò (e quindi, a monte, da Cratete), anche quanto riferito da Eustazio a proposito della tracolla (ὁ τελαμών) d'argento di cui è fornito lo scudo di Agamennone²²³. Egli assegna infine a Cratete anche lo scolio ad Arato (*Sch. in Arat.* 26), principalmente a partire dalla somiglianza di questo con la prima porzione dell'esegesi riportata da Eraclito²²⁴ (Heracl. *Quaest. Hom.* 43, vd. *supra*), da lui considerata, come da Maass, un serbatoio di materiale crateteo. Di ipotesi in ipotesi, l'allegoresi dei due scudi è dunque fatta risalire a una “eadem officina (Cratetea)”²²⁵.

Secondo quanto tramesso nello scolio (*Sch. in Arat.* 26, vd. *supra*), Arato impiegherebbe il termine ὠκεανός come metafora poetica di ὁρίζων “orizzonte”, il limite al di là del quale “non vi è più nulla”, sulla scorta dell'analogia fra l'orizzonte e l'ὠκεανός (“oceano”), inteso come ἡ ἐκτὸς θάλασσα (“mare esterno”), che circonda la “nostra” ecumene (la parte di terre emerse e abitate dell'emisfero settentrionale), e in corrispondenza del quale avvengono albe e tramonti²²⁶ così come avviene per l'orizzonte. Stando allo scolio, Arato seguirebbe in quest'uso metaforico lo stesso Omero, il quale, utilizzando Efesto come simbolo del

²²⁰ Reinhardt 1910, 59.

²²¹ Vd. Reinhardt 1910, 59.

²²² Vd. van der Valk 1979, 144 *ad loc.* A questo proposito si deve rilevare il fatto che l'editore di Eustazio non si interroga sulla presenza di οἱ περὶ τὸν Κράτητα a fronte della lezione Ξενοκράτης del ms. T, in quanto egli si basa sul testo degli *scholia vetera* nella forma costituita pochi anni prima da Erbse, il quale, vedremo, accetta la congettura di Reinhardt ὁ Κράτης (Erbse 1974, 132 app. *ad loc.*).

²²³ Eustath., *ad Il.* 829, 11: καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ μῖμνμα τοῦ κόσμου καὶ ταῦτα εἶναι φασιν αἰνιτομένου τοῦ ποιητοῦ. L'ipotesi di Reinhardt si basa sul fatto che nel nostro frammento (F 6) la tracolla dello scudo del Pelide è considerata corrispettivo allegorico dell'asse del cosmo (Reinhardt 1910, 60-61). In realtà, nell'ipotesi che almeno parte dell'allegoresi dello scudo di Agamennone debba essere fatta risalire a Demò, sembra lecito pensare che nel materiale dell'erudita anche la tracolla fosse oggetto di un'interpretazione simile a quella dello scudo di Achille. Ciò detto però, la ripetizione dell'espressione μῖμνμα τοῦ κόσμου da parte di Eustazio non va considerata indizio di un legame fra l'esegesi di Demò e quanto Eustazio attribuisce a οἱ περὶ τὸν Κράτητα (Eustath., *ad Il.* 828, 42): egli infatti, come rilevato da van der Valk (Van der Valk 1979, 146 *ad loc.*), si limita a riutilizzare/ripetere l'espressione che trovava nello scolio (che è una fonte separata rispetto a quella cui si deve l'allegoresi probabilmente attribuibile a Demò, vd. F 4*), per affermare che lo scudo “in tutte le sue parti”, tracolla compresa, era stato oggetto da parte degli antichi di esegesi allegorica riferita al cosmo.

²²⁴ Altre ragioni addotte da Reinhardt per questa attribuzione saranno discusse *infra*.

²²⁵ Reinhardt 1910, 61.

²²⁶ L'ὠκεανός è effettivamente presentato a più riprese nell'*Iliade* e nell'*Odissea* come il luogo in cui avvengono albe e tramonti degli astri: vd. Arrighetti 1966, 32 (con nutrita serie di rimandi testuali).

demiurgo, avrebbe impiegato lo scudo di Achille (*Il.* 18, 468-608, vd. *supra*) come κόσμου μίμημα e avrebbe rappresentato l'ὠκεανός come elemento delimitante il bordo dello scudo/cosmo in quanto lo considerava, come Arato, metafora dell'orizzonte al di là del quale “non vi è più nulla”.

Reinhardt presenta lo scolio ad Arato come ulteriore prova a conforto della bontà dell'ipotesi di Maass della derivazione cratetea dell'allegoresi dello scudo di Achille trasmessa da Eraclito: nello scolio si legge infatti l'identificazione di Efesto col demiurgo creatore del cosmo che si ritrova nel passo delle *Questioni omeriche* (vd. *supra*): ancora una volta l'affinità fra i due passi è innegabile, ma l'unica evidenza testuale che può condurre a Cratete è la presenza nello scolio ad Arato dell'espressione κόσμου μίμημα, la quale però è attribuita a οἱ περὶ τὸν Κράτητα nel solo passo eustaziano, non negli scolî di T, che sono la fonte primaria²²⁷, in cui l'*auctoritas* citata è Senocrate.

Per Reinhardt, la prova più evidente della derivazione cratetea dello scolio ad Arato si ricava dal confronto con lo scolio esegetico ad *Il.* 21, 195*b* = fr. 32a Mette = fr. 29 Broggiato: Κράτης δὲ ἐν δευτέρῳ τῶν Ὀμηρικῶν δεικνύει ὅτι Ὤκεανὸς Μεγάλῃ θάλασσᾳ· «ταῦτα γάρ, φησί, μόνως ἂν ἀρμόττοι ῥηθῆναι περὶ τῆς ἐκτὸς θαλάσσης, ἣν ἔτι καὶ νῦν οἱ μὲν Μεγάλῃν θάλατταν, οἱ δὲ Ἀτλαντικὸν πέλαγος, οἱ δὲ Ὤκεανὸν προσαγορεύουσι. ποταμὸς δὲ ποῖος ἂν δύναιτο ταύτην ἔχειν τὴν δύναμιν;». In realtà tale confronto non si rivela affatto decisivo.

In primis perché lo scolio ad Arato ha come obiettivo esegetico l'impiego metaforico del termine Ὤκεανός da parte dell'autore dei *Fenomeni*. Questi lo usava per indicare poeticamente un concetto chiave della scienza astronomica contemporanea come l'“orizzonte” (vd. comm. F 4*); tale accezione metaforica è pacifica, data la natura dell'opera di Arato, ossia la trasposizione poetica, anche a fini didattico-divulgativi²²⁸, dei principi e delle acquisizioni dell'astronomia eudossiana (che comporta una risemantizzazione in chiave scientifica del lessico epico, in particolare omerico). Il riferimento nello scolio ad Arato all'uso e al significato di Ὤκεανός in Omero ha poi la funzione di fornire un autorevole parallelo dell'uso di Ὤκεανός come metafora dell'orizzonte. Solo a questo fine, infatti, è citata l'allegoresi della creazione dello scudo di Achille. Essa va probabilmente considerata, per diverse ragioni, come frammento separato, inseritosi nel testo dello scolio in una delle fasi di produzione/compilazione del materiale esegetico che in esso è confluito²²⁹, per la sua forma estremamente sintetica, la sua funzione all'interno dello scolio come passo parallelo citato a

²²⁷ È inoltre notevole che Reinhardt, per dimostrare la paternità cratetea di quanto trasmesso dallo scolio ad Arato, non ponga quest'ultimo a confronto proprio con il passo eustaziano (Eustath. *ad Il.* 828, 42: ταῦτα δὲ μίμημα τοῦ κόσμου εἶναι φασιν οἱ περὶ τὸν Κράτητα), che è quello, dopo lo scolio esegetico non considerato da Reinhardt in questa sede (vd. *supra*), con le più evidenti analogie: ciò si può forse spiegare in relazione alla stessa riserva circa l'affidabilità di Eustazio come fonte, altrove espressa da Reinhardt con la formula cautelativa “si habenda fides est Eustathio” (vd. *supra*).

²²⁸ Vd. *supra* e introd. § 5.1.

²²⁹ Per la ricostruzione del complesso e stratificato processo che ha portato alla costituzione dei *corpora* scoliastici e la definizione delle sue fasi salienti vd. Montana 2011; Montana 2014a; Montana-Porro 2014.

sostegno, nonché per il rimando a concetti cosmogonici più ricchi di implicazioni filosofiche (vd. *infra*) di quanto non emerga dalla prima parte dello scolio, in cui sono presenti solo riflessioni di natura “tecnico-scientifica”, geografica ed astronomica²³⁰.

Il frammento crateteo trasmesso dallo scolio esegetico all'*Iliade* ha, invece, lo scopo di definire il “referente reale” del termine Ὠκεανός nel testo omerico, specificamente in relazione allo stesso passo cui si riferisce lo scolio (*Il.* 21, 195: οὐδὲ βαθυρρεῖται μέγα σθένος Ὠκεανοῖο): l'identificazione dell'Ὠκεανός con ἡ ἐκτὸς θάλασσα, che, dice Cratete, alcuni chiamano proprio Ὠκεανός, altri Μεγάλῃ θάλαττα, altri ancora Ἀτλαντικὸν πέλαγος, è per il filologo indispensabile alla comprensione del testo omerico, non di un suo sotteso significato allegorico, bensì del suo significato letterale: solo così infatti acquista coerenza e comprensibilità il riferimento omerico alla “grande forza” (μέγα σθένος) di/dell'Oceano dal quale derivano tutti i fiumi, il mare, le sorgenti e i pozzi (*Il.* 21, 196-197): l'Ὠκεανός, per avere una tale δύναμις, non può che essere il mare più grande da cui i “mari interni” e tutti gli altri corsi d'acqua derivano. Al contempo tale identificazione serve a Cratete per difendere l'autenticità del verso in questione da chi ne proponeva l'espunzione, a seguito della quale il contenuto dei vv. 196-197 andrebbe a dipendere sul piano grammaticale e semantico dal fiume Acheloo al v. 194²³¹, per il quale, in quanto fiume, si riproporrebbe l'aporia relativa all'Ὠκεανός (inteso come fiume), ossia la difficoltà di attribuire ad un “semplice” fiume la prerogativa di essere ciò da cui tutti i fiumi, il mare, le sorgenti e i pozzi scaturiscono²³².

Manca, in quanto riferito dalle fonti sotto il nome del filologo pergameno, la riflessione che costituisce il vero fulcro dello scolio ad Arato, cioè l'identificazione dell'Ὠκεανός con l'orizzonte (ὁ ὀρίζων). L'unico nesso fra lo scolio ad Arato e il frammento crateteo trasmesso dallo scolio esegetico potrebbe essere dunque l'identificazione dell'Ὠκεανός con ἡ ἐκτὸς θάλασσα.

Tuttavia anche tale connessione non si rivela cogente: questa identificazione infatti non è certo novità cratetea o concetto esclusivo del grammatico pergameno²³³. Inoltre, è vero che tale identificazione può costituire un indizio che rimandi alla posizione di Cratete, anche se

²³⁰ Per la parte relativa all'allegoresi va ipotizzata una fonte comune allo scolio esegetico all'*Iliade*; per quanto riguarda invece la provenienza delle altre considerazioni contenute nello *Sch. in Arat.* 26, vd. Savio 2017, 251 n. 51. Per l'impiego da parte di Arato del termine Ὠκεανός come metafora dell'orizzonte da cui sorgono e in cui tramontano gli astri (vd. Hipp. II, 1, 2, 5-20; II 1, 16, 1-18, 22). A proposito di quest'ultimo concetto, la medesima interpretazione dell'uso poetico da parte di Arato di Ὠκεανός, esposta in termini molto simili a quelli impiegati da Ipparco, è riferita da Strabone (Strab. I 1, 6) in relazione all'Orsa Maggiore/polo nord proprio per negare l'accettabilità di una proposta d'intervento testuale ad *Il.* 18, 489 di Cratete (fr. 25 M. = fr. 27 B.), il che porterebbe ad escludere che la stessa posizione fosse sostenuta dal filologo.

²³¹ Vd. Broggiato 2001, 192-193.

²³² Sul metodo esegetico e critico-testuale messo in campo da Cratete cfr. introd. §§ 4, con nn. 130, 133, 139, 145, 148; 5.4 n. 428.

²³³ Sulla diffusione dei concetti di Ὠκεανός come ἡ ἐκτὸς θάλασσα e della καθ' ἡμᾶς οἰκουμένη, distinta dalle altre ecumene, “continenti abitati”, situati sul globo terrestre e sulle implicazioni di tale diffusione in relazione alle proposte di attribuzione a Cratete dello scolio ad Arato (*Sch. in Arat.* 26) e di altri frammenti vd. Savio 2017, 254-265.

con ogni probabilità non solo alla sua²³⁴, nell'esegesi del testo omerico (in opposizione ad una lettura rigorosa nell'evitare sovrinterpretazioni del dettato che attingano i propri strumenti esegetici al di fuori del testo omerico stesso, come quella proposta da Aristarco²³⁵). Tuttavia, anche questa eventuale caratteristica cratetea viene meno in relazione all'esegesi del poema di Arato, opera epico-didascalica in cui è esposta nella "lingua di Omero" parte delle nozioni astronomico-geografiche più diffuse nella scienza del primo ellenismo, e nel quale certo nessuno avrebbe potuto interpretare l'Ὠκεανός come un fiume che circonda la Terra piatta²³⁶.

²³⁴ Cfr. quanto osservato in introd., § 4 sull'estrema diffusione del concetto di πολυμάθεια/πολυμαθία omerica e le sue diverse declinazioni.

²³⁵ Per una recente (ri-)definizione del concetto "aristarcheo" dell'Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν (vd. comm. F 4, n. 4) vd. il lavoro di Nünlist (2015a) con bibliografia.

²³⁶ Tutte le nozioni riportate nella prima parte dello scolio, compresa l'identificazione di Ὠκεανός omerico con ἡ ἐκτὸς θάλασσα erano diffuse nella scienza del primo ellenismo (vd. Savio 2017, 250-265), e quasi certamente note allo stesso Arato, che impiegando il termine in un contesto scientifico l'avrà più facilmente associato, oltre che all'orizzonte, al mare esterno che circonda la "nostra" terra abitata, che non ad un fiume. Sembrerebbe potersi rintracciare una qualche eco dell'allegoresi dello scudo di Achille trasmessa dallo scolio ad Arato (*Sch. in Arat.* 26: δημιουργῶ γὰρ τῷ Ἡφαίστῳ χρησάμενος τῆς Ἀχιλλέως ἀσπίδος, ἣν ὑπέθετο κόσμου μίμημα, τελευταῖον τὸν ὠκεανὸν ἐποίησεν) anche in un passo di Strabone: vd. *Strab.* I 1, 7: καὶ ἄλλως δ' ἐμφαίνει τὸ κύκλῳ περικεῖσθαι τῇ γῇ τὸν ὠκεανόν, (...) τοῖς γὰρ πέρασι πᾶσι συνήθη λέγει τὸν ὠκεανόν, τὰ δὲ πέρατα κύκλῳ περικείται. **ἐν τε τῇ ὀπλοποιίᾳ τῆς Ἀχιλλέως ἀσπίδος κύκλῳ περιτίθησι τὸν ὠκεανὸν ἐπὶ τῆς ἴτυος.** Mette attribuisce il passo straboniano a Cratete (fr. 35a M.): il nome di Cratete però è citato da Strabone ad una certa distanza dal passo in questione e soprattutto in relazione alla natura dell'Ὠκεανός, di cui Strabone passa a parlare dopo essersi concentrato sulla conoscenza omerica di un fenomeno ben preciso, le maree. È in relazione a queste ultime che Strabone aveva riportato la menzione dell'ὀπλοποιία (vd. *supra*) e riferito la posizione sostenuta in merito da Posidonio, prima di citare quanto sostenuto, relativamente ad una diversa questione (vd. *infra*), da Cratete: *Strab.* I 1, 7: ὁ τε τοῦ Κράτητος λόγος διδάσκει τι πιθανώτερον (rispetto a quanto sostenuto da Posidonio). (...) λέγει δὲ καὶ μέρος τοῦ ὠκεανοῦ τι ποταμὸν καὶ ποταμοῖο ρόον, οὐ τοῦ ὅλου ἀλλὰ τοῦ μέρους, ὅταν οὕτω φῇ «αὐτὰρ ἐπεὶ ποταμοῖο λίπεν ρόον ὠκεανοῖο νηὺς, / ἀπὸ δ' ἵκετο κῦμα θαλάσσης εὐρυπόροιο» (*Od.* 12, 1-2). (...) ἦτις οὐκ ἄλλη τίς ἐστιν ἀλλὰ ὠκεανός. γίνεται οὖν, ἐὰν ἄλλως δέχηι, ἐκβὰς ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ ἦλθεν εἰς τὸν ὠκεανόν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν μακροτέρας ἐστὶ διαίτης. La riflessione per la quale Strabone cita Cratete è dedicata alla puntuale esegesi del dettato di *Od.* 12, 1-2, dove il problema è ancora una volta (vd. *supra*) la comprensione del testo omerico e lo scioglimento di una, solo apparente secondo Cratete, contraddizione, unitamente alla spiegazione dei *Realien* presenti ad Omero al momento della composizione del passo. L'Ὠκεανός cui fa qui riferimento il poeta sarebbe solo una parte del grande "mare esterno", una sorta di golfo, uscito dal quale Odisseo si sarebbe ritrovato in mare aperto. In quanto attribuito da Strabone a Cratete non c'è alcuna connessione né con le maree, né con l'ὀπλοποιία. Vi è poi un un passo dei *Commentari* eustaziani, anche questo inserito da Mette nella raccolta di testi di derivazione cratetea (fr. 35e M.) sulla base della connessione con il passo straboniano, che parrebbe essere il frutto di una commistione operata da Eustazio fra diverse fonti, in particolare un *interpretamentum* simile all'intero scolio ad Arato (*Sch. in Arat.* 26), lo scolio esegetico che trasmette l'esegesi cratetea di *Il.* 21, 195 (vd. *supra Sch. ex. Il.* 21, 195b) e il brano di Strabone sopra citato (cfr. van der Valk 1987, 272 ap. *ad loc.*); vd. Eustath. *ad Il.* 1167 25-39: ὅτι τὸν Ὠκεανὸν περὶ τὸ ἄκρον κύκλῳ τῆς ἀσπίδος ὁ Ἡφαίστος ἔθετο, ἵνα καὶ αὐτὸς ἔσω σφίγγῃ πάντα τὰ περικόσμητα, ὅσα περιέχει τὸ τῆς ἀσπίδος ἔδαφος. φησὶ γὰρ «ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο ἄντυγα πᾶρ πυμάτην σάκεος πύκα ποιητοῖο». καὶ ὅρα φυσικὰ ποιητικὰ πάρισα, ἐκφράσει πρέποντα, τὸ «ποταμοῖο», «Ὠκεανοῖο», «ποιητοῖο», καὶ ὡς ποταμὸν κἀνταῦθα τὸν Ὠκεανὸν ἡ Ὀμηρικὴ Μοῦσα ἔφη, ἐκ μέρους ἴσως οὕτως εἰποῦσα, εἶπερ, ὡς ἐν Ὀδυσσεΐᾳ δηλοῦται, ποταμός τις φέρεται εἰσβάλλον εἰς τὸν μέγαν Ὠκεανόν, τὴν ἔξω δηλαδὴ θάλασσαν. τὸ δὲ «μέγα σθένος» τὸν μεγασθενῆ συντίθησι. δῆλον δὲ ὡς πᾶν δεξιῶς πινακογραφικῶς χαρακτῆρι, ὃν οἱ περιηγούμενοι ἐζήλωσαν, τῇ κατ' αὐτὸν Ὅμηρος κοσμοποιῖα κύκλῳ τὸν Ὠκεανὸν περιέθετο. Per quanto riguarda l'esegesi

Reinhardt ripropone poi l'identificazione, già di Maass (vd. *supra*), di Cratete come fonte di Eraclito per l'allegoresi della forgia dello scudo di Achille (vd. *supra*), che egli ritiene ulteriormente confortata sia dall'attribuzione al filologo pergameno dell'allegoresi trasmessa dallo scolio ad Arato, che si è appena discussa, sia sulla base dell'ambientazione notturna della realizzazione dello scudo di Achille nell'esegesi riportata da Eraclito. A quest'ultimo elemento Reinhardt assegna cogenza stringente, perché esso dimostrerebbe che tale episodio sia da leggersi come allegoria della creazione del cosmo, nato dall'ordinamento del caos/Caos, che è al contempo un'eterna notte e mitologicamente padre della Notte (vd. *supra* Hes. *Theog.* 116; 123)²³⁷. Questa particolarità rappresenterebbe inoltre un sicuro indizio di adesione all'orfismo da parte dell'autore dell'allegoresi: siccome Cratete avrebbe condiviso il principio dell'Oceano "padre di tutti"²³⁸, che Reinhardt considera eminentemente orfico, si otterrebbe così la prova definitiva della paternità cratetea dell'esegesi in discussione. I punti di fragilità di tale sillogismo sono molti ed evidenti²³⁹. L'elemento che invece lega oggettivamente la prima porzione dell'esegesi nel testo eracliteo a quella dello scolio ad Arato è l'identificazione di Efesto con il demiurgo creatore del cosmo, il che fa supporre l'impiego, da parte di Eraclito, di una fonte che trasmettesse l'allegoresi poi confluita nello scolio (*Sch. in Arat.* 26, vd. *supra*): i dati testuali tuttavia non consentono di riconoscere questa fonte in Cratete (vd. *infra*).

Invece, una volta individuata in Cratete la fonte ultima di tutti i testi che trasmettono le allegoresi cosmiche dei due scudi, Reinhardt, seguendo lo stesso metodo, dedica la parte successiva della sezione su Cratete²⁴⁰ all'attribuzione al filologo pergameno di una nutrita serie di frammenti sulla base di generiche, e talvolta forzate, analogie. Nulla si trova invece

trasmessa dallo scolio ad Arato, che Eustazio sembra citare, sempre dalla stessa fonte, anche altrove (vd. Eustath. *ad Il.* 514, 32; 725, 1), è molto probabile che l'autore dei *Commentari* la leggesse nel commentario trasmesso dal ms. Vindobonense o in una delle fonti di quest'ultimo (per il rapporto fra il commentario e l'opera eustaziana vd. introd. § 5.2): vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 420-423, p. 24, 4-14 Ludwig: καὶ γὰρ Ὁκεανὸς παρὰ τινῶν ποιητῶν ὁ ὀρίζων λέγεται, ὁ δὲ ὀρίζων ἐν οὐρανῷ ἐστίν. δικαίως δὲ ἡ Θέτις εἰς τὸν Ὀλυμπον εἶπεν ἰέναι πρὸς τὸν Δία ἡγουν πρὸς τὸν Ὁκεανόν, τοῦτέστι πρὸς τὸν ὀρίζοντα. ὁ ὀρίζων δὲ ἐστὶ κύκλος ὀρίζων ἡμῖν τὸ τε φανερόν καὶ ἀφανὲς μέρος τοῦ κόσμου, ὥστε ἡμισφαίριον μὲν ὑπὲρ γῆν ὑπολαμβάνεσθαι, ἡμισφαίριον δὲ ὑπὸ γῆν (cfr. *supra* Autol. *Pit. Περὶ κινουμένης σφαίρας* VII 54, 16-17; Hipp. I 9, 7, 1-2; II 2, 15, 10-15; Achille *Astr.* p. 33, 12-15 Di Maria). Ὁκεανὸν ληπτέον τὸν ὀρίζοντα. Per il rimaneggiamento e la commistione delle fonti come fenomeno frequente nell'opera di Eustazio e per l'importanza dei *corpora* scolastici e dell'opera di Strabone come fonti dell'autore dei *Commentari* vd. *supra* e *infra* (su Strabone in particolare vd. van der Valk 1971, LXXIV-LXXVI).

²³⁷ Vd. Reinhardt 1910, 62-63.

²³⁸ Ciò si dovrebbe ricavare dalla sua proposta di aggiunta del verso ἀνδράσιν ἡδὲ θεοῖς πλείστην <τ> ἐπὶ γαῖαν ἴησιν, dopo *Il.* XIV 246 Ὁκεανοῦ, ὃς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται, testimoniata da Plutarco (*Plut. De fac.* 938d = fr. 33 M. = fr. 20 B.). Wehrli (1928 45), pur considerando il confronto "geistreich", ne sottolinea l'assoluta mancanza di cogenza al fine della possibile attribuzione a Cratete dell'allegoresi in questione.

²³⁹ Sulla presenza dell'ambientazione notturna della nascita del cosmo sia nel racconto cosmogonico esiodeo sia in quello proposto da Platone nel *Timeo*, vd. *supra*; su come né il riferimento alla notte né quello all'Oceano come "padre di tutti" possano essere considerati elementi connotanti un'adesione all'orfismo o anche un'eco necessariamente orfica vd. Savio 2017, 266 n. 82.

²⁴⁰ Vd. Reinhardt 1910, 64-80.

riguardo l'emendamento ὁ Κράτης per la lezione Ξενοκράτης dello scolio esegetico trasmesso da T (vd. *supra*). Per questo, bisognerà aspettare l'opera *Kosmos und Sympathie* dedicata a Posidonio (1926): lì, all'interno della sezione dedicata a quanto si può ricavare sul pensiero escatologico dello stoico dalle testimonianze di Plutarco, in una nota a piè di pagina sulla tripartizione delle realtà del cosmo nel pensiero di Senocrate (fr. 56 H. = 161 I. P.), Reinhardt incidentalmente precisa: "nebenbei: fr. 55 ist zu streichen [*i.e.* dal novero dei frammenti di Senocrate], statt Ξενοκράτης zu lesen ὁ Κράτης"²⁴¹. Il modo in cui viene sistemato quest'ultimo tassello della costruzione "olocratetea" è indizio evidente di come l'ipotesi che l'allegoresi degli scudi risalisse a Cratete fosse ormai diventata un dato di fatto sul quale fondare emendamenti congetturali non meglio argomentati.

4.2.3 Wehrli

In esplicito contrasto con Reinhardt, maggiore rispetto del dato testuale fu invocato da Wehrli nella dissertazione *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum* (1928). Essa non affronta la proposta di emendamento Ξενοκράτης > ὁ Κράτης nello scolio esegetico (*Sch. ex. Il.* 11, 40b), dal momento che contesta metodo e risultati del *De Graecorum theologia capita duo*, dove lo scolio in questione non è neppure menzionato (vd. *supra*). Wehrli tiene dunque conto del solo passo eustaziano, senza prendere in considerazione lo scolio che ne è la fonte, come avevano fatto altri prima di lui. Ad ogni modo, egli ne trae l'importante considerazione generale che, nell'insieme dei testi trasmessi dalla tradizione, il nome di Cratete (nella forma οἱ περὶ τὸν Κράτητα) è associato solo all'esegesi dello scudo di Agamennone come μῦγμα τοῦ κόσμου nel testo riportato da Eustazio (*Eustath. ad Il.* 828, 42) e che pertanto l'unico dato ricavabile dalle fonti è "dass auch Krates den Schild des Agamemnon gedeutet hat"²⁴². La pur apprezzabile ricerca di tracce dell'influsso esercitato dall'esegesi cratetea nel pensiero successivo non autorizza, secondo Wehrli, all'attribuzione a Cratete, su basi meramente ipotetiche, di materiale anonimo o trasmesso sotto il nome di altri.

4.2.4 Mette

Nonostante il richiamo di Wehrli, Mette, in *Sphairopoiia*, in piena coerenza con il progetto da lui dichiaratamente perseguito di raccolta di tutti i testi da cui si potessero trarre informazioni sul pensiero cosmologico-geografico-astronomico di Cratete e non solo di frammenti cratetei in senso stretto²⁴³, ripropose buona parte delle considerazioni di Maass e Reinhardt, nonché del materiale da essi raccolto. Per l'allegoresi dello scudo di Agamennone, Mette parte dal testo trasmesso da Eustazio (*Eustath. ad Il.* 828, 42-49), rubricato come "Fragment 23a" ed

²⁴¹ Reinhardt 1926, 320 n. 2.

²⁴² Wehrli 1928 44-45; egli considera dunque il testo eustaziano, di cui lo scolio costituisce la fonte (vd. *supra*), come *unico* documento che permetta di associare Cratete all'esegesi dello scudo di Agamennone, di fatto ritenendo attendibile la testimonianza di Eustazio sulla paternità cratetea del frammento.

²⁴³ Vd. Mette 1936, 97-98 e cfr. Savio 2017, 269.

esteso fino alla parte relativa alla spiegazione della tracolla (ὁ τελαμών) d'argento di cui è fornito lo scudo, sulla scorta di quanto già proposto da Reinhardt (vd. *supra*) ([Eustath. *ad Il.* 829, 11]: καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ μίμημα τοῦ κόσμου καὶ ταῦτα εἶναι φασιν αἰνιττομένου τοῦ ποιητοῦ)²⁴⁴. Mette è il primo a prendere in considerazione lo scolio esegetico (*Sch. ex. Il.* 11, 40b: [...] ταύτην δὲ Ξενοκράτης μίμημα τοῦ κόσμου φησὶν εἶναι), probabilmente alla luce della congettura ὁ Κράτης di Reinhardt, ma alquanto significativamente lo presenta come un elemento secondario: si dice infatti che l'interpretazione allegorica dello scudo di Agamennone, definita senz'altro "die Deutung des Krates", è trasmessa "anche" da uno scolio esegetico, di cui si riporta il testo, con la precisazione che Ξενοκράτης è da emendare in ὁ Κράτης ("aber 'ξενοκράτης' ist in 'ὁ Κράτης' zu ändern")²⁴⁵. La prospettiva distorta sulla relazione tra i testimoni emerge in maniera lampante nell'affermazione di Mette che la "krateteischen Deutung des Agamemnonschildes" sia "durch Eustathios überlieferten und mit Hilfe der T-Scholien erweiterten"²⁴⁶, laddove il processo deve essere avvenuto esattamente al contrario. La mancata consapevolezza del rapporto di dipendenza intercorrente fra il testo trasmesso da Eustazio ([Eustath. *ad Il.* 828, 42]: ταῦτα δὲ μίμημα τοῦ κόσμου εἶναι φασιν οἱ περὶ τὸν Κράτηα) e quanto si legge nello scolio trasmesso da T (*Sch. ex. Il.* 11, 40b) conduce quindi Mette a proporre, come di fatto già Reinhardt, Eustazio come testimone primario (fr. 23a) e lo scolio, che di Eustazio è fonte, come testimone solo di "terzo livello" (fr. 23c²⁴⁷). Per quanto riguarda l'ovvia e condivisibile precisazione di Mette che ταύτην nello scolio si possa riferire solo al sostantivo ἄσπις, essa sembra da leggersi come un'implicita critica all'esegesi di Heinze, che presentava l'esegesi in questione come se fosse riferita alla tracolla (ὁ τελαμών)²⁴⁸.

Ancora sulla scorta delle riflessioni di Reinhardt e della sua tendenza "ipercratetea", in *Sphairopoia* vengono censiti, alla rubrica "Fragment 23", anche il nostro frammento (F 6), come "Fragment 23e", il passo delle *Questioni omeriche* di Eraclito (vd. *supra*), come fr. 23f, e lo scolio ad Arato (*Sch. in Arat.* 26), come fr. 23d, ossia tutti i passi paralleli in cui sono trasmesse le interpretazioni allegoriche di tipo cosmologico-astronomico dello scudo di Achille²⁴⁹: ciò ha inevitabilmente favorito il fatto che essi fossero poi concepiti come frammenti cratetei nella storia degli studi successiva.

²⁴⁴ Vd. Mette 1936, 172-176.

²⁴⁵ Mette 1936, 33.

²⁴⁶ Mette 1936, 33.

²⁴⁷ Mette 1936, 177. Per il fr. 23b vd. Savio 2017, 270 n. 92 e comm. F 4*.

²⁴⁸ Forse nell'intento di censurare surrettiziamente, insieme a questo fraintendimento, anche l'attribuzione senocratea del frammento accolta da Heinze (vd. *supra*) e supportare la congettura di Reinhardt? Vd. Mette 1936, 33 con n. 2.

²⁴⁹ Mette 1936, 177-185.

4.2.5 Erbse

Gli effetti del valore paradigmatico che avevano assunto le posizioni descritte fino a qui si constatacono in tutta chiarezza nella scelta fatta da Erbse nella costituzione del testo dello scolio esegetico (*Sch. ex. Il. 11, 40b*)²⁵⁰. Egli accetta nello scolio la congettura di Reinhardt ó Κράτης, nonostante 1) la proposta di correzione nello scolio da parte di Reinhardt si basasse esclusivamente sul diverso dettato di Eustazio, quando Erbse era del tutto conscio sia del fatto che Eustazio utilizzava gli scolî trasmessi da T (vd. *supra* e comm. F 5), sia che usava rielaborare le fonti con grande libertà²⁵¹ e che dunque quanto da lui riportato rappresenta una forma del testo più lontana dall’“originale” rispetto a T; 2) la congettura si possa qualificare come banalizzante rispetto alla lezione, come si dirà meglio *infra*; 3) non vi sia alcuna ragione cogente per sottrarre il frammento a Senocrate (e.g. una conclamata contraddizione tra il contenuto di esso e quanto altrimenti noto sul pensiero del filosofo)²⁵².

4.3 L’edizione Isnardi Parente

Margherita Isnardi Parente, nella nuova edizione dei frammenti di Senocrate (ed Ermodoro) del 1982, ripropone per lo scolio esegetico (*Sch. ex. Il. 11, 40b*) lo stesso testo dell’edizione di Heinze del 1892 (vd. *supra*), senza alcun accenno alla sua travagliata “storia” editoriale. Esso è inserito senza riserve tra il materiale senocrateo (fr. 160 I. P.) ed è addirittura presentato, sia nell’introduzione che nel commento, come un passo particolarmente significativo per la dottrina senocratea: rivelando un rapporto fra pensiero senocrateo e filosofie ellenistiche nell’impiego dell’esegesi allegorica di impianto fisico-cosmologico applicata ai testi omerici²⁵³, esso sostanzierebbe ulteriormente la tesi del ruolo del filosofo platonico come *trait d’union* fra il sistema filosofico elaborato dal maestro e gli sviluppi della filosofia nelle diverse scuole in età ellenistica, in particolare la Stoà. Tuttavia, accettare il frammento senza discussione della storia degli studi successiva ad Heinze riporta indietro la questione e non le fa fare un positivo passo avanti in direzione dell’attribuzione senocratea²⁵⁴.

Va infine notato come, sia nella traduzione del frammento – “Senocrate dice che questo scudo è l’immagine del cosmo”²⁵⁵ – sia nel commento ad esso dedicato, l’editrice superi il fraintendimento del testo in cui era incorso Heinze (cioè riferire l’esegesi alla sola tracolla e

²⁵⁰ Vd. Erbse 1974, 132 *ad loc.*

²⁵¹ A puro titolo di esempio vd. Erbse 1975, 478 in riferimento a *Sch. ex. Il. 18, 240b*.

²⁵² Si noti che Erbse era al corrente del fatto che Heinze aveva inserito il passo tra i frammenti di Senocrate (la citazione dell’edizione di Heinze si trova in Erbse 1974, 132 *ad loc.*). È appena il caso di precisare che l’accoglimento della congettura ó Κράτης da parte di Erbse in quella che resta tutt’oggi l’edizione di riferimento degli *scholia vetera* all’*Iliade*, alla quale è peraltro universalmente riconosciuta un’eccezionale perizia filologica, ha sancito la definitiva attribuzione a Cratete del frammento, almeno nell’ambito degli studi omerici e dell’erudizione e filologia antiche.

²⁵³ Vd. Isnardi Parente 1982, 43-44; 378.

²⁵⁴ La consapevolezza che la paternità era stata messa seriamente in discussione avrebbe potuto portare e.g. a un’utile disamina di aspetti che accomunino e rendano compatibile l’esegesi trasmessa dallo scolio con quanto è ricavabile dagli altri frammenti senocratei.

²⁵⁵ Vd. Isnardi Parente 1982, 222.

non all'intero scudo: vd. *supra*), anche se incorre a sua volta in un altro travisamento, questa volta del testo omerico, parlando del serpente a tre teste come se fosse raffigurato al centro dello scudo²⁵⁶. Bisogna però ribadire che, come la svista di Heinze, così anche quella della Isnardi Parente non ha alcuna rilevanza in relazione alla possibilità di attribuire a Senocrate l'esegesi che in T è trasmessa sotto il suo nome.

4.4 L'edizione Broggiato

L'edizione dei frammenti di Cratete curata da Maria Broggiato è la prima che presenta quale fonte principale per l'esegesi dello scudo di Agamennone come μῖμῆμα τοῦ κόσμου lo scolio esegetico trasmesso da T (*Sch. ex. Il.* 11, 40b = fr. 12 B.²⁵⁷) e non il passo eustaziano (Eustath. *ad Il.* 828, 42), che è invece correttamente riportato come fonte secondaria²⁵⁸. Ciò comporta la necessità di discutere, per quanto in una forma piuttosto cursoria, la congettura di Reinhardt ὁ Κράτης, che l'editrice accetta nel testo del frammento, sulla scorta dell'autorità di Erbse (vd. *supra*)²⁵⁹. È questa la prima occasione in cui la proposta di emendamento, ormai pressoché universalmente accettata, viene accompagnata da un'argomentazione che la motivi. Essa fa perno *in primis* sull'osservazione che Ξενοκράτης non è mai nominato altrove negli scolî omerici e, in seconda istanza, sul fatto che gli editori di Senocrate, che non hanno mai dubitato della genuinità del testo scoliastico, hanno erroneamente interpretato l'esegesi che esso tramanda come riferita al serpente a tre teste, rappresentato sulla tracolla dello scudo, e non allo scudo stesso²⁶⁰. Della prima obiezione si discuterà *infra*; della seconda si è già più volte evidenziata l'irrelevanza ai fini dell'attribuzione del frammento (vd. *supra*).

4.5 Perché le allegoresi dei due scudi vanno "restituite" a Senocrate e Demò

Posto che Eustazio (Eustath. *ad Il.* 828, 42) per l'espressione ταῦτα δὲ μῖμῆμα τοῦ κόσμου εἶναι φασιν οἱ περὶ τὸν Κράτητα attingeva al *corpus* degli scolî esegetici, in particolare a *Sch. ex. Il.* 11, 40b, come riconosciuto da Erbse e van der Valk²⁶¹ e accettato dalla Broggiato (vd.

²⁵⁶ Vd. Isnardi Parente 1982, 378. Nel passo iliadico (vd. *supra*) è detto invece chiaramente che nel centro dello scudo si trovava un umbone di smalto nero, coronato dall'effigie di una Gorgone e dalle raffigurazioni di Panico e Fuga ai due lati, mentre il serpente a tre teste ornava la tracolla (ὁ τελαμών): costituisce un fatto per lo meno curioso che nello stesso fraintendimento fosse incorso chi ha vergato il disegno che si trova nel ms. *Townleianus* nella parte bassa del *folio* in cui si legge lo scolio.

²⁵⁷ Vd. Broggiato 2001, 21.

²⁵⁸ Vd. Broggiato 2001. In questo lavoro si tiene dunque conto di tutte le acquisizioni, più o meno recenti, sulle modalità di trasmissione del materiale esegetico antico, in particolare dei principali testimoni del lavoro di esegesi e critica testuale omerica di Cratete, cioè i *corpora* scoliastici, anche rispetto al loro impiego nei *Commentari* eustaziani; l'editrice si dimostra il più delle volte in linea con le considerazioni proposte nelle due edizioni di riferimento rispettivamente di Erbse e van der Valk.

²⁵⁹ Vd. Broggiato 2001, 157 con n. 91 (dove è in effetti confinata la spiegazione a favore della congettura di Reinhardt).

²⁶⁰ Vd. Broggiato 2001, 157 n. 91. A dire la verità, la situazione descritta dalla Broggiato si applica all'interpretazione di Heinze, non a quella della Isnardi Parente, che correttamente riferiva l'allegoresi allo scudo e non alla tracolla (Isnardi Parente 1982, 222; 378): vd. la discussione *supra*.

²⁶¹ Vd. Erbse 1974, 132 *ad loc.* e van der Valk 1979, 144 *ad loc.*

supra), l'unico scenario che autorizzerebbe ad emendare il testo trasmesso da T, si fonda sull'ipotesi che Eustazio trovasse nella propria fonte ὁ Κράτης. Tale fonte viene identificata sia da Erbse sia da van der Valk in un ms. oggi perduto che riportava il *corpus* degli scolî esegetici in una forma intermedia fra c e T²⁶². L'ipotetico scenario si rivela inverosimile, poiché la lezione Ξενοκράτης è *difficilior* rispetto all'emendamento ὁ Κράτης:

1) per colui che ha vergato T, o un suo "antigrafo" nel quale si sarebbe potuta ingenerare la presunta corruzione di ὁ Κράτης in Ξενοκράτης, il nome di Cratete era noto, in quanto ricorre numerose volte negli scolî, mentre poteva non esserlo affatto quello di Senocrate, il cui nome non è attestato altrove nei *corpora* scolastici ad Omero²⁶³;

2) anche da un punto di vista paleografico, è più economico ipotizzare che un originario Ξενοκράτης si sia corrotto in ὁ Κράτης, con la caduta di una parte del dettato, rispetto al processo contrario, che risulta ancora più improbabile alla luce delle considerazioni esposte al punto 1.

Resta a questo punto da spiegare la presenza di οἱ περὶ τὸν Κράτητα nel testo eustaziano. Partendo dalla premessa che quest'ultimo non è un testimone "concorrente" dei manoscritti che trasmettono il testo degli scolî, ma è una fonte che riutilizza il materiale scolastico stesso con interventi sovente anche radicali²⁶⁴, la presenza dell'espressione οἱ περὶ τὸν Κράτητα può non rivelarsi troppo problematica. Eustazio infatti non cita in nessuna delle sue opere il nome di Senocrate, il che suggerisce quanto meno che questi non fosse un autore da lui molto frequentato; d'altra parte, è invece costante la presenza del nome di Cratete nelle fonti impiegate da Eustazio per la compilazione dei *Commentari*, primi fra tutti i *corpora* scolastici. Bisogna inoltre richiamare il fatto, messo in evidenza da van der Valk²⁶⁵ e oggi comunemente accettato, che Eustazio non era un semplice copista e nemmeno un redattore meccanico, bensì l'autore di un'opera compilatoria in cui l'uso delle fonti può comportare rimaneggiamenti anche pesanti, con aggiunte "d'autore" sostanziose, tali da rendere in alcuni casi difficile o impossibile risalire alle singole fonti impiegate.

Alla luce di questi elementi, l'espressione οἱ περὶ τὸν Κράτητα si può plausibilmente spiegare come conseguenza di una modifica realizzata da Eustazio del nome Ξενοκράτης che egli leggeva nello scolio. All'autore dei *Commentari* il nome Ξενοκράτης, che non trovava altrove negli scolî e che forse egli stesso non conosceva, poté forse sembrare strano e frutto di un qualche fraintendimento²⁶⁶; pertanto, probabilmente influenzato dalla presenza nell'esegesi

²⁶² Vd. comm. F 5; Erbse 1969, LI-LII; van der Valk 1971, LX.

²⁶³ Il fatto che una *auctoritas* compaia un'unica volta negli scolî omerici è un caso tutt'altro che isolato e pertanto non dovrebbe essere considerato elemento a favore della necessità di emendamento del testo trådito, come si vedrà meglio in seguito (vd. *infra*).

²⁶⁴ Vd. Savio 2017, 234-237.

²⁶⁵ Vd. van der Valk 1971, LIX-LX; LXIII; Pagani 2017, *passim*.

²⁶⁶ Non si può escludere poi che il dubbio e l'intervento di Eustazio sul testo che egli presumibilmente trovava nella fonte siano dovuti alla presenza di un danno materiale nel ms. impiegato dall'autore dei *Commentari*, danno che rendesse leggibile solo una parte del nome Ξενοκράτης, ad esempio *κράτη*.

del riferimento al cosmo (e dunque in qualche modo all'astronomia e geografia tanto di frequente presenti nei frammenti di esegesi cratetea²⁶⁷) e dall'assonanza Ξενοκράτης ~ Κράτης, potrebbe aver ritenuto che l'interpretazione risalisse a Cratete.

Ad ulteriore sostegno di tale ricostruzione si può riportare il caso assai simile di trattamento dei nomi delle fonti da parte di Eustazio che riguarda l'erudita Agallide di Corcira (vd. *supra*). Un atteggiamento simile a quello mostrato nella scelta della forma del nome di Agallide potrebbe contribuire a giustificare da parte di Eustazio una trasformazione di Ξενοκράτης (*lectio difficilior* come l'identità femminile di un'esegeta di Omero) in οἱ περὶ τὸν Κράτητα (intervento banalizzante, come il nome di Agallide in versione "maschile", vd. *supra*). Inoltre la presenza nel testo eustaziano della locuzione οἱ περὶ τὸν Κράτητα e non del nome semplice risulta perfettamente compatibile con lo scenario più probabile sul piano filologico, ossia che Eustazio abbia modificato Ξενοκράτης in οἱ περὶ τὸν Κράτητα (vd. *supra*). Costituirebbe invece un *unicum* rispetto all'*usus* eustaziano e, più in generale, rispetto alla natura della formula οἱ περὶ + accusativo *nominis proprii* il contrario, cioè che Eustazio leggesse nello scolio ὁ Κράτης e scrivesse nel proprio testo οἱ περὶ τὸν Κράτητα²⁶⁸.

In questo caso la tradizione approdata in T potrebbe risalire ad un altro ms. "gemello" di quello impiegato da Eustazio oppure derivare dallo stesso ms., il quale sarebbe stato copiato prima che si producesse il danno (si ricordi che fra la produzione di tale ms., che, in quanto "antigrafo" di T, deve essere stato vergato almeno nella prima metà dell'XI sec., e la composizione dei *Commentarii* eustaziani intercorre più di un secolo).

²⁶⁷ Vd. Broggiato 2001, li-ly; vd. però Savio 2017, 252-265 sulla tendenza a considerare innovazione o "peculiarità" cratetea principi e nozioni scientifici (di natura astronomico-geografica) estremamente diffusi, la cui elaborazione si deve agli specialisti della materia e la cui associazione al testo omerico è testimoniata anche in contesti diversi dalla produzione cratetea.

²⁶⁸ Sia le possibili accezioni della formula οἱ περὶ + accusativo *nominis proprii* sia l'impiego della stessa per la citazione delle *auctoritates* nei *Commentarii* eustaziani sono già stati da me diffusamente trattati (vd. Savio 2017, 278-284). In questa sede, pertanto, mi limito a richiamare cursoriamente solo alcuni aspetti. La forma οἱ περὶ + accusativo *nominis proprii*, che mostra un'evoluzione nell'uso a partire da autori come Erodoto e Platone fino all'epoca bizantina (Traina 1956, 191-202; Dubuisson 1976-1977; con particolare riferimento all'impiego della locuzione da parte di Strabone, accompagnato comunque dall'analisi di numerosi passi derivati dall'opera di svariati altri autori, vd. Radt 1988; Gorman 2001; Radt 2002). Le difficoltà poste da questa espressione consistono nel suo carattere "inclusivo" o "esclusivo" (οἱ περὶ X designa un gruppo in cui X può essere o meno compreso), nella sua molteplicità e polivalenza semantica, nella possibilità di un suo impiego "perifrastico" (οἱ περὶ X = X). In particolare su quest'ultimo aspetto si è molto discusso, anche se è possibile che si tratti, almeno in parte, di un falso problema. L'idea che l'espressione οἱ περὶ + accusativo *nominis proprii* fosse impiegata "anche" come perifrasi, perfettamente coincidente, sul piano semantico, con il semplice nome proprio, nasce dalla scelta di alcuni traduttori e/o esegeti moderni (il primo dei quali fu Karl Lehrs [1902, 337-338; 525-526]) e non è esplicitamente assicurata da alcuna fonte linguistico-grammaticale antica. Se è vero che in alcuni casi l'espressione si può considerare vicina al nome semplice, essa, se analizzata nel contesto in cui si trova, si rivela sempre portatrice di una qualche sfumatura aggiuntiva al significato del nome (o del pronome) semplice, che naturalmente varia a seconda del tipo di testo e/o dell'argomento nell'ambito del quale l'espressione viene impiegata. Per quanto riguarda la citazione delle *auctoritates*, a differenza di quanto comunemente sostenuto, la locuzione risulta impiegata non come una perifrasi ridondante utilizzata quasi come un vezzo retorico al posto del nome semplice, bensì come forma *sintetica* per esprimere concetti via via differenti: per indicare cioè una scuola, un gruppo, una tradizione risalente alle posizioni di un autore specifico, l'insieme della fonte primaria e di quelle intermedie che la trasmettono, una categoria di pensatori, un

Torniamo ora alla principale motivazione addotta dalla Broggiato a sostegno della congettura ὁ Κράτης: nella nota dedicata alla sua discussione, l'editrice esordisce osservando che, laddove fosse mantenuta la lezione Ξενοκράτης, essa sarebbe l'unica occorrenza del nome nel complesso degli *scholia vetera* all'*Iliade*: di qui l'emendamento. Va detto, prima di tutto, che la menzione di una *auctoritas* una sola volta all'interno di *corpora* scolastici non è un caso isolato, in ragione dell'estrema varietà delle fonti coinvolte nel loro secolare processo di formazione. Inoltre la constatazione che Senocrate non sia altrimenti noto negli scolî iliadici costituisce paradossalmente uno degli elementi più solidi che rendono ingiustificato un intervento di correzione del testo, poiché proprio la rarità del nome Ξενοκράτης lo rende *difficilior* rispetto alla congettura ὁ Κράτης (vd. *supra*)²⁶⁹.

personaggio non ben determinato le cui caratteristiche lo rendono accomunabile a un personaggio molto noto, o ancora per mantenere una certa vaghezza nell'identificazione dell'effettivo responsabile di una riflessione (cioè οἱ περὶ X = “forse X oppure qualcuno che ha rapporti con o è legato a X o che agisce come X”). Anche laddove si ipotizzi un impiego semplicemente perifrastico dell'espressione, essa non può comunque essere considerata come una forma concorrente, indistintamente utilizzata al posto del nome semplice, per l'estrema rarità con cui la locuzione stessa risulta impiegata rispetto alla menzione del solo nome dell'autore citato, e ciò vale in particolare per i testi bizantini, *Commentari* eustaziani compresi. Inoltre ogni volta che è possibile il confronto tra un passo eustaziano contenente l'espressione οἱ περὶ e il dettato della rispettiva fonte, si riscontra come Eustazio non impiegasse la locuzione per sostituire sommariamente e senza ragione il nome semplice. In alcuni casi la locuzione οἱ περὶ era già presente nella fonte ed Eustazio si è limitato a riprodurla; in altre occasioni, la locuzione οἱ περὶ è introdotta da Eustazio a fronte del nome semplice nella fonte. In queste circostanze: a) essa è utilizzata per rendere sinteticamente espressioni più estese impiegate nella fonte, per lo più scolastica, per riferirsi alla tradizione risalente ad un autore, oppure per indicare contemporaneamente l'autore citato e il trasmissore della sua posizione; b) essa è impiegata, come si riscontra già nell'uso di autori antichi, per fare riferimento a un tipo di autori “simili” a quello nominato: si dice cioè οἱ περὶ X per designare “un X”, “uno come X”, dove X è un personaggio particolarmente noto in un determinato ambito. Pertanto la sostituzione *tout court* di ὁ Κράτης della fonte in οἱ περὶ τὸν Κράτητα, che i sostenitori dell'emendamento di Ξενοκράτης in ὁ Κράτης ipotizzano operata da Eustazio, rappresenterebbe un *unicum* nel suo impiego dell'espressione οἱ περὶ: sarebbe l'unico caso in cui si riscontrerebbe uno scarto fra forma della fonte e forma di Eustazio senza alcuna motivazione, se non il gusto di una semplice *variatio* retorica non portatrice di alcun significato. La presenza di οἱ περὶ τὸν Κράτητα risulta invece perfettamente giustificabile se si ipotizza che l'espressione derivi da una modifica ad opera di Eustazio dell'*auctoritas* citata dalla fonte come Ξενοκράτης. Sarebbe un tipo di intervento molto simile a quello relativo ad Agallide: quando qualcosa non gli risulti del tutto perspicuo, per ragioni di contenuto, di “gusto” e/o per problemi nello stato di tradizione del testo che aveva a disposizione, Eustazio interviene in qualche modo, ma introduce un segnale di attenuazione. Qui egli avrebbe cambiato il nome dell'*auctoritas* da Senocrate a Cratete, ma avrebbe smorzato la drasticità di questo intervento introducendo la locuzione οἱ περὶ τὸν Κράτητα (cfr. il τὺς nella citazione del nome di Agallide), con cui poteva indicare “qualcuno vicino o simile a Cratete”.

²⁶⁹ Si potrebbe anzi interpretare la sopravvivenza di un singolo frammento riferito esplicitamente al nome di un autore proprio come indizio della notorietà di quella singola interpretazione. Di tale notorietà si potrebbe ricavare un ulteriore indizio nel ricorrere della medesima espressione, come correlativo allegorico, in fonti di epoche e di tradizione diverse: nell'allegoresi dello scudo di Achille trasmessa negli scolî ad Arato (*Sch. in Arat.* 26) e nel *De Homero* pseudo-plutarcho (Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 176, vd. *supra*); nell'esegesi della coppa di Nestore riportata da Asclepiade di Mirlea (fr. 4 Pagani, vd. comm. F 4*, n. 35); infine nell'allegoresi della veste del sacerdote di cui si parla nell'*Esodo* (LXX, Ex. 1, 28), ancora come μίμημα τοῦ κόσμου, proposta da Filone di Alessandria nel *De vita Mosis* (Philo *Mos.* II 117: τοιαύτη μὲν ἡ τοῦ ἀρχιερέως ἦν ἐσθῆς. ὃν δ' ἔχει λόγον οὐ παρασιωπητέον αὐτὴ τε καὶ τὰ μέρη. ὅλη μὲν δὴ γέγονεν ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα τοῦ κόσμου, τὰ δὲ μέρη τῶν καθ' ἕκαστον μερῶν).

Riconosciuto il fatto che ogni evidenza, filologicamente analizzata, va a sostegno della conservazione del testo dello scolio esegetico (*Sch. ex. Il. 11, 40b*) trasmesso dal testimone manoscritto (T) – ταύτην δὲ **Ξενοκράτης** μίμημα τοῦ κόσμου φησὶν εἶναι –, l'unica motivazione accettabile per proporre l'emendamento non è dimostrare che il frammento può essere crateteo bensì provare che esso non può essere attribuito a Senocrate. Tuttavia nessuno di chi ha accolto nel testo la congettura ὁ Κράτης, compreso Reinhardt che l'ha elaborata per primo, si è mai cimentato con questa *pars destruens* della riflessione critico-testuale²⁷⁰.

Una volta ripristinato il testo dello scolio con la reintroduzione della lezione **Ξενοκράτης**, la prima e immediata conseguenza che si deve prendere in considerazione è che Eustazio avesse davanti agli occhi tale lezione e che dunque anche il passo eustaziano (*Eustath. ad Il. 828, 42-49*) vada considerato per lo studio del materiale di Senocrate trasmesso dalla tradizione.

Già van der Valk²⁷¹, in questo seguito dalla Broggiato²⁷², aveva riconosciuto nel passo dei *Commentari* due diverse fonti: lo scolio esegetico per la parte ταῦτα δὲ μίμημα τοῦ κόσμου εἶναι φασιν οἱ περὶ τὸν Κράτητα e il lavoro di Demò (vd. comm. F 4*) per la porzione restante del passo διὸ πολυδαίδαλός τε εἴρηται διὰ τὴν τῶν κοσμικῶν εἰδῶν ποικιλίαν καὶ τὴν τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, καὶ ἀμφιβρότη δέ, ἐπεὶ τοὺς βροτοὺς περιεῖληφεν. οἱ δὲ κύκλοι δηλοῦσι τοὺς τε παραλλήλους, τὸν ἀρκτικόν, τὸν θερινὸν τροπικόν, τὸν ἱσημερινόν, τὸν χειμερινὸν τροπικόν καὶ τὸν ἀνταρκτικόν, καὶ τοὺς ἀνακεκραμένους κολούρους, καὶ τοὺς δύο λοξοὺς, τὸν γαλαξίαν καὶ τὸν ζωδιακόν, ναὶ μὴν καὶ τὸν ὀρίζοντα, οὗς καὶ χαλκοὺς λέγει, ὡς καὶ τὸν οὐρανὸν χάλκεον. οἱ ὀμφαλοὶ δέ, φασί, τοὺς ἀστέρας αἰνίττονται. καὶ τοιαῦτα μὲν οἱ Ἀλληγορηταί, λέγοντες καὶ ὅτι καλῶς **οὐρανοῦ** φέρει **μίμημα** ἢ τοῦ βασιλέως ἀσπίς, ὃν φθάσας Ὅμηρος ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἵκελον ἔφη τῷ Ὀλυμπίῳ Διὶ (Reinhardt invece aveva considerato il passo come un unico frammento di Demò, la quale a sua volta avrebbe rielaborato materiale risalente a Cratete [vd. *supra*]).

Ritengo però che si debba fare un passo ulteriore nella scomposizione del passo: se la presenza di diverse fonti risulta difficilmente negabile, credo che si dovrebbe rivedere la loro distribuzione.

Si deve infatti notare come, da una parte, il periodo introdotto da διὸ riporti una spiegazione di quanto appena riferito, cioè l'interpretazione dello scudo come μίμημα **τοῦ κόσμου**, risultando pertanto legato, sia sul piano sintattico sia su quello contenutistico, alla proposizione precedente, e come, dall'altra, quanto si legge a partire da οἱ **δὲ** κύκλοι e si conclude con Διὶ riporti un'allegoresi diversa, per la quale Eustazio cita come fonte οἱ Ἀλληγορηταί, ossia quella dello scudo come raffigurazione allegorica del “cielo” – **οὐρανοῦ** φέρει μίμημα –, qui inteso con ogni probabilità nell'accezione “tecnica” di sfera celeste/cielo

²⁷⁰ Va inoltre ribadito il fatto che due studiosi esperti conoscitori del pensiero di Senocrate, Heinze e la Isnardi Parente, non hanno ritenuto di dover in alcun modo mettere in dubbio la paternità senocratea del frammento.

²⁷¹ Vd. van der Valk 1979, 144 *ad loc.*

²⁷² Vd. Broggiato 2001, 158-159.

delle stelle fisse, e non dell'intero cosmo. Per quest'ultima porzione del passo merita di essere accolta la proposta di van der Valk che l'attribuisce a Demò, anche se forse si potrebbe addirittura ipotizzare una terza fonte per la parte οἱ ὀμφαλοὶ δέ, φασί, τοὺς ἀστέρας αἰνίττονται (vd. comm. F 4*).

Un'ipotesi potrebbe essere che questa pericope del testo costituisca un'aggiunta eustaziana inserita per spiegare la proposizione precedente, ma la sua complessità indurrebbe piuttosto a prefigurare un altro scenario, lo stesso individuato per altri brani tanto da Erbse quanto da van der Valk²⁷³: cioè che lo scolio che leggeva Eustazio²⁷⁴ presentasse un testo simile a: *ταύτην δὲ Ξενοκράτης μίμημα τοῦ κόσμου φησὶν εἶναι, διὸ πολυδαίδαλός τε εἴρηται διὰ τὴν **τῶν κοσμικῶν εἰδῶν ποικιλίαν** καὶ τὴν **τῶν χρόνων** καὶ **τῶν καιρῶν**, καὶ ἀμφιβρότη δέ, ἐπεὶ **τοὺς βροτοὺς περιείληφεν**.*

Se così fosse, l'esegesi nella sua interezza andrebbe fatta risalire a Senocrate, e ciò consentirebbe una maggiore comprensibilità di un passo (la porzione del frammento compresa fra διὸ e περιείληφεν) che, per il suo contenuto, risulta molto difficile da inserire sia fra quanto la tradizione ci trasmette sotto il nome di Cratete, dal momento che fa riferimento a contenuti filosofici per i quali il filologo non mostra interesse in altri frammenti²⁷⁵, sia, per analoghi motivi, fra i frammenti di Demò.

L'esegesi, sia nella forma trasmessa dallo scolio esegetico sia nella versione "ampliata" del frammento da noi proposta, si sposa invece perfettamente con quanto sappiamo che sosteneva Senocrate. In *primis* va tenuto presente il fatto che l'allegoresi rientra fra gli strumenti didattico-argomentativi impiegati dal filosofo platonico²⁷⁶. Inoltre il riferimento ai κοσμικὰ

²⁷³ Vd. *supra*; Erbse 1969, LI-LII; van der Valk 1971, LX.

²⁷⁴ Il quale aveva a disposizione una forma degli scolii esegetici simile a quella di T ma più ampia e più vicina a c: "praeterea Eustathii codex hic illic scholia uberiora quam in T conservata sunt, exhibet et praesertim in Beotia, ubi cum scholiis b unicum testimonium est commentarii exegetici, nobis usui est" (van der Valk 1971, LX).

²⁷⁵ Vd. Savio 2017, 288 n. 139.

²⁷⁶ Cfr. Savio 2017, 289-292. Sappiamo dalle fonti. (vd. i fr. 153-158 e 188 I. P.) che Senocrate, allievo di Platone e suo successore alla guida dell'Accademia dopo Speusippo, riteneva che la narrazione della nascita del cosmo ad opera del demiurgo contenuta nel *Timeo* fosse una grande allegoria usata da Platone per rendere più intuitiva la comprensione di concetti complessi: in particolare, la derivazione della molteplicità del cosmo dagli archetipi, che sarebbe da intendersi, secondo Senocrate, come derivazione puramente logica e concettuale, verrebbe da Platone spiegata allegoricamente in termini di precedenza temporale delle idee. Il cosmo viene rappresentato come creato da queste per mezzo del demiurgo, il quale andrebbe interpretato solo come simbolo/personificazione del processo stesso di derivazione/emanazione, atemporale e basata su un'assoluta continuità ontologica, della realtà sensibile dalle idee. D'altra parte, il fatto che Platone abbia impiegato miti per presentare in forma allegorica concetti filosofici delicati è ben noto: la riflessione di Senocrate era dunque giustificata dalle modalità espressive cui era certamente ricorso, almeno in altri casi, il maestro. Dal momento però che il nostro frammento si riferisce al testo omerico e non a quello platonico, si deve riflettere sulla possibilità che un allievo di Platone possa aver applicato il metodo d'interpretazione allegorica non solo alle opere del maestro, ma anche al testo omerico. A questo proposito vanno notati due aspetti: 1) l'allegoresi all'epoca di Platone era molto più diffusa, come metodo d'interpretazione dei testi poetici, segnatamente dell'epica omerica, in quanto strumento primariamente connotato in senso didattico-gnoseologico e argomentativo, di quanto non si

εἶδη contiene quel superamento della separazione fra gli archetipi platonici e la realtà sensibile del cosmo particolarmente caro a Senocrate²⁷⁷; l'aggettivo πολυδαίδαλος poi, con cui nel testo omerico è definito lo scudo, interpretato come riferito alla ποικιλία sia dei κοσμικὰ εἶδη sia τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, sembrerebbe richiamare il riferimento al divenire nel tempo che è la caratteristica principale del cosmo ed è invece del tutto assente nella natura dei modelli da cui esso deriva (vd. fr. 100; 154 I. P.); infine l'idea del tempo come un flusso continuo, un tutto non frazionabile in parti nettamente percepibili (lo scudo di Agamennone è un "cerchio" che racchiude il tempo e i momenti nel loro divenire continuo), emerge anche dai frammenti in cui sono riportate le riflessioni senocratee sul suono e la musica (vd. fr. 87 I. P.), dove il fluido scorrere del tempo è significativamente paragonato al moto "circolare" di un punto di cui la vista non percepisce ogni singolo spostamento, ricavandone solo la visione di una "circonferenza". Ancora va ricordato che una delle connessioni fondamentali fra archetipi e cosmo consiste, secondo Senocrate, nel fatto che quest'ultimo è geometricamente ordinato (vd. per esmpio fr. 154 I. P.) e che nella concezione platonica il cerchio e la sfera sono le forme che più da vicino imitano/rappresentano la perfezione, tanto è vero che il demiurgo nel *Timeo*, volendo dare al cosmo la forma migliore, sceglie proprio quella del cerchio e della sfera (Pl., *Ti.* 29a-31a); anche questo dunque potrebbe mettere il frammento in connessione con aspetti non marginali della filosofia senocratea²⁷⁸.

sia ritenuto in passato, come sarebbe ulteriormente dimostrato proprio dalla ripetuta attenzione che Platone dedica alla condanna di tale pratica (vd. introd. § 4); 2) la condanna della lettura allegorica dei poemi epici più volte ribadita da Platone non riguarda affatto la liceità del metodo esegetico, di cui non viene negata la validità teorica, bensì la sua utilità e/o efficacia a fini didattico-educativi (vd. introd. § 4, nn. 55; 92; 97). Risulta quindi del tutto ammissibile che un suo allievo, magari proprio per difendere le teorie del maestro, sia ricorso a tale tecnica esegetica, applicandola alle opere platoniche e, parallelamente, al testo omerico, laddove ciò si fosse rivelato "utile" e congeniale alla sua speculazione.

²⁷⁷ Vd. in particolare fr. 100 I. P. Al centro della speculazione di Senocrate si trova la necessità di superare e allo stesso tempo "salvare" l'insegnamento del maestro, individuando una soluzione convincente al problema della discrepanza fra la semplicità delle idee modello (τὰ εἶδη) e la complessità del reale, nonché fra il mondo delle idee caratterizzato da un'assoluta immutabilità e il continuo divenire della realtà sensibile. Senocrate risolve la prima aporia riproponendo il concetto platonico della συνπλοκή τῶν εἰδῶν (fr. 188 I. P.), mentre per quanto riguarda il rapporto tra idee e mondo sensibile/cosmo egli, pur non arrivando a risolvere interamente l'intelleggibile nel cosmo, supera il dualismo platonico eliminando ogni soluzione di continuità fra gli archetipi ideali e "l'ordine fisico-spaziale della natura" caratterizzata da un continuo divenire (vd. Isnardi Parente 1982, 39-42; 376-377).

²⁷⁸ Infine va rilevata l'analogia fra la descrizione del cosmo riportata nel frammento e quella senocratea (fr. 161 I. P.): nell'allegoresi si parla di quelli che possono essere intesi come archetipi cosmici (κοσμικὰ εἶδη), cioè i riflessi degli archetipi calati nel divenire continuo del tempo, che caratterizza il cosmo in un tutt'uno privo di fratture, assolutamente continuo (il cerchio/sfera cosmico/a), il quale abbraccia in sé anche gli uomini (οἱ βροτοί), che forse non per caso sono menzionati per ultimi. Ciò può corrispondere alla visione proposta da Senocrate di un cosmo, riflesso diretto degli archetipi, in cui, senza alcuna soluzione di continuità, si passa dal piano degli astri e delle realtà divine (ontologicamente più vicini alle idee) al piano intermedio della luna e dei demoni fino al piano più basso della terra e degli uomini, che pure è, comunque, parte integrante del cosmo e pertanto riflesso delle idee stesse.

Una volta riconosciuta la paternità del frammento a Senocrate, si dovrà concludere che alla sua speculazione possa risalire, con alto grado di probabilità, anche l'esegesi allegorica come κόσμον μίμημα dell'altro scudo, quella dello scudo di Achille trasmessa dallo scolio ad Arato – *Sch. in Arat.* 26: δημιουργῶ γὰρ τῷ Ἡφαίστῳ χρησάμενος τῆς Ἀχιλλέως ἀσπίδος, ἣν ὑπέθετο κόσμον μίμημα –, della cui stringente somiglianza con il frammento trasmesso dallo scolio esegetico sotto l'autorità di Senocrate (*Sch. ex. Il.* 11, 40b) si è già detto (vd. *supra*)²⁷⁹.

In questo caso il parallelo con quanto la tradizione ci trasmette sotto il nome di Senocrate è forse ancor più evidente: infatti l'allegoria della creazione del cosmo ad opera del demiurgo/Efesto, che, secondo chi ha realizzato tale interpretazione, sarebbe sottesa alla narrazione omerica della forgia dello scudo di Achille, è la stessa che Senocrate immaginava fosse stata elaborata da Platone nel *Timeo* (vd. fr. 153-158; 188 I. P.)²⁸⁰.

Alla luce di quanto osservato finora, è infine possibile rileggere i dati testuali restituiti dalla tradizione e tentare una ricostruzione, almeno parziale, di quali possano essere stati i passaggi verificatisi nella trasmissione delle esegesi coinvolte, che finora, sulla base del passo eustaziano (Eustath. *ad Il.* 828, 42-49), sono state ricondotte per diverse vie a Cratete.

Posto che, una volta accettata la lezione Ξενοκράτης e ripristinato il testo dello scolio esegetico (*Sch. ex. Il.* 11, 40b), non vi è più alcun dato che legghi la figura di Cratete alle esegesi dei due scudi, sembra si possa ipotizzare il seguente scenario per spiegare i rapporti fra i diversi passi coinvolti nella tradizione di tali esegesi:

– Senocrate è l'autore dell'interpretazione dello scudo di Agamennone come μίμημα τοῦ κόσμου, confluita nello scolio esegetico (*Sch. ex. Il.* XI 40b) e dal *corpus* scoliastico ripresa da Eustazio con la modifica del nome dell'*auctoritas* in οἱ περὶ τὸν Κράτητα (Eustath. *ad Il.* 828, 42-43).

– Senocrate è inoltre, con un grado di probabilità piuttosto elevato, l'autore del nucleo dell'allegoresi dello scudo di Achille come μίμημα τοῦ κόσμου creato dal demiurgo ~ Efesto confluita nello scolio ad Arato (*Sch. in Arat.* 26), nonché in una delle fonti impiegate da Eraclito per l'esegesi dello scudo di Achille e per altri *interpretamenta* proposti nelle *Questioni omeriche* (vd. *supra*). Da questa stessa fonte intermedia, in cui al nucleo originario sono stati sovrapposti concetti tipici del pensiero cosmologico-filosofico stoico, deriva con ogni probabilità anche l'esegesi riportata dallo Ps.-Plutarco (*Vit. Hom.* II 176, vd. *supra*).

²⁷⁹ Cfr. *supra* Pfeiffer 1968, 240. Sembra impossibile negare la cogenza degli elementi che accomunano i due passi: si potrebbe dire che si tratta della "stessa allegoresi", riproposta *verbatim*, dello stesso oggetto (uno scudo), descritto nella narrazione omerica, con l'unica differenza costituita dal suo proprietario (Achille nel primo caso, Agamennone nel secondo); per quanto riguarda lo scudo di Achille, l'allegoresi "comune" dello scudo in sé come κόσμον μίμημα è inserita in quella dell'episodio della sua fabbricazione (come la descrizione dello scudo è inserita nella narrazione della sua produzione nel testo omerico sottoposto ad esegesi allegorica) interpretata come creazione del cosmo ad opera del Demiurgo simboleggiato da Efesto.

²⁸⁰ Sull'esegesi senocratea del *Timeo* vd. Isnardi Parente 1982, 36-37; 375-377 e Reale 1996, 112.

– Le esegesi dei due scudi come μίμημα τοῦ κόσμου, della cui notorietà può essere considerato un buon indizio il riutilizzo dell’espressione come corrispettivo allegorico di altri oggetti nelle allegorie riferite da Asclepiade di Mirlea e Filone di Alessandria (vd. *supra*), potrebbero poi aver costituito uno spunto, ma nulla di più, per l’elaborazione della lunga e complessa interpretazione dello scudo di Achille e della sua creazione trasmessa dal nostro frammento (F 6), che non vi è alcun motivo di non considerare come prodotto “originale” della stessa Demò, una volta superato il pregiudizio cronologico che gravava sulla figura dell’erudita (vd. introd. §§ 5.2-5.4). Come proposto *supra*, nel confronto fra il nostro frammento (F 6) e l’esegesi riportata da Eraclito, si potrebbe pensare alla riproposizione di alcuni nuclei dell’allegoresi di Demò nella raccolta “stoicheggiante”, fonte comune di Eraclito e dello Ps-Plutarco, come per l’esegesi dello scudo di Achille trasmessa dallo scolio ad Arato (*Sch. in Arat.* 26). Allo stesso modo si dovrà considerare prodotto di Demò, sviluppatosi in modo autonomo dall’esegesi trasmessa dallo scolio esegetico (*Sch. ex. Il.* XI 40b)²⁸¹, l’allegoresi dello scudo di Agamennone come “rappresentazione del cielo” (οὐρανοῦ φέρει μίμημα) riportata nella porzione del passo eustaziano οἱ δὲ κύκλοι – χάλκεον (*Eustath. ad Il.* 828, 44-47 ~ F 4*)²⁸².

²⁸¹ Vd. van der Valk 1979 144 *ad loc.*; Broggiato 2001, 158-159.

²⁸² *Eustath. ad Il.* 828, 44-47: οἱ δὲ κύκλοι δηλοῦσι τοὺς τε παραλλήλους, τὸν ἀρκτικόν, τὸν θερινὸν τροπικόν, τὸν ἱσημερινόν, τὸν χειμερινὸν τροπικόν καὶ τὸν ἀνταρκτικόν, καὶ τοὺς ἀνακεκραμένους κολούρους, καὶ τοὺς δύο λοξοὺς, τὸν γαλαξίαν καὶ τὸν ζῳδιακόν, ναὶ μὴν καὶ τὸν ὀρίζοντα, οὗς καὶ χαλκοῦς λέγει, ὥς καὶ τὸν οὐρανὸν χάλκεον. Per la porzione conclusiva del passo eustaziano (*Eustath. ad Il.* 828, 47-49) vd. comm. F 4*.

F 7

Il frammento è trasmesso da Eustazio nei *Commentari all'Odissea*¹. Per la costituzione del testo ci si è basati su quanto si legge nei mss. P² e M³, così detti “autografi” di Eustazio⁴. In apparato è stata segnalata anche la ristampa, curata da G. Stallbaum⁵, dell'*editio princeps* realizzata dall'umanista Niccolò Majorano⁶, in quanto principale strumento di consultazione dell'opera eustaziana ad oggi disponibile⁷.

Il passo eustaziano in cui è menzionata Demò si riferisce all'episodio mitico cantato dall'aedo Demodoco durante il banchetto dei Feaci nell'VIII canto dell'*Odissea*. Afrodite si unisce una prima volta ad Ares, di nascosto dal marito Efesto, nella casa di questi. Il Sole però assiste all'amplesso e rivela ad Efesto l'infedeltà della moglie Afrodite. Il marito tradito, macchinando vendetta, crea una trappola intorno al proprio letto. Quando Afrodite si congiunge nuovamente all'amante Ares la trappola entra in funzione e i due restano

¹ Per la figura e il contesto storico-culturale in cui Eustazio svolse la propria attività didattico-filologica, in particolare per le fasi di realizzazione dei *Commentari* e per i rapporti fra l'opera eustaziana e il materiale allegorico di Demò vd. introd. §§ 5.3.1-5.3.2.

² Ms. Paris, BNF, gr. 2702, bombicino (carta orientale) della seconda metà del XII sec. Per una dettagliata descrizione codicologica e paleografica del ms., con l'individuazione delle diverse mani intervenute su di esso, vd. Formentin 1983, 24-25 e *infra*; Cullhed 2014b, 91-92 e *infra*.

³ Ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 460, membranaceo della seconda metà del XII sec. Per una dettagliata descrizione codicologica e paleografica del ms., con l'individuazione delle diverse mani intervenute su di esso, vd. Formentin 1983, 20-24 e *infra*; Cullhed 2014b, 92-93 e *infra*.

⁴ L'autografia di questi ed altri mss. di opere eustaziane (ossia L, principale testimone dei *Commentari all'Iliade* [per il quale vd. comm. F 2], e il ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 448 [siglato M nell'edizione Adler], testimone della *Suda*, per il quale vd. comm. T 1) è stata ipotizzata proprio a partire dalla testimonianza sull'autografia di M, fornita dal cardinale Bessarione nella nota di possesso da lui vergata in latino (f. IV) e greco (margine superiore del f. 1) sul ms. in questione. La natura autografa degli altri mss. sopra citati, compreso P, è stata poi desunta, a partire da M, sulla base di puntuali indagini paleografiche (vd. in particolare Formentin 1983). Anche se ad oggi sono stati individuati possibili indizi di mani differenti, seppur nella riproduzione della medesima scrittura, soprattutto per quanto riguarda P e M, sembra un dato assodato che il testo di tali mss. sia stato vergato se non dallo stesso Eustazio, almeno sotto la sua diretta e stretta supervisione (tale riflessione vale sia per il testo principale sia per le note marginali). Sulla questione dell'autografia di questi mss. eustaziani vd. Peppink 1933; Formentin 1983; Cullhed 2012; Cullhed 2014b, 6; 93-98. Per quanto riguarda in particolare il rapporto fra P e M, l'ipotesi proposta dalla Formentin è che Eustazio abbia prima realizzato (o fatto realizzare: vd. *supra*) una stesura semi-definitiva dei *Commentari all'Odissea* su un codice meno prezioso, in quanto cartaceo (P), la cui natura di prodotto non definitivo sembra confermata dalla presenza di striscioline di carta applicate ai margini per potervi vergare correzioni e *additamenta* marginali (vd. Formentin 1983, 24), e che egli abbia poi steso o fatto stendere la versione definitiva su un codice più prezioso e dalla vita più duratura in quanto membranaceo (M): vd. Formentin 1983, 44-45 (la quale ritiene possibile che il medesimo processo abbia riguardato anche i *Commentari all'Iliade*, di cui Eustazio avrebbe realizzato una preliminare “versione cartacea” oggi perduta).

⁵ Vd. Stallbaum 1825-1826.

⁶ Realizzata a Roma nel 1549, in un unico volume, a cura dell'umanista di origini salentine, attivo a Roma nella prima metà del '500. Sull'edizione romana e la ricostruzione dei suoi rapporti con i principali testimoni manoscritti a noi noti, in particolare P e M, vd. Cullhed 2014b, 113-114.

⁷ Dell'edizione, in corso di lavorazione, curata da Eric Cullhed è stata pubblicata finora la *proecdosis* del commento ai primi due canti dell'*Odissea* (vd. Cullhed 2014b).

imprigionati nelle invisibili catene forgiate da Efesto; questi, di nuovo avvisato dell'accaduto dal Sole, che era rimasto di vedetta, sorprende gli amanti e chiama a testimoni del tradimento tutti gli dei nella sua casa⁸. Vd. *Od.* 8, 266-367:

αὐτὰρ ὁ φορμίζων ἀνεβάλλετο καλὸν ἀείδειν
ἄμφ' Ἄρεος φιλότητος ἔϋστεφάνου τ' Ἀφροδίτης,
ὥς τὰ πρῶτ' ἐμίγησαν ἐν Ἥφαιστοιο δόμοισι
λάθρη· πολλὰ δὲ δῶκε, λέχος δ' ἥσχυνε καὶ εὐνὴν
 Ἥφαιστοιο ἄνακτος. ἄφαρ δέ οἱ ἄγγελος ἦλθεν
Ἥλιος, ὃ σφ' ἐνόησε μιγαζομένους φιλότητι.
 Ἥφαιστος δ' ὥς οὖν θυμαλγέα μῦθον ἄκουσε,
 βῆ ρ' ἵμεν ἐς χαλκεῶνα, κακὰ φρεσὶ βυσσοδομεύων·
 (...)
 ὥς φάτο, τῇ δ' ἀσπαστὸν εἰσατο κοιμηθῆναι.
 τῷ δ' ἐς δέμνια βάντε κατέδραθον· ἀμφὶ δὲ δεσμοὶ
 τεχνήεντες ἔχυντο πολύφρονος Ἥφαιστοιο,
 οὐδέ τι κινῆσαι μελέων ἦν οὐδ' ἀναεῖραι.
 καὶ τότε δὴ γίνωσκον, ὃ τ' οὐκέτι φυκτὰ πέλοντο.
 ἀγχίμολον δέ σφ' ἦλθε περικλυτὸς ἀμφιγυῆεις,
 αὖτις ὑποστρέψας πρὶν Λήμνου γαῖαν ἰκέσθαι·
Ἥέλιος γάρ οἱ σκοπιὴν ἔχεν εἰπέ τε μῦθον.
 (...)
 ταῦτ' ἄρ' αἰδὸς ἄειδε περικλυτός· (...)

Nella porzione del *Commentario* eustaziano dedicata a questo passo, dopo la citazione di due allegoresi dell'episodio di carattere prettamente filosofico (ἡ φιλόσοφος θεραπεία⁹), l'una etica e l'altra cosmologica (vd. *infra* Eustath. *ad Od.* 1597, 51-59), alle quali si riferisce l'espressione καὶ οὕτω μὲν τινες, Eustazio osserva come *altri* invece, fra i quali *anche* Demò, abbiano interpretato questa narrazione μαθηματικώτερον, cioè piuttosto in senso astronomico-astrologico¹⁰ (ἕτεροι δὲ μαθηματικώτερον ἐπέβαλον τοῖς ῥηθεῖσιν ὥς καὶ ἡ Δημῶ). Costoro

⁸ L'esegesi di Demò parrebbe dedicata a questa prima parte della narrazione omerica (vd. *infra*), il canto di Demodoco però prosegue narrando che gli dei, accorsi al grido di Efesto, ben lontani dall'essere scandalizzati per l'accaduto, ridono del fabbro divino: solo Poseidone mostra preoccupazione e intercede per la liberazione di Ares. Di fronte alla preghiera e alle promesse del potente dio, Efesto abbandona l'ira e libera gli amanti.

⁹ Per l'impiego eustaziano del verbo θεραπεύω in connessione all'interpretazione allegorica, analogo ad altre espressioni come συμβιβάζω (vd. comm. F 1 e F 6, § 1.3), vd. *e.g.* in comm. F 4 van der Valk 1976, 98 *ad loc.*, con i numerosi paralleli interni ai *Commentari all'Iliade* individuati dall'editore. L'espressione rispecchia la concezione eustaziana e, più in generale, bizantina dell'allegoresi come "cura" del mito, ossia neutralizzazione di quanto in esso narrato poteva risultare sconveniente ad un lettore cristiano (vd. introd. § 1.2).

¹⁰ L'aggettivo μαθηματικός e le sue forme sostantivate, impiegate per designare la disciplina e il suo cultore, in origine si riferisce prettamente alla scienza matematica e all'astronomia matematica; con la diffusione dell'astrologia nel mondo ellenistico, dove la tradizione astrologica babilonese ed egizia si

avrebbero infatti allegoricamente individuato in quanto narrato dal poeta certe posizioni momentanee (σχέσεις τινὰς), ossia configurazioni, degli astri omonimi degli dei in questione, cioè del pianeta Marte (Ares), del pianeta Venere (Afrodite) e del Sole (σχέσεις τινὰς φιλοσοφοῦντες¹¹ τῶν τοῖς θεοῖς ὁμωνύμων ἀστέρων Ἄρεός τε καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἡλίου).

Eustazio prosegue affermando che questi, ossia coloro che interpretano il mito μαθηματικώτερον, divagano *anche* sostenendo che alcuni κλιμακτῆρες, “periodi critici”, minacciati da Ares, cioè che incombono per effetto del pianeta Marte, restano inattivi, ossia non si realizzano, poiché Afrodite, simbolo del pianeta Venere, li allontana (neutralizzandoli ?), come quelli che propongono tale interpretazione precisano pedantemente (τερθεύονται), grazie all’attrazione che sente nei confronti di Ares (οἱ καὶ κλιμακτῆρας τινὰς ἐξ Ἄρεος ἐπικειμένους ἀπρακτεῖν πλανῶνται, Ἀφροδίτης ἀπαγούσης αὐτοῦς ὥς ἐκεῖνοι τερθεύονται, διὰ φιλίαν τὴν πρὸς τὸν Ἄρην).

La natura astrologica di quest’ultima considerazione è chiaramente denunciata, oltre che dal riferimento all’*effetto* del comportamento/posizionamento dei pianeti, dalla menzione dei κλιμακτῆρες minacciati dal pianeta Marte e scongiurati dall’azione e/o influsso di Venere. Il termine κλιμακτῆρ, nell’accezione di “periodo critico/momento transitorio”, è impiegato in medicina per definire alcuni momenti, considerati critici in quanto scandiscono il passaggio da un ciclo a quello successivo, cicli solitamente associati al numero sette. Già i medici avevano definito e individuato, accanto ai giorni critici, anche i corrispettivi mesi e anni “di passaggio”¹². L’astrologia ha esteso a ogni cambiamento di fortuna il concetto, originariamente biologico e medico, di momenti particolarmente decisivi (κλιμακτῆρες) nella successione della vita umana, in relazione al pericolo di malattia e morte¹³. L’individuazione dei periodi climaterici¹⁴ è associata ai nomi dei più antichi astrologi greci come Critodemo (II

interseca, per così dire, con le acquisizioni dell’astronomia scientifico-matematica, mettendole al servizio della riflessione astrologica, la *terminologia* comincia ad essere impiegata indistintamente in riferimento alle due discipline: quella astronomica e quella astrologica, che talvolta, soprattutto in ambienti influenzati dalle scuole stoica e neoplatonica o orbitanti intorno ad esse, sono coltivate e trattate nelle medesime opere e dalle medesime figure. Ciò naturalmente non vuol dire che la differenza fra i due approcci non fosse comunque percepita: anche nelle opere in cui l’osservazione e la riflessione prettamente astronomico-matematica risulta propedeutica alla previsione astrologica le due “fasi” dell’argomentazione sono mantenute distinte. Sull’evoluzione dell’astrologia antica, dal contesto babilonese ed egizio al mondo greco-romano vd. Bouché-Leclercq 1899; Bezza 2002; sul ruolo della riflessione astrologica nel pensiero stoico o stoicheggiante connesso alla concezione teologica ilozoista e provvidenzialistica vd. Aujac 1975, LXXXI con bibliografia; Bezza 2002, 162-170; per l’astrologia coltivata dai primi neoplatonici vd. Muscolino 2014 e in ambito tardoantico vd. Bezza 1993, 9-18 con bibliografia.

¹¹ Sulla ricorrente associazione semantica, quasi sinonimica, fra φιλοσοφία (e derivati) e ἀλλήγορία (e derivati) nell’opera di Eustazio vd. van der Valk 1976, LXXIV-LXXVII.

¹² Vd. Macrob. *In somn. Scip.* I 6, 62-82, dove sono citati Ippocrate, Diocle di Caristo e il peripatetico, allievo di Teofrasto, Stratone di Lampsaco.

¹³ Sulla medicina astrologica vd. il capitolo ad essa dedicato in Bouché-Leclercq 1899, 517-542. Per il concetto di κλιμακτῆρ in medicina e astrologia vd. Boll 1921.

¹⁴ Per i diversi sistemi di calcolo e definizione di tali periodi proposti dagli astrologi vd. Bouché-Leclercq 1899, 526-542.

sec. a.C.)¹⁵ e agli scritti attribuiti al presunto faraone Nechepso e al sommo sacerdote Petosiride, pseudoepigrafi del II secolo a.C.¹⁶.

La formulazione dell'intero passo eustaziano è caratterizzata da una evidente vaghezza (σχέσεις τινῶς, κλιμακτῆρας τινῶς) ed estrema sintesi, accompagnata dall'esplicita dichiarazione di mancanza d'interesse da parte dell'autore, forse connessa anche ad una sua non adeguata preparazione in materia e conseguente non piena comprensione, per la trattazione approfondita di questo tipo di fenomeni e nozioni astronomico-astrologici, i quali dovevano essere, nella fonte o nelle fonti (vd. *infra*) a disposizione di Eustazio, evidentemente trattati in una forma decisamente più dettagliata e complessa di quella in cui vengono riferiti dall'autore dei *Commentari*. Questi infatti definisce le osservazioni di coloro che interpretano l'episodio riconducendolo allegoricamente al comportamento degli astri come divagazioni (πλανῶνται) e pedanti precisazioni (τερθρεύονται).

Merita inoltre particolare attenzione il fatto che il nome di Demò sia qui citato da Eustazio come facente parte di un gruppo (ἄτεροι δὲ [...] ὥς καὶ ἡ Δημώ). Ciò sembrerebbe escludere che tutto quanto riferito da Eustazio in questo passo dei *Commentari* sia da ricondursi al lavoro dell'erudita, o per lo meno solo al suo, alla luce del confronto con gli altri frammenti di Demò trasmessi dallo stesso autore (vd. F 2, F 4, F 5b, F 6). In tutti gli altri casi in cui Eustazio cita interpretazioni che riconduce esplicitamente all'*auctoritas* di Demò, attingendole con tutta probabilità direttamente dallo scritto dell'erudita (vd. introd. § 5.3.1), quest'ultima è il soggetto unico e non si registra l'impiego di alcuna forma collettiva analoga a quella impiegata nel nostro frammento. Tali forme (come οἱ, ἄλλοι, ἄτεροι, τινες, οἱ παλαιοί, οἱ Ἀλληγορηταί) sono invece abitualmente impiegate da Eustazio per riferirsi a fonti di natura compilativa in cui sono venute meno le menzioni delle singole *auctoritates*, come gli scolî o raccolte di materiale esegetico di diversa natura, oppure per citare un gruppo di fonti, anche autoriali, accomunate dalla presenza di una medesima o analoga riflessione, senza menzionarle separatamente.

La forma della citazione eustaziana potrebbe dipendere dal fatto che Eustazio trovasse tutto quanto qui riferito *sia* nell'opera di Demò *sia*, almeno, in un'altra fonte. Anche questa ipotesi però sembra da scartare, in quanto non pare adeguata a dare piena ragione né della formulazione eustaziana nel suo complesso né della glossa marginale che si legge in P (vd. *infra*). Per quanto riguarda il primo punto il dettato eustaziano risulta chiaramente suddiviso in due passaggi distinti: nel primo sembra potersi rintracciare la menzione, in forma estremamente generica e sintetica, del contenuto delle interpretazioni di tutti coloro, fra i quali anche Demò, che hanno letto l'episodio μαθηματικώτερον, riassunto come individuazione di un allusivo riferimento ad alcune configurazioni (σχέσεις τινῶς) dei pianeti omonimi degli dei (protagonisti della narrazione omerica); nel secondo sembra invece potersi riconoscere il

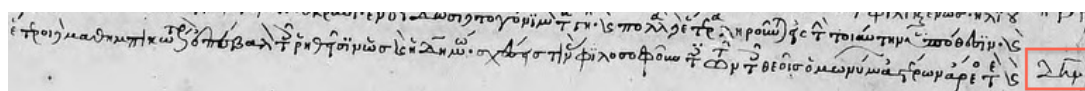
¹⁵ Vd. Vett. Val. 3, 8; 5, 12.

¹⁶ Vd. Vett. Val. 3, 11 = Nech. et Petos. fr. 23 p. 375 Riess.

resoconto, sempre sintetico ma decisamente più approfondito della definizione precedente, di una particolare interpretazione, che è chiaramente annoverabile nella più generica categoria definita in precedenza, nella quale le configurazioni astrali sono associate agli effetti provocati dal comportamento degli astri sulla vita umana (vd. *supra*).

Ora se l'allegoresi qui citata da Eustazio fosse una sola, seppur rintracciata dall'autore dei *Commentari* in più fonti, fra le quali l'opera di Demò (vd. *supra*), la prima e più generica definizione sarebbe assolutamente pleonastica, il che risulterebbe in netto contrasto con l'evidente, e in parte dichiarata, ricerca di sintesi che emerge in questo resoconto generale delle posizioni di coloro che hanno associato l'episodio al comportamento degli astri (vd. *supra*). La "doppia" formulazione risulterebbe invece effettivamente indirizzata alla sintesi laddove le interpretazioni riferite al comportamento degli astri, che Eustazio leggeva nelle proprie fonti e alle quali intendeva fare sintetico riferimento, fossero state *più di una*, tutte riassumibili nella prima definizione, fra le quali l'autore dei *Commentari* avrebbe scelto di riportare solo una in forma leggermente più estesa nel secondo passaggio del resoconto (οἱ καὶ κλιμακτῆρας τινὰς ἐξ Ἄρεος ἐπικειμένους ἀπρακτεῖν πλανῶνται, Ἀφροδίτης ἀπαγούσης αὐτοὺς ὡς ἐκεῖνοι τερθρεύονται, διὰ φιλίαν τὴν πρὸς τὸν Ἄρην).

L'altro indizio che suggerisce la presenza nel passo eustaziano non solo di più fonti ma anche del riferimento ad esegesi *diverse* risiede nel fatto che nel margine ds. del f. 89r del ms. Parisinus, all'altezza del testo ἑτεροὶ δὲ μαθηματικώτερον ἐπέβαλον τοῖς ῥηθεῖσιν ὡς καὶ ἡ Δημῶ. σχέσεις τινὰς φιλοσοφοῦντες τῶν τοῖς θεοῖς ὁμωνύμων ἀστέρων Ἄρεός τε καὶ, ossia della prima e più generica formulazione, è stata vergata, dallo stesso Eustazio o, sotto sua indicazione, da un suo collaboratore¹⁷, una glossa consistente nel nome di Demò. Considerato che il nome dell'erudita è già menzionato a testo (vd. *supra*) la più probabile funzione della glossa parrebbe quella di sottolineare la connessione fra l'*auctoritas* di Demò e quella *specifica porzione* del passo in questione, distinguendola da quanto segue¹⁸.



L'ipotesi più probabile pertanto sembra essere che Eustazio abbia avuto presente più fonti, nelle quali trovava interpretazioni diverse, ma tutte annoverabili nella medesima categoria astronomico-astrologica, fra le quali quella proposta da Demò (che egli leggeva con ogni probabilità nello scritto dell'erudita: vd. *supra*) e *forse* anche quella riferita da Plutarco

¹⁷ Vd. Cullhed 2014b, 92 per le note marginali del Parisinus, vergate dallo stesso Eustazio o da uno scriba sotto la sua diretta supervisione. Sulle note marginali apposte o dettate dallo stesso Eustazio nei testimoni così detti "autografi" (vd. *supra*), vd. van der Valk 1971, XV-XXIII; Cullhed 2014b, 5-9.

¹⁸ Sembrerebbe infatti potersi escludere anche l'altra possibile funzione di una glossa marginale di questo tipo, ossia la segnalazione di tutti i passi di Demò: nei *Commentari all'Odissea* il nome dell'erudita è citato solo in questa circostanza e in L, così detto ms. autografo dei *Commentari all'Iliade*, dove il nome di Demò compare in quattro circostanze (vd. F 2, F 4, F 5b, F 6), non si riscontra nulla di analogo alla glossa del Parisinus.

(*Quomodo adul.* 19e-f: vd. *infra*)¹⁹, e che abbia qui inteso menzionarle tutte, in forma cursoria e sintetica, come interpretazioni che rintracciano nella narrazione omerica in questione l'allusione ad alcune configurazioni che coinvolgono Marte, Venere e il Sole. Fra queste egli avrebbe riferito più nel dettaglio solo quella relativa ai κλιμακτῆρες, minacciati da Marte e scongiurati da Venere (vd. *supra*), che Eustazio riconduce ad un'*auctoritas* collettiva (οἱ καὶ [...] πλανῶνται) forse perché trovava anche questa specifica esegesi in più fonti, tra cui non doveva trovarsi l'opera di Demò (vd. *supra*), o perché, più probabilmente, la leggeva in una raccolta di natura compilativa (vd. *supra*), magari nella stessa dalla quale sono attinte le altre interpretazioni allegoriche dell'episodio, riportate da Eustazio prima e dopo il passo in questione (vd. *infra*).

In tale scenario, che sembra configurarsi come il più verosimile alla luce dell'interpretazione del dettato eustaziano e della sua specifica formulazione, le uniche informazioni relative al lavoro di Demò che si potrebbero evincere dal passo sono che l'erudita rientrerebbe fra coloro che hanno interpretato l'episodio omerico μαθηματικώτερον e che nella sua esegesi i fatti narrati dal poeta sarebbero stati ricondotti, sul piano allegorico, ad alcune particolari posizioni momentanee degli astri omonimi di tre delle divinità coinvolte nella narrazione, cioè Ares, Afrodite e il Sole, ossia una o più delle configurazioni che coinvolgono i pianeti Marte e Venere, e il Sole²⁰.

Fra le possibili configurazioni degli astri in questione una in particolare parrebbe potenzialmente adattarsi ad una lettura allegorica dell'episodio omerico, o meglio di quella parte del racconto che coinvolge le tre divinità in questione. Essa al contempo sembrerebbe, da quanto testimoniato dalle fonti, essere stata oggetto di particolare attenzione nell'ambito dell'astronomia matematica ed essere stata investita in modo ricorrente di una specifica rilevanza nel dibattito fra gli studiosi della materia; il che l'accomunerebbe alle nozioni e ai fenomeni astronomici cui sono dedicati gli altri frammenti di Demò (vd. comm. F 2, F 3, F 4, F 5, F 6, § 1.2, F 8).

Si tratta della configurazione di Marte, Venere e Sole nel periodo intorno al momento di massima elongazione²¹ dei due pianeti, cioè dell'opposizione di Marte (vd. comm. F 4) e della

¹⁹ Sull'impiego delle opere plutarchee, in particolare per i *Moralia*, nella composizione dei *Commentari* eustaziani vd. Hubert 1938, 319-320; van der Valk 1971, CV-CVI.

²⁰ L'associazione allegorica fra una divinità e il pianeta omonimo ricorre in altri frammenti di Demò: vd. F 2 (Crono ~ pianeta Saturno), F 4 (Ares ~ pianeta Marte). Cfr. inoltre F 3, che potrebbe presupporre nuovamente l'identificazione allegorica Κρόνος ~ pianeta Saturno, e l'abbinamento Apollo ~ Sole in F 8. Kroll (1918, 331), basandosi sull'edizione di Ludwich, in cui l'intero frammento è pacificamente ricondotto all'elaborazione di Demò, vi rintraccia la prova di uno specifico interesse dell'erudita per nozioni di natura astrologica, come si è visto deducibili solo dalla seconda parte del frammento (che tutto parebbe suggerire non rientrare in quanto Eustazio derivava dal lavoro di Demò: vd. *supra*), accanto a quello per l'astronomia e la fisica meteorologica.

²¹ Ossia l'angolo avente il vertice coincidente con il centro della Terra e i lati passanti per il centro rispettivamente del Sole e del pianeta (cfr. comm. F 4).

massima elongazione (ossia 45-47°), est e/o ovest, di Venere²². In questo periodo Marte e Venere non solo sono entrambi visibili “insieme”, dopo il tramonto o prima dell’alba, ma risultano anche gli astri di gran lunga più luminosi del cielo notturno²³. Marte infatti si trova vicino al suo perigeo o in sua coincidenza e la sua visibilità e luminosità notturne sono dunque aumentate dalla maggiore vicinanza alla Terra. Trovandosi in tale configurazione nel (o in prossimità del) punto più vicino alla Terra in cui esso giunge nel corso del proprio moto zodiacale, Marte raggiunge anche la massima grandezza percepibile dall’osservatore terrestre, inversamente proporzionale alla distanza (come noto agli scienziati antichi²⁴). Anche Venere, in questa configurazione, pur non trovandosi come Marte al perigeo, si trova comunque nella posizione più vicina alla Terra fra quelle raggiunte nel periodo in cui è visibile²⁵, pertanto, al pari di Marte, mostra la maggiore dimensione e luminosità fra quelle percepibili dall’osservatore terrestre.

Simplicio, che dichiara di rifarsi alla testimonianza di Sosigene²⁶, il quale a sua volta avrebbe indicato come propria fonte l’opera *Sull’astronomia* dell’allievo di Aristotele Eudemo di Rodi²⁷, riferisce di un dibattito sull’efficacia del sistema delle sfere omocentriche elaborato da Eudosso, dedicato proprio all’incapacità di tale modello di rendere conto delle variazioni delle

²² Venere, come Mercurio, in quanto pianeta inferiore resta sempre, rispetto alla Terra, nello stesso emisfero della sfera celeste occupato dal Sole; il pianeta raggiunge la propria massima elongazione, che è appunto compresa fra 45° e 47°, in due momenti nel corso della propria rivoluzione zodiacale. Per i due pianeti inferiori si parla di massima elongazione est e ovest a seconda della posizione del pianeta rispetto al Sole osservato dalla Terra. Per quanto riguarda Venere, il pianeta appare, estremamente luminoso e grande, nel cielo notturno subito *dopo il tramonto* quando è vicino alla o in coincidenza della massima elongazione *est*, mentre lo stesso fenomeno si verifica poco *prima dell’alba* quando è vicino alla o in coincidenza della massima elongazione *ovest*. Nel periodo compreso fra i due momenti di massima elongazione il moto apparente di Venere è retrogrado (il pianeta cioè risulta spostarsi sullo sfondo della fascia zodiacale in direzione Est-Ovest: vd. comm. F 4).

²³ Cfr. Schiaparelli 1926, 123 n. 1; Aujac 1979, 179 n. 1.

²⁴ L’individuazione della relazione fra la distanza che separa un corpo dalla vista umana e le dimensioni via via più piccole che dello stesso questa percepisce con l’aumentare della distanza (ossia il concetto di prospettiva) è attestata in relazione all’osservazione degli astri a partire da Aristotele, il quale la presenta come nozione ormai consolidata e condivisa negli studi specialistici astronomico-matematici suoi contemporanei: vd. Arist. *Meteor.* 339b 32-36; cfr. anche Russo 2003, 118-119 con segnalazione di altre testimonianze e comm. F 2.

²⁵ Il perigeo di Venere, giunto nel quale il pianeta apparirebbe all’osservatore in assoluto più grande perché più vicino, coincide con la sua congiunzione inferiore, quando Terra, Venere e il Sole sono allineati e il pianeta si trova, osservato dalla Terra, in primo piano rispetto al Sole. In tale configurazione però Venere non è visibile in quanto mostra all’osservatore terrestre il suo emisfero oscuro. Quando invece i tre corpi sono allineati e in primo piano c’è il Sole, Venere si trova in congiunzione superiore, coincidente con il punto più lontano dalla Terra (apogeo) che il pianeta raggiunge nel proprio moto zodiacale: allora sarebbe potenzialmente visibile solo nel cielo diurno, ma la sua visibilità è minima a causa della massima distanza che lo fa percepire di minime dimensioni. Cfr. Aujac 1979, 179 n. 1.

²⁶ Vd. *infra* Simpl. in Arist. *Cael.* 293a 4, pp. 504, 4-505, 30 Heiberg e cfr. Simpl. in Arist. *Cael.* 292b 10, p. 488, 18-24 Heiberg; Schiaparelli 1926, 122 n. 1. Su Sosigene, filosofo peripatetico e astronomo attivo nel II sec. d.C., vd. Moraux 2000 (1984), 323-347 e cfr. introd. § 5.4.

²⁷ Vd. Simpl. in Arist. *Cael.* 292b 10, p. 488, 18-24 Heiberg: ὡς Εὐδημός τε ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Ἀστρολογικῆς ἱστορίας ἀπεμνημόνευσε καὶ Σωσιγένης παρὰ Εὐδήμου τοῦτο λαβών; Schiaparelli 1926, 122 n. 1.

dimensioni, proporzionali alla distanza dalla Terra, e della luminosità (anche questa connessa alla distanza rispetto all'osservatore terrestre: vd. *infra*) dei pianeti Marte e Venere²⁸.

Il fenomeno considerato in questo dibattito è esattamente quello appena esposto: cioè il momento in cui Marte e Venere appaiono nel cielo notturno come gli astri più grandi e luminosi (vd. *supra*)²⁹. Si tratta effettivamente di una delle più vistose difficoltà del sistema eudossiano, già registrata e trattata dal suo allievo Polemarco³⁰, fra i moventi delle correzioni apportate al modello da Callippo (vd. comm. F 4) e nota allo stesso Aristotele, che ne avrebbe discusso nei *Problemi fisici*, opera oggi perduta³¹. Il modello delle sfere omocentriche infatti,

²⁸ Vd. *Simpl. in Arist. Cael.* 293a 4, pp. 504, 4-505, 30 Heiberg: τοιούτη τις ἐστὶν ἡ διὰ τῶν ἀνελιττουσῶν σφαιροποιία μὴ δυνηθεῖσα διασῶσαι τὰ φαινόμενα (sull'esortazione a "salvare i fenomeni", attribuita a Platone, in quanto stimolo all'elaborazione del modello eudossiano e dei successivi vd. le osservazioni e i testi presentati in comm. F 4), ὡς καὶ ὁ Σωσιγένης ἐπισκῆπτει λέγων· «οὐ μὴν αἶ γε τῶν περὶ Εὐδόξου σώζουσι τὰ φαινόμενα, οὐχ ὅπως τὰ ὕστερον καταληφθέντα, ἀλλ' οὐδὲ τὰ πρότερον γνωσθέντα καὶ ὑπ' αὐτῶν ἐκείνων πιστευθέντα. καὶ τί δεῖ περὶ τῶν ἄλλων λέγειν, ὧν ἓνια καὶ Κάλλιππος ὁ Κυζικηνὸς Εὐδόξου μὴ δυνηθέντος ἐπειράθη διασῶσαι, εἴπερ ἄρα καὶ διέσωσεν; ἀλλ' αὐτό γε τοῦτο, ὅπερ καὶ τῇ ὄψει πρόδηλόν ἐστιν, οὐδεὶς αὐτῶν μέχρι καὶ Αὐτολύκου τοῦ Πιταναίου ἐπεβάλετο διὰ τῶν ὑποθέσεων ἐπιδειξαι, καίτοι οὐδὲ αὐτὸς Αὐτολύκος ἠδυνήθη· δηλοῖ δὲ ἡ πρὸς τὸν Ἀριστόθηνρον αὐτοῦ διαφορά. ἐστὶ δέ, ὃ λέγω, τὸ ποτὲ μὲν πλησίον, ἔστι δὲ ὅτε ἀποκεχωρηκότας ἡμῶν αὐτοὺς φαντάζεσθαι. καὶ γὰρ τῇ ὄψει συμφανὲς ἐπ' ἐνίων τοῦτο ἐστὶν· ὃ τε γὰρ τῆς Ἀφροδίτης λεγόμενος ἀστήρ καὶ δὴ καὶ ὁ τοῦ Ἄρεος κατὰ μέσας τὰς προηγῆσεις αὐτῶν πολλαπλάσιοι φαίνονται, ὥστε ὃ γε τῆς Ἀφροδίτης ἐν ἀσελήνοις νυξὶ σκιὰς πίπτειν ἀπὸ τῶν σωμάτων ποιεῖ, (...) ὥστε ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὴν περὶ τὰ μεγέθη αὐτῶν διαφορὰν φαίνεσθαι διὰ τὴν τῶν ἀποστάσεων ἀνισότητα τῶν περὶ τὸν ἀέρα παραπλησίων ὄντων. ὅπερ δὲ ἐπὶ τούτων συμβαίνει καὶ τῇ ὄψει καταφανὲς ἐστίν, εἰκὸς καὶ τοῖς ἄλλοις συμβαίνειν, κἂν εἰ μὴ τῇ ὄψει πρόδηλον εἴη, καὶ οὐ μόνον εἰκός, ἀλλὰ καὶ ἀληθές, εἴπερ ἡ καθ' ἐκάστην ἡμέραν κινήσεις αὐτῶν ἀνώμαλος φαίνεται· (...) ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ὡς ἐλελήθει γε αὐτοὺς ἡ ἀνισότης τῶν ἀποστημάτων ἐκάστου πρὸς ἑαυτόν, ἐνδέχεται λέγειν. Πολέμαρχος γὰρ ὁ Κυζικηνὸς γνωρίζων μὲν αὐτὴν φαίνεται, ὀλιγοῶν δὲ ὡς οὐκ αἰσθητῆς οὐσίας διὰ τὸ ἀγαπᾶν μᾶλλον τὴν περὶ αὐτὸ τὸ μέσον ἐν τῷ παντὶ τῶν σφαιρῶν αὐτῶν θέσιν· δηλοῖ δὲ καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Φυσικοῖς προβλήμασι προσαπορῶν ταῖς τῶν ἀστρολόγων ὑποθέσεσιν ἐκ τοῦ μηδὲ ἴσα τὰ μεγέθη τῶν πλανήτων φαίνεσθαι. οὕτως οὐ παντάπασιν ἠρέσκετο ταῖς ἀνελιττούσαις, κἂν τὸ ὁμοκέντρους οὐσας τῷ παντὶ περὶ τὸ μέσον αὐτοῦ κινεῖσθαι ἐπηγάτο αὐτόν». καὶ μέντοι καὶ ἐξ ὧν ἐν τῷ Α τῶν Μετὰ τὰ φυσικά φησι, φανερός ἐστιν οὐχ ἡγουμένος αὐτάρκως ὑπὸ τῶν μέχρι καὶ καθ' αὐτὸν ἀστρολόγων εἰρησθαιτὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων.

²⁹ Vd. *supra* *Simpl. in Arist. Cael.* 293a 4, pp. 504, 4-505, 30 Heiberg: si segnala come Venere e Marte nella configurazione considerata, cioè in corrispondenza del loro moto retrogrado (κατὰ μέσας τὰς προηγῆσεις αὐτῶν), per Venere compreso fra le sue due massime elongazioni (vd. *supra*) e per Marte inframmezzato dalla sua opposizione (vd. *supra* e comm. F 4), appaiono molte volte più grandi (πολλαπλάσιοι φαίνονται) rispetto a quanto registrabile in altre condizioni e che Venere, in questo periodo, è tanto luminoso nel cielo notturno da far proiettare un'ombra agli oggetti sulla Terra anche nelle notti senza Luna (ὃ γε τῆς Ἀφροδίτης ἐν ἀσελήνοις νυξὶ σκιὰς πίπτειν ἀπὸ τῶν σωμάτων ποιεῖ).

³⁰ Vd. *supra* *Simpl. in Arist. Cael.* 293a 4, pp. 504, 4-505, 30 Heiberg: (...) Πολέμαρχος γὰρ ὁ Κυζικηνὸς γνωρίζων μὲν αὐτὴν φαίνεται (...); cfr. *Simpl. in Arist. Cael.* 293a 4, pp. 492, 31-493, 8 Heiberg: Κάλλιππος δὲ ὁ Κυζικηνὸς Πολέμαρχω συσχολάσας τῷ Εὐδόξου γνωρίμῳ μετ' ἐκείνον εἰς Ἀθήνας ἔλθων τῷ Ἀριστοτέλει συγκατεβὼν τὰ ὑπὸ τοῦ Εὐδόξου εὑρεθέντα σὺν τῷ Ἀριστοτέλει διορθοῦμένους τε καὶ προσαναπληρῶν; cfr. Schiaparelli 1926, 122.

³¹ Vd. *supra* *Simpl. in Arist. Cael.* 293a 4, pp. 504, 4-505, 30 Heiberg. Si rileva come Aristotele abbia affrontato il fenomeno della variazione delle dimensioni percepibili dei pianeti (καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Φυσικοῖς προβλήμασι προσαπορῶν ταῖς τῶν ἀστρολόγων ὑποθέσεσιν ἐκ τοῦ μηδὲ ἴσα τὰ μεγέθη τῶν πλανήτων φαίνεσθαι), ma nemmeno con il supporto di altre fonti è possibile ricostruire la soluzione al problema proposta dallo Stagirita (cfr. Schiaparelli 1926, 122); viene qui inoltre sottolineata la piena continuità in termini di nozioni e approcci, pur accompagnata dalla discussione e

ipotizzando il moto zodiacale dei pianeti condotto lungo sfere concentriche alla Terra, non contempla, nel corso di tale moto, variazioni nella distanza fra questa e il singolo pianeta: proprio da tali variazioni devono però dipendere, secondo le teorie allora condivise in ambito specialistico, anche peripatetico³², le variazioni fenomeniche, in termini di dimensioni e luminosità, mostrate da Marte e Venere.

Nel dibattito sulle difficoltà poste da tale fenomeno in relazione al modello eudossiano sarebbero intervenuti anche l'astronomo-matematico Aristotero, maestro di Arato³³, e il contemporaneo Autolico di Pitane, quest'ultimo in polemica con il primo³⁴. Proprio nell'impossibilità del modello di "risolvere" questo fenomeno, e quelli analoghi, seppur meno vistosi, connessi al comportamento degli altri pianeti (che variano tutti la propria dimensione e visibilità nel corso della rivoluzione zodiacale), si dovrà inoltre verosimilmente individuare la principale causa del superamento del modello, anche da parte degli stessi peripatetici, e l'elaborazione di nuovi modelli geometrico-astronomici (vd. comm. F 4)³⁵.

Era inoltre nozione condivisa in ambito specialistico che la luminosità di tutti gli altri astri, a partire dalla Luna, derivi principalmente dalla riflessione della luce trasmessa dai raggi solari³⁶. Il Sole illumina tutti gli astri visibili nel cielo notturno e tale luce giungerà sulla Terra tanto più intensa quanto più vicino ad essa (e dunque anche grande: vd. *supra*) sarà il corpo su cui la luce Solare si riflette.

Quanto nella narrazione omerica dell'episodio coinvolge specificamente Ares, Afrodite e il Sole consiste nei due incontri clandestini di Ares e Afrodite nella casa di Efesto, che non

proposta di modifica di punti specifici, fra la riflessione aristotelica relativa al moto planetario (vd. in particolare Arist. *Metaph.* 1073b 1-1074a 12) e le acquisizioni degli specialisti della scienza astronomico-matematica che avevano preceduto Aristotele e suoi contemporanei (ἐξ ὧν ἐν τῷ Α τῶν Μετὰ τὰ φυσικά φησι, φανερὸς ἐστὶν οὐχ ἡγούμενος αὐτάρκως ὑπὸ τῶν μέχρι καὶ καθ' αὐτὸν ἀστρολόγων εἰρησθαιτὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων).

³² Vd. *supra* e cfr. Schiaparelli 1926, 122.

³³ Vd. *supra* Simpl. in Arist. *Cael.* 293a 4, pp. 504, 4-505, 30 Heiberg. Aristotero è menzionato come maestro di Arato nella *Vita* IV, (21, 2-3 Martin: Ἀριστοθέρου δέ τις μαθηματικὸς ἦκουσεν). La notizia, di cui non sussistono motivi per dubitare, consentirebbe di rintracciare un *trait d'union* fra le riflessioni di Eudosso e Arato, per il tramite di Aristotero, forse allievo del primo e comunque coinvolto nei tentativi di correzione del modello planetario eudossiano-aristotelico; cfr. Martin 1998, XXVI.

³⁴ Vd. *supra* Simpl. in Arist. *Cael.* 293a 4, pp. 504, 4-505, 30 Heiberg: (...) οὐδεὶς αὐτῶν μέχρι καὶ Αὐτολύκου τοῦ Πιταναίου ἐπεβάλετο διὰ τῶν ὑποθέσεων ἐπιδεῖξαι, καίτοι οὐδὲ αὐτὸς Αὐτολύκος ἠδυνήθη. δηλοῖ δὲ ἡ πρὸς τὸν Ἀριστόθερον αὐτοῦ διαφορά (...); Schiaparelli 1926, 122; Aujac 1979, 179-190.

³⁵ Vd. Simpl. in Arist. *Cael.* 293a 4, pp. 504, 4-510, 35 Heiberg; Schiaparelli 1926, 122-126; Aujac 1979, 179-190. Per una presentazione dei diversi modelli proposti dagli astronomi antichi per risolvere le anomalie registrabili a livello fenomenico nel moto zodiacale dei pianeti vd. comm. F 4.

³⁶ Sull'idea che il Sole illumina di riflesso tutti gli astri vd. e.g. Arist. *Meteor.* 345b 1-9 (che a sua volta dichiara di rifarsi alle ultime scoperte in campo astronomico-matematico): εἰ καθάπερ δέικνυται νῦν ἐν τοῖς περὶ ἀστρολογίαν θεωρήμασιν, (...) ὁ ἀπὸ τοῦ ἡλίου συμβάλλοι τὰς ἀκτῖνας, οὐδ' ἂν ἡ σκιά πρὸς τοῖς ἀστροῖς εἴη τῆς γῆς, ἢ καλουμένη νύξ· ἀλλ' ἀνάγκη πάντα τὸν ἥλιον τὰ ἄστρα περιορᾶν, καὶ μηδενὶ τὴν γῆν ἀντιφράττειν αὐτῶν. In particolare sulla luce lunare come prodotto della riflessione della luce solare vd. le testimonianze citate in comm. F 5.

rimangono celati, bensì vengono *svelati* dal Sole (vd. *Od.* 8, 270-271: ἄφαρ δέ οἱ ἄγγελος ἦλθεν / Ἥλιος, ὃ σφ' ἐνόησε μιγάζομένους φιλότῃτι; 8, 302: Ἥελιος γάρ οἱ σκοπιὴν ἔχεν εἰπέ τε μῦθον), il quale, in entrambi i casi, era rimasto di vedetta e aveva così potuto *rivelare* ad Efesto gli amplessi dei due amanti. L'eventuale connessione allegorica con la configurazione dei tre astri finora trattata sarebbe stata palmare: i due pianeti associati simbolicamente ad Ares e Afrodite, cioè Marte e Venere, si trovano *insieme* nella stessa porzione della volta celeste visibile dopo il tramonto o prima dell'alba, ma con il favore delle tenebre rimarrebbero celati all'osservatore se la luce del Sole, che si trova "nascosto" (come il dio suo corrispettivo sul piano mitico-letterario), in quanto alle spalle della Terra, *rivela* e *svela* la loro presenza riflettendo i propri raggi su di essi e rendendoli i più visibili astri del cielo notturno.

L'allegoresi avrebbe potuto riferirsi sia al periodo intorno alla massima elongazione est di Venere, quando questo fenomeno si verifica dopo il tramonto, cioè poco dopo che il Sole si è nascosto dietro alla Terra, sia a quanto osservabile in relazione alla massima elongazione ovest, quando il tutto avviene prima dell'alba, ossia prima che il Sole torni ad essere visibile. Un'ulteriore possibilità, fornita dalla narrazione omerica, è che l'allegoresi contemplasse entrambi i fenomeni: infatti nel racconto omerico gli incontri clandestini di Venere e Marte svelati dal Sole sono due, ed è suggestivo il fatto che solo dopo il secondo, quando Ares e Afrodite sono ormai imbrigliati nella trappola creata da Efesto, gli amanti comprendano di essere stati denunciati. Analogamente il Sole, che con la sua luce svela la presenza dei due astri nel cielo, rimane celato quando il fenomeno avviene in corrispondenza della massima elongazione est di Venere, perché ciò si verifica dopo il tramonto e quando i due astri cessano di essere visibili *insieme*, il Sole è ancora nascosto dietro alla Terra e lo rimarrà per tutto il resto della notte, fino all'alba; diversamente quando la configurazione riguarda la massima elongazione ovest di Venere, che si verifica *successivamente* a quella est, i due pianeti sono rivelati insieme nel cielo notturno prima dell'alba, con la quale il Sole che li ha "svelati" diventa a sua volta visibile.

Una simile riflessione potrebbe essere alla base dell'allegoresi citata da Plutarco all'interno di una discussione sull'interpretazione allegorica del testo omerico:

vd. Plut. *Quomodo adul.* 19e-f: (...) ἔνιοι μοιγευομένην φασὶν Ἀφροδίτην ὑπ' Ἄρεος μὴνύειν Ἥλιον, ὅτι τῷ τῆς Ἀφροδίτης ἀστέρι συνελθὼν ὁ τοῦ Ἄρεος μοιχικὰς ἀποτελεῖ γενέσεις, Ἥλιον δ' ἐπαναφερομένου καὶ καταλαμβάνοντος οὐ λανθάνουσιν.

Secondo quanto riferito da Plutarco, in una formulazione non del tutto perspicua sul piano sintattico e conseguentemente del contenuto, che si potrà ricondurre con buona probabilità ai tagli operati nel processo di trasmissione del materiale poi confluito nel testo plutarco, estremamente sintetico, alcuni avrebbero sostenuto che quando il poeta narra che il Sole denuncia l'adulterio commesso da Ares e Afrodite (μοιγευομένην φασὶν Ἀφροδίτην ὑπ' Ἄρεος μὴνύειν Ἥλιον) si sarebbe allusivamente riferito al fatto che la congiunzione dei

planeti Marte e Venere propizia gli amplessi adulterini e i concepimenti che durante questi si verificano (τῷ τῆς Ἀφροδίτης ἀστέρι συνελθὼν ὁ τοῦ Ἄρεος μοιχικὰς ἀποτελεῖ γενέσεις), e che quando invece il Sole riprende il proprio corso e li “coglie” essi non restano celati (Ἡλίου δ’ ἐπαναφερομένου καὶ καταλαμβάνοντος οὐ λανθάνουσιν).

Data la natura brachilogica del testo plutarcheo, la sua interpretazione non potrà che rimanere sul piano ipotetico. Considerata la rilevanza attribuita in ambito astronomico al comportamento dei due pianeti in questione e soprattutto in relazione alla loro visibilità, frutto della riflessione dei raggi solari (vd. *supra*), sembra possibile ipotizzare che l’allegoresi riconducesse la narrazione omerica a due diverse configurazioni dei tre astri coinvolti (Venere, Marte e il Sole). Il verbo συνέρχομαι è impiegato in ambito astronomico come termine tecnico per definire la *congiunzione* degli astri, ossia il loro posizionamento lungo una medesima retta, naturalmente rispetto all’osservatore terrestre; la congiunzione può avvenire fra più pianeti (fra i quali sono annoverati anche il Sole e la Luna) o fra pianeti e una stella fissa. Le congiunzioni che godono di maggior interesse negli studi astronomici sono quelle che coinvolgono il Sole, in quanto indicatori fondamentali del moto zodiacale degli altri pianeti.

Visto che nel testo plutarcheo sembra rintracciabile una contrapposizione relativa alla funzione del Sole fra quanto succede quando Marte e Venere sono in congiunzione e ciò che avviene quando il Sole li “coglie”, cioè quando i due *non* restano celati, sembra verosimile che la congiunzione qui nominata non fosse solo fra i due pianeti, bensì fra i due pianeti e il Sole. Quando i due pianeti sono in congiunzione con il Sole infatti non sono visibili nel cielo notturno, e forse proprio a questo si riferisce il fatto che la congiunzione propizia gli incontri degli amanti, i quali essendo clandestini possono godere del pieno favore delle tenebre, né in quello diurno³⁷. Quando invece i due pianeti si trovano nella configurazione che li rende gli astri più brillanti del cielo notturno (vd. *supra*), il Sole, riprendendo il proprio corso (ἐπαναφερόμενος), espressione che potrebbe riferirsi sia al momento successivo al tramonto (il Sole, una volta scomparso dietro alla Terra riprende il proprio corso notturno) sia a quello che precede l’alba (intendendo che il Sole è in procinto di riprendere il proprio corso diurno), facendo cadere i propri raggi sui due pianeti (καταλαμβάνων), li rende estremamente luminosi ed essi non restano più celati alla vista; la luce da questi riflessa però al contempo illumina anche la Terra (vd. *supra*) impedendo anche alle relazioni clandestine di restare celate: la struttura del testo sembra suggerire che il soggetto della proposizione οὐ λανθάνουσιν sia duplice, ossia i pianeti Venere e Marte (ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἀστήρ e ὁ τοῦ Ἄρεος) e i concepimenti adulterini (μοιχικὰς γενέσεις).

³⁷ I due pianeti, trovandosi, rispetto alla Terra, nello stesso emisfero della sfera celeste in cui si trova il Sole, durante la notte restano, come quest’ultimo, alle spalle della Terra. La loro visibilità diurna è minima se non impossibile in quanto Marte si trova in congiunzione con il Sole al suo apogeo e appare pertanto estremamente piccolo (cfr. *supra*) e Venere è nelle stesse condizioni se in congiunzione superiore oppure mostra il suo emisfero oscuro se in congiunzione inferiore (vd. *supra*).

Un'altra ipotesi potrebbe essere che la congiunzione cui si riferisce l'esegesi citata da Plutarco sia quella fra i soli pianeti Marte e Venere in corrispondenza della massima elongazione ovest di Venere: in questo caso i due pianeti non sarebbero visibili nel cielo notturno e non lo illuminerebbero, favorendo le unioni clandestine degli amanti, fino al momento che precede l'alba (vd. *supra*). Allora il Sole, accingendosi a riprendere il proprio cammino diurno, coglierebbe i due pianeti con la propria luce, illuminandoli; la luce riflessa da questi, da Venere in particolare (Marte in tale configurazione sarebbe molto lontano dalla Terra e pertanto non molto luminoso, seppur visibile in quanto illuminato dalla luce solare nel cielo notturno), svelerebbe a sua volta le unioni clandestine degli amanti.

Prima di riferire le allegoresi dell'episodio elaborate μαθηματικώτερον (vd. *supra*) Eustazio menziona due esegesi filosofico-allegoriche (ἡ δὲ φιλόσοφος θεραπεία)³⁸. Secondo la prima, di natura etica (ἠθικῶς), nella narrazione Omero avrebbe celato un insegnamento morale, ossia l'esortazione a non commettere atti impudenti, mostrando allusivamente come le cattive azioni non prosperino nemmeno fra i potenti (~ gli dei), e come persino questi vengano svergognati dopo averle compiute. In base alla seconda, di tipo fisico-cosmologico, le vicende dell'amore fra Ares ed Afrodite sarebbero da interpretare come simbolo dei due principi Empedoclei dell'"amore" (φιλία) e della "contesa" (νεῖκος), i quali generano ogni cosa attraverso processi di aggregazione e scomposizione. In particolare, simbolo della φιλία sarebbe l'unione amorosa fra Afrodite ed Ares, mentre immagine allegorica del νεῖκος sarebbe la loro separazione dovuta all'effetto del calore, cioè all'arrivo di Efesto (~ fuoco); il Sole poi non avrebbe smascherato gli amanti per odio nei confronti di Afrodite, bensì per desiderio di dare il via al fenomeno di separazione che è causa di generazione. Afrodite rappresenterebbe inoltre l'armonia e l'unione delle entità celesti e stando vicino al Sole farebbe sì, grazie al proprio benefico influsso, che da esso giunga fecondità alla terra (vd. *infra*).

Di seguito al nostro frammento poi, l'autore dei *Commentari* riporta un'ulteriore allegoresi dell'episodio³⁹, presentata, rispetto a quelle di natura astronomico-astrologica che ha appena

³⁸ Vd. Eustath. *ad Od.* 1597, 51-59: ἡ δὲ φιλόσοφος θεραπεία ἠθικῶς μὲν παιδαγωγεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐν τούτοις λέγει, μανθάνοντας ὥς οὐδὲ παρὰ τοῖς κρείττοσιν ἀρετῇ κακὰ ἔργα. εἰσὶ δὲ οἱ καὶ οὕτως εἶπον, ὥς μακρόθεν παιδεύει μὴ ἀσελγαίνειν, ὥς καὶ θεῶν διὰ ταῦτα ἀσχημονούντων. ἄλλως δὲ οἱ μὲν εἰς νεῖκος καὶ φιλίαν ἡλληγόρησαν τὰ τοιαῦτα. ἅπερ Ἐμπεδοκλῆς ἐδόξαζεν ὥς τῷ παντὶ λυσιτελοῦντα εἰς γένεσιν. ὧν, τῆς φιλίας μὲν σύμβολον, ἡ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Ἄρεος μίξις ποιοῦντων ἅπερ αὐτοῖς φίλα. τοῦ δὲ νεῖκου, ἡ ἐκ θερμοῦ λύσις αὐτῶν. ἥς τό, τε ἄλλο θερμὸν αἴτιον ὃ διὰ τοῦ Ἥφαιστου ἐμφαίνεται, καὶ ὁ Ἥλιος οὐ μισῶν τὴν Ἀφροδίτην, ἀλλὰ χαίρων τῇ τοιαύτῃ λύσει ὥς αἰτία οὕτω γενέσεως. διὸ καὶ ὁ παραβάτης φησὶν ὅτι σύγκρασις τῶν οὐρανίων ἡ Ἀφροδίτη καὶ τῆς ἁρμονίας αὐτῶν φιλία καὶ ἔνωσις. Ἥλιος γάρ φησιν ἐγγὺς οὖσα καὶ συμπεριθέουσα πληροῖ μὲν τὸν οὐρανὸν εὐκρασίας, ἐνδίδωσι δὲ τὸ γόνιμον τῇ γῇ, καὶ πολλὰ δὲ ἔτερα πληροῦνται εἰς τὴν τοιαύτην ὑπόθεσιν. καὶ οὕτω μὲν τινες.

³⁹ Vd. Eustath. *ad Od.* 1597, 62-1598, 3: ἄλλοι δὲ, ἀπλούστερον ἐπιβάλλοντες, Ἀφροδίτην νοοῦσι τὴν χάριν ἣτις ἔπεται οὐ μόνον τῷ κατ' Αἰσχύλον ἄνθει τοῦ πυρός, ἀλλὰ καὶ τοῖς δι' αὐτοῦ ἀποτελουμένοις, εἶγε χαρίεντα ἔργα τελοῦνται διὰ πυρός. μετέχει δὲ δὴ τινος τοιαύτης χάριτος καὶ σίδηρος ἐκ τοῦ ὀμιλεῖν πυρὶ, εἰ καὶ ἐπ' ὀλίγον καὶ ἀμυδρᾶς. διὸ καὶ λάθρα καὶ ὥς εἰπεῖν, μοιχικῶς τῇ τοῦ Ἥφαιστου Ἀφροδίτῃ Ἄρης ὃ ἐστὶ σίδηρος σύνεστιν, ὑποκλέπων τὴν ἐκεῖθεν χάριν. καὶ

menzionato (vd. *supra*), come il frutto di una riflessione più semplice (ἀπλούστερον), di natura essenzialmente storico-realistica, ma accompagnata da alcune connotazioni cosmologico-filosofiche. Qui Afrodite è considerata simbolo della grazia (χάρις), la quale si associa a tutto ciò che si produce per effetto dell'elemento igneo (~ Efesto), e certamente tutte le cose belle e dotate di grazia (χαρίεντα ἔργα) sono prodotte dal fuoco. A questo proposito Eustazio cita un'espressione poetica, che risalirebbe ad Eschilo ma che a partire da questi sarebbe entrata nell'*usus* letterario anche di autori successivi (che con buona probabilità Eustazio non trovava nella fonte da cui attinge l'allegoresi), secondo cui la grazia si accompagna "al fiore del fuoco"⁴⁰. Il resoconto eustaziano dell'esegesi prosegue con l'osservazione che anche il ferro partecipa di una certa quantità di questa grazia (che si accompagna al fuoco) per il fatto di unirsi (nella lavorazione) al fuoco, anche se per poco tempo e in modo quasi impercettibile, per ciò Ares (~ ferro) si unisce ad Afrodite (~ grazia) moglie di Efesto (~ fuoco) di nascosto, come un adultero, acquisendo nascostamente la grazia che da lei emana.

In quanto riferito da Eustazio prima e dopo il nostro frammento si rintracciano i medesimi nuclei allegorici proposti in relazione all'episodio mitico in questione nel *Compendio di teologia greca* di Cornuto⁴¹, nelle *Questioni omeriche* di Eraclito⁴² e nel *De Homero* dello Ps.-

οὕτω μὲν καὶ ταῦτα ὡς ἐν βραχεῖ φάναι. πλατύναι γάρ τις ταῦτα προθέμενος, οὔτε ἂν εὐροήσῃ διόλου, καὶ οὐδ' ἂν ἐκφευξείτῃ ψυχρολογίαις περιπεσεῖν.

⁴⁰ Il riferimento potrebbe essere a Aesch. *PV* 7: τὸ σὸν (scil. di Efesto) γὰρ ἄνθος, παντέχνου πυρὸς σέλας, dove il fuoco artefice di tutte le arti (πάντεχνον) sottratto da Prometeo ad Efesto è definito "fiore di Efesto".

⁴¹ Vd. An. Corn. *Theol. Graec.* 19, 34, 7-21: γυναῖκα δ' αὐτοῦ (scil. di Efesto) τὴν Ἀφροδίτην ἔφασαν εἶναι καθ' οἷον λόγον καὶ τῶν Χαρίτων μίαν· ὥς γὰρ χάριν φαμέν ἔχειν τὰ τεχνικὰ ἔργα, οὕτω καὶ ἀφροδίτην τινὰ αὐτοῖς ἐπιτρέχειν λέγομεν, εἰ μὴ πρὸς παράστασιν τοῦ πολὺ τοῦ πυρῶδες εἶναι ἐν ταῖς πρὸς τὰς μίξεις ὁρμαῖς πέπλασται τοῦτο. δεδεκέναι δὲ μυθεύεται τὸν Ἄρην μοιχεύοντα τὴν γυναῖκα· καὶ γὰρ ὁ μῦθος παρὰ τῷ ποιητῇ ἐστὶ, παλαιότατος ὢν], ἐπειδὴ τῇ τοῦ πυρὸς δυνάμει ὁ σιδηρὸς καὶ ὁ χαλκὸς δαμάζεται· τὸ δὲ τῆς μοιχείας πλάσμα παρίστησιν ὅτι οὐ πάντῳ μὲν πέφυκε κατάλληλον τὸ μάχιμον καὶ βίαιον τῷ ἱλαρῷ καὶ μελιχίῳ οὐδὲ κατὰ τὸν φυσικὸν αὐτῷ νόμον ἐπιπλέκεται, ἀντιποιοῦμενον δὲ πῶς τῆς μίξεως αὐτοῦ καλὸν καὶ γενναῖον γέννημα, τὴν ἐξ ἀμφοῖν Ἀρμονίαν, ἀποτελεῖ.

⁴² Heracl. *Quaest. Hom.* 69: (...) νομίζω δ' ἔγωγε καίπερ ἐν Φαίαιξιν, ἀνθρώποις ἡδονῇ δεδουλωμένοις, ἁδόμενα ταῦτα φιλοσόφου τινὸς ἐπιστήμης ἔχεσθαι· τὰ γὰρ Σικελικὰ δόγματα καὶ τὴν Ἐμπεδόκλειον γνώμην εἰσὶν ἀπὸ τούτων βεβαιούν, Ἄρην μὲν ὀνομάσας τὸ νεῖκος, τὴν δὲ Ἀφροδίτην φιλίαν. τούτους οὖν διεστηκότας ἐν ἀρχῇ παρεισήγαγεν Ὅμηρος ἐκ τῆς πάλαι φιλονεικίας εἰς μίαν ὁμόνοιαν κίρναμένους. ὅθεν εὐλόγως ἐξ ἀμφοῖν Ἀρμονία γεγένηται τοῦ παντὸς ἀσαλεύτως καὶ κατ' ἐμμέλειαν ἁρμοσθέντος. γελᾷ δ' ἐπὶ τούτοις εἰκὸς ἦν καὶ συνῆδεσθαι τοὺς θεοὺς, ἅτε δὴ τῶν ἰδίων χαρίτων οὐκ ἐπὶ φθοραῖς δισταμένων, ἀλλ' ὁμονοοῦσαν εἰρήνην ἀγόντων. δύναται γὰρ μὴν καὶ περὶ τῆς χαλκευτικῆς τέχνης ἀλληγορεῖν. ὁ μὲν γὰρ Ἄρης εἰκότως ἂν ὀνομάζοιτο σιδηρὸς, τοῦτον δὲ ῥαδίως Ἥφαιστος ἐχειρώσατο· τὸ γὰρ πῦρ, ἅτ' οἶμαι σιδήρου κραταιότερας δυνάμεις μετείληχός, εὐκόλως ἐν αὐτῷ τὴν ἐκείνου στερρότητα θηλύνει. δεῖ δὲ τῷ τεχνίτῃ πρὸς τὸ κατασκευαζόμενον καὶ Ἀφροδίτης· ὅθεν οἶμαι διὰ πυρὸς μαλάξας τὸν σιδηρὸν ἐπαφροδίτῳ τινὶ τέχνῃ τὴν ἐργασίαν κατῴρθωσε. Ποσειδῶν δ' ἐστὶν ὁ ῥυόμενος παρ' Ἥφαιστου τὸν Ἄρη πιθανῶς, ἐπειδήπερ ἐκ τῶν βαύνων διάπυρος ὁ τοῦ σιδήρου μύδρος ἐλκυσθεὶς ὕδατι βαπτίζεται καὶ τὸ φλογῶδες ὑπὸ τῆς ἰδίας φύσεως κατασβεσθὲν ἀναπαύεται.

Plutarco⁴³. Si tratta dell'interpretazione di Ares e Afrodite come simboli dei principi empedoclei della *φιλία* e del *νεῖκος*, dalla cui interazione dipendono i processi di generazione e trasformazione fisica, i quali sono a loro volta associati all'azione demiurgica dell'elemento caldo, sostanza ignea (*τὸ πυρῶδες/ἡ ἐνθερμός οὐσία*), connessa sul piano allegorico, nelle sue diverse manifestazioni, ad Efesto e al Sole. Si sottolinea poi come il fatto che, nel mito, dall'unione di Ares e Afrodite nasca Armonia vada ricondotto in termini simbolici all'armonia e all'equilibrio del cosmo che si producono dall'interazione fra principi contrari ed elementi dotati di proprietà opposte.

L'altro nucleo è quello in cui l'unione clandestina fra Ares e Afrodite, scoperti e imprigionati da Efesto, è considerata allusione all'arte metallurgica. Ogni opera artistico-artigianale partecipa in una qualche misura della grazia (*χάρις*), allegoricamente rappresentata da Afrodite, in quanto questa nel mito è anche considerata una delle Cariti, per ciò la dea si unisce clandestinamente ad Ares, simbolo del ferro (e del rame/bronzo). Agente fisico fondamentale nell'arte della lavorazione del metallo è infatti il fuoco, raffigurato da Efesto, il quale intrappola Ares con la sua arte e lo costringe a soccombere, come nell'arte metallurgica il fuoco fa fondere il ferro (e altri metalli) e ne consente la lavorazione, cioè l'incontro con la grazia (~ Afrodite) dell'opera artigianale. Poseidone, che intercede presso Efesto (~ fuoco) affinché liberi dal proprio controllo Ares, rappresenterebbe l'acqua nella quale viene raffreddato il ferro incandescente al termine della lavorazione.

La presenza di questi medesimi nuclei interpretativi nelle tre opere sopra citate non potrà che spiegarsi con l'impiego da parte dei tre autori di una fonte comune: si tratterebbe nello specifico della raccolta di materiale allegorico eterogeneo, riletto in chiave complessivamente stoicheggiante, che sembrerebbe qui chiaramente denunciata dall'importanza attribuita all'elemento igneo nei processi di creazione e trasformazione (cfr. comm. F 6, §§ 1.1, 2.1), la quale è stata individuata per la prima volta da Diels, sulla base dell'analisi di numerosi paralleli⁴⁴. Al contempo le vistose differenze riconoscibili nell'arrangiamento testuale e contenutistico dei tre testi, le quali tra l'altro portano ad escludere una derivazione diretta di

⁴³ Vd. Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 100-102: *πρὸ δὲ τούτου Ὅμηρος τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος <ἐν> ἐκείνοις αἰνίσσεται*, (...). τοιοῦτον δὲ τι *καὶ τὴν Αφροδίτην καὶ τὸν Ἄρην ὁ μῦθος αἰνίσσεται, τῆς μὲν ταῦτο δυναμένης ὁ παρὰ τῷ Ἐμπεδοκλεῖ ἡ φιλία, τοῦ δὲ ὁ παρ' ἐκείνῳ τὸ νεῖκος*. ὅθεν *ποτὲ μὲν σύνεισιν ἀλλήλοις, ποτὲ δὲ διαλύονται*. [ἐλέγχει δὲ αὐτοὺς Ὁμήρος] καὶ δεσμεῖ μὲν αὐτοὺς Ὁφαίστος, λύει δὲ Ποσειδῶν. ἐν οἷς δὴλόν ἐστιν ὅτι *ἡ ἐνθερμός <τε> καὶ ξηρὰ οὐσία καὶ ἡ ταύτη ἐναντία, ἡ ψυχρὰ τε καὶ ὑγρὰ, ποτὲ μὲν συνάγουσι τὰ πάντα, ποτὲ δὲ λύουσιν*. ἀκολουθεῖ δὲ τούτοις καὶ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ποιηταῖς εἰρημένον, *ὅτι ἐκ τῆς Ἀρεὸς καὶ Αφροδίτης συνουσίας Ἀρμονία συνέστηκεν, ἐξ ἐναντίων*, βαρέων τε καὶ ὀξέων, *κιρναμένων ἀλλήλοις ἀναλόγως*. ὅπως δὲ ἀντίκειται ἀλλήλοις τὰ τῆς ἐναντίας φύσεως τετυχηκότα (...).

⁴⁴ La raccolta, più volte menzionata in sede introduttiva, costituisce, con ogni probabilità, una delle fonti del *Compendio di teologia greca* di Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, del *De Homero* dello Ps.-Plutarco e dell'*Anthologium* di Stobeo: vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2; Diels 1879, 88-99; Reinhardt 1910, 1-21; Ramelli 2003, 42-43; Pontani 2005a, 25-26, con ulteriore bibliografia.

uno di questi passi dall'altro, dovranno essere ricondotte alla natura autoriale, per quanto in buona parte compilativa, delle opere in questione⁴⁵.

Analogamente il resoconto eustaziano dei medesimi nuclei allegorici, riferiti in una forma che non pare denunciare una derivazione diretta da nessuna delle tre opere in gioco e nel quale soprattutto si rintracciano elementi e spunti assenti in tutte e tre, risulta confermare con ogni verosimiglianza lo scenario proposto da Reinhardt sulla base di questo e numerosi altri estratti di materiale allegorico confluiti nei *Commentari*. Secondo tale scenario Eustazio avrebbe attinto tali interpretazioni, nelle quali si rintracciano numerosi indizi di compilazione e contaminazione, da una vasta raccolta di materiale allegorico (si può aggiungere che le raccolte di questo tipo impiegate da Eustazio potrebbero essere più di una), nella quale (o nelle quali), doveva essere confluito, insieme ad altro materiale, il contenuto della fonte comune di Cornuto, Eraclito, Ps.-Plutarco e Stobeo di cui si è appena detto⁴⁶.

Sembra invece derivare direttamente dall'opera di Eraclito uno scolio all'*Odissea*, dedicato alla narrazione omerica in questione, preceduto e seguito in alcuni testimoni da due estratti riportati *verbatim* degli stessi passi che abbiamo citato sopra, rispettivamente dell'opera di Cornuto e di quella dello stesso Eraclito⁴⁷. Anche questi scolî/estratti, che certamente Eustazio

⁴⁵ Le opere di Cornuto, di Eraclito, e dello Ps.-Plutarco, pur derivando i propri contenuti dalla compilazione di varie fonti, sono il frutto di un progetto letterario-filosofico ben definito e organico, in vista del quale vengono variamente rifunzionalizzati, rimaneggiati, tagliati e/o ampliati medesimi schemi esegetici e riflessioni. Quella di Cornuto è una sorta di lezione di teologia stoica (vd. Ramelli 2003, 31-52; Pontani 2005a, 31-32; cfr. inoltre comm. F 1; sulla continua rilettura e contaminazione del materiale allegorico-etimologico in queste opere di natura filosofico-teologica vd. Filoni 2014, 67-68). L'opera di Eraclito è concepita come un'arringa in difesa di Omero (vd. Pontani 2005a, 17-40; Russell-Konstan 2005, xx-xxix; cfr. inoltre comm. F 1). Mentre nell'opera pseudo-plutarchea, dedicata alla figura e all'opera di Omero, il materiale esegetico e in particolare quello allegorico è impiegato allo scopo di proporre una ricostruzione dell'insieme delle nozioni e dei saperi noti al poeta e ai quali il poeta avrebbe inteso riferirsi più o meno apertamente nella propria opera (sulla natura del *De Homero* e delle fonti in esso confluite vd. Kindstrand 1990, V-XII).

⁴⁶ Vd. Reinhardt 1910, 36-58 in introd. § 5.3.2 e cfr. comm. F 1.

⁴⁷ Vd. *Sch. E Od.* 8, 267: [γυναῖκα τοῦ Ἥφαιστου τὴν Ἀφροδίτην φασὶ καθ' ὃν λόγον καὶ τῶν Χαρίτων μίαν. ὥς γὰρ χάριν φαμέν ἔχειν τὰ τεχνικὰ ἔργα, οὕτως καὶ ἀφροδίτην τινὰ αὐτοῖς ἐπιτρέχειν λέγομεν· εἰ μὴ πρὸς παράστασιν τοῦ πολὺ τὸ πυρῶδες εἶναι ἐν ταῖς πρὸς τὰς μίξεις ὁρμαῖς πέπλασται τοῦτο· δεδεκέναι δὲ τὸν Ἄρην μοιχεύοντα αὐτοῦ τὴν γυναῖκα, ἐπειδὴ τῇ τοῦ πυρὸς δυνάμει ὁ σίδηρος καὶ ὁ χαλκὸς δαμάζεται. τὸ δὲ τῆς μοιχείας πλάσμα παρίστησιν ὅτι οὐ πάνυ μὲν πέφυκε κατάλληλον τὸ μάχιμον καὶ βίαιον τῷ ἱλαρῷ καὶ μελιχίῳ οὐδὲ κατὰ τὸν φυσικὸν αὐτῷ νόμον ἐπιπλέκεται, ἀντιποιοῦμενον δὲ πῶς τῆς μίξεως αὐτοῦ καλὸν καὶ γενναῖον γέννημα τὴν ἐξ ἀμφοῖν Ἀρμονίαν ἀποτελεῖ. = An. Corn. *Theol. Graec.* 19, 34, 7-21 (vd. *supra*)] | ἡ Ἀφροδίτη εἰς πολλὰ λαμβάνεται, μετὰ πάντων γούν καὶ ἐπὶ κάλλους. συμμίγνυται δὲ τῷ Ἥφαιστῳ τῷ πυρὶ καὶ τῷ Ἄρει τῷ σιδήρῳ· τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν γινόμενα ἔργα διὰ τῆς Ἀφροδίτης ἦτοι τοῦ κάλλους ὁράϊσται. κατεργάζεται δὲ ὁ Ἄρης ἦτοι ὁ σίδηρος ὑπὸ τοῦ πυρὸς. ὁ δὲ Ποσειδὼν ἦτοι τὸ ὕδωρ στομοῖ αὐτὸν, δηλονότι τὸν σίδηρον, μετὰ τὴν ὑπὸ τοῦ πυρὸς κατασκευὴν καὶ πεπυρακτωμένον ὑπὸ τοῦ Ἥφαιστου κατασβέννυσσι, τὸ φλογῶδες καταπαύον. | [τὰ Σικελικὰ δόγματα καὶ τὴν Ἐμπεδοκλείου γνώμην ἔοικεν ἀπὸ τούτων βεβαιοῦν. Ἄρην μὲν ὀνομάζει τὸ νεῖκος, τὴν δ' Ἀφροδίτην φιλίαν. τούτους οὖν διεστηκότας ἐν ἀρχῇ παρεισθήγαγεν Ὅμηρος ἐκ τῆς πάλαι φιλονεικίας εἰς ὁμόνοιαν μίαν κίρναμένους. ὅθεν εὐλόγως ἐξ ἀμφοῖν Ἀρμονία γεγένηται, τοῦ παντὸς ἀσαλεύτως καὶ κατ' ἐμμέλειαν ἀρμοσθέντος. γελᾶν δ' ἐπὶ τούτοις εἰκὸς ἦν καὶ συνήδεσθαι τοὺς θεοὺς, ἅτε διὰ τῶν ἰδίων χαρίτων οὐκ ἐπιφοραῖς διισταμένων, ἀλλ' ὁμονοοῦσαν εἰρήνην ἀγόντων. = Heracl. *Quaest. Hom.* 69, 8-11 (vd. *supra*)]

aveva presente⁴⁸, come le opere da cui sono stati compilati/escerpiti, non sembrano poter costituire la fonte principale e/o esclusiva per il materiale allegorico relativo agli amori adulterini di Ares e Afrodite citato da Eustazio, poiché, come già osservato, quanto riferito dall'autore dei *Commentari* risulta derivare da una fonte più ricca (vd. *supra*).

Se nelle opere di Eraclito, Cornuto e Ps.-Plutarco sembra non potersi individuare la fonte esclusiva di Eustazio per le allegoresi filosofico-realistiche dell'episodio, proprio alla presenza in tali opere di riflessioni lunghe e piuttosto dettagliate in proposito (vd. *supra*) e alla notorietà e circolazione di questi lavori nell'ambiente in cui Eustazio svolse la propria attività didattico-filologica e al quale si rivolgono i *Commentari*, si dovranno con buona probabilità ricondurre le esternazioni eustaziane con cui si chiude la citazione dell'ultima allegoresi⁴⁹.

Il motivo più plausibile della giustificazione circa la forma sintetica (ἐν βραχεῖ) con cui sarebbe stata riferita l'esegesi, che Eustazio ritiene qui di dover fornire, laddove il resoconto dell'interpretazione risulta invece piuttosto dettagliato, parrebbe risiedere proprio nel fatto che l'autore dei *Commentari* sapeva che le medesime riflessioni erano riportate in forma più ampia in opere d'autore⁵⁰. Eustazio parrebbe infatti voler mettere in risalto la concisione del proprio testo, grazie alla quale egli sa essere scorrevole nella trattazione e non scadere nella pedanteria, di cui evidentemente accusa in modo allusivo gli altri autori che hanno riferito le medesime riflessioni in una forma più estesa, per rivendicare la superiorità della propria opera rispetto agli altri strumenti esegetici sullo stesso passo omerico che allora circolavano e che egli quasi certamente conosceva.

Fra gli elementi integrati nelle allegoresi riferite da Eustazio che non si ritrovano nelle opere dei tre autori (vd. *supra*), e la cui presenza si deve con tutta probabilità all'impiego di una fonte compilativa in cui erano già confluite altre riflessioni, il più articolato, inserito nell'allegoresi di tipo filosofico-cosmologico, è quello secondo cui Afrodite rappresenterebbe l'armonia e l'unione delle entità celesti, la quale stando vicino al Sole, grazie al suo benefico influsso, propizierebbe la trasmissione dell'effetto fecondatore del Sole alla terra⁵¹. In questa

⁴⁸ Sull'impiego dei *corpora* scolastici da parte di Eustazio, con specifico riferimento agli scolî e ai *Commentari* iliadici vd. Erbse 1969, XLV (per scolî riportati nel ms. Venetus A), LI-LII (per scolî esegetici); van der Valk 1971, LIX-LXIV; cfr. inoltre comm. F 5. Come rilevato da Pontani (2005b, 173), pur mancando studi sistematici dedicati alle fonti impiegate da Eustazio nella composizione dei *Commentari all'Odissea*, tutto suggerisce che esse siano analoghe a quelle individuate per l'*Iliade* dall'analisi realizzata da van der Valk (1971-1987).

⁴⁹ Vd. *supra* Eustath. *ad Od.* 1597, 62-1598, 3: (...) καὶ οὕτω μὲν καὶ ταῦτα ὡς ἐν βραχεῖ φάναι. πλατύνει γὰρ τις ταῦτα προθέμενος, οὔτε ἂν εὐροῇ διόλου, καὶ οὐδ' ἂν ἐκφευξέται ψυχρολογίαις περιπεσεῖν.

⁵⁰ Sulla circolazione dell'opera di Eraclito e Cornuto nell'ambiente erudito della Bisanzio del XII sec. vd. comm. T 2; sulla presenza dello scritto di Eraclito fra le fonti di Eustazio vd. van der Valk 1971, CXI; CXI n. 4; per le opere plutarchee e pseudo-plutarchee vd. van der Valk 1971, CV-CVI.

⁵¹ Vd. *supra* Eustath. *ad Od.* 1597, 51-59: (...) καὶ ὁ Ἥλιος οὐ μισῶν τὴν Ἀφροδίτην, ἀλλὰ χαίρων τῇ τοιαύτῃ λύσει ὡς αἰτία οὕτω γενέσεως. διὸ καὶ ὁ παραβάτης φησὶν ὅτι σύγκρασις τῶν οὐρανίων ἢ Ἀφροδίτη καὶ τῆς ἁρμονίας αὐτῶν φιλία καὶ ἔνωσις. Ἥλιον γὰρ φησὶν ἐγγὺς οὕσα καὶ συμπεριθέουσα πληροῖ μὲν τὸν οὐρανὸν εὐκρασίᾳ, ἐνδίδωσι δὲ τὸ γόνιμον τῇ γῇ, καὶ πολλὰ δὲ ἕτερα πληροῦνται εἰς τὴν τοιαύτην ὑπόθεσιν. καὶ οὕτω μὲν τινες.

riflessione, che stando alla testimonianza eustaziana nella fonte era trattata in forma assai più estesa e complessa (καὶ πολλὰ δὲ ἕτερα πληροῦνται εἰς τὴν τοιαύτην ὑπόθεσιν) di quanto Eustazio non riferisca, a considerazioni di carattere fisico-cosmologico sembrano associarsi riflessioni di natura astronomico-astrologica, sull'influsso del Sole e l'effetto che su tale influsso esercita la vicinanza di Afrodite, qui forse intesa anche come simbolo del pianeta Venere, in ogni caso connessa alle entità celesti (τὰ οὐράνια), ossia, con tutta probabilità, agli astri. Questo nucleo esegetico potrebbe pertanto essere indizio della presenza di riflessioni di natura astronomico-astrologica nella fonte compilativa (o nelle fonti compilative), da cui Eustazio ha attinto parte del materiale allegorico dedicato all'episodio degli amori di Ares e Afrodite, simili a quella relativa ai "periodi critici" minacciati da Marte e "disinnescati" da Venere, che è possibile, se non probabile, che Eustazio abbia attinto da questa stessa fonte (vd. *supra*).

Reinhardt⁵² ritiene che tutte le allegoresi proposte da Eustazio fin qui menzionate, compreso il nostro frammento, siano state attinte dall'opera di Demò poiché, come si è detto (vd. introd. § 5.3.2), egli ipotizza che la fonte compilativa da cui Eustazio ha attinto buona parte degli estratti allegorici come questi, e nella quale era verosimilmente confluito il materiale già presente nella fonte comune "stoiceggiante" di Cornuto, Eraclito, Ps.-Plutarco e Stobeo (vd. *supra*), fosse da indentificarsi nell'opera di Demò (vd. introd. § 5.3.2; Reinhardt 1910, 36-47; 57-58; *passim*).

Individuando nello scritto di Demò l'unica fonte impiegata da Eustazio per tutte le allegoresi dell'episodio in questione (vd. *supra*), Reinhardt riconduce il fatto che il nome di Demò sia citato solo relativamente all'esegesi condotta μαθηματικώτερον e all'interno di un *gruppo* (ἕτεροι δὲ [...] ὥς καὶ ἡ Δημώ) all'originaria presenza nell'opera di Demò di tutte le allegoresi in questione, delle quali però l'erudita avrebbe approvato solo questa, accordandole la propria preferenza. L'antieconomicità di tale proposta, e l'assenza di un qualunque riscontro negli altri casi di frammenti dell'opera di Demò citati da Eustazio (vd. *supra*) sconsigliano di aderire a questa visione, che contrasterebbe tra l'altro con il quadro restituito dal materiale attribuibile su basi non speculative a Demò, il quale ci parla di un'opera priva di caratteristiche compilative (vd. introd. §§ 5.1, 5.3.2).

⁵² Vd. Reinhardt 1910, 53-54.

F 8

Il frammento è trasmesso da uno scolio all'*Icaromenippo* di Luciano: per la costituzione del testo sono stati esaminati e collazionati i testimoni principali del *corpus* scoliastico che trasmettono lo scolio in questione¹, ossia i mss. Δ^2 , Γ^3 , V^4 , Ω^5 , ϕ^6 ; è stata inoltre tenuta presente l'edizione degli scolî luciane curata da Hugo Rabe⁷, della quale è stata riproposta la numerazione.

L'edizione realizzata da Rabe (1906) costituisce ad oggi l'unico strumento di consultazione degli scolî a Luciano; il poderoso e pionieristico lavoro dell'editore non ha naturalmente potuto beneficiare delle numerose acquisizioni novecentesche e più recenti nel campo dello studio di questo tipo di prodotti paraletterari. Questi si sono concentrati soprattutto sui *corpora* scoliastici al testo omerico, ma hanno comunque consentito di ricostruire alcuni passaggi e caratteristiche fondamentali che accomunano il processo di composizione di tutti gli scolî medievali, esito di un secolare percorso, costituito da diversi passaggi di selezione, rielaborazione e compilazione delle fonti più disparate⁸.

¹ I mss. presi in considerazione sono quelli selezionati da Rabe al termine della ricognizione dei testimoni preliminare alla realizzazione dell'edizione da lui curata (1906): vd. *infra*.

² Ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 1322, codice cartaceo datato da Rabe al XIII sec. (vd. Rabe 1906, VI), più probabilmente da collocarsi nel primo terzo del XIV sec. (vd. Bompaire 1993, CI; Muratore 2001, 144; 144 n. 614 con ulteriore bibliografia).

³ Ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 90, codice membranaceo degli inizi del X sec., forse vergato dal copista Epifanio, allievo del monaco Efrem (vd. Menchelli 2014, 181-182, con ulteriore bibliografia sul ms.); per una descrizione più dettagliata del ms. vd. Bompaire 1993, LXXXVII-XC.

⁴ Ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 89, codice in carta filigranata, più di recente datato al XIV sec. (vd. Bompaire 1993, CII-CIII), mentre Rabe (1906, IV) proponeva una datazione al XIII sec.

⁵ Ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 434, codice composto (XI-XV sec. vd. *infra*). La porzione di Ω di cui si deve tenere conto ai fini della *constitutio textus* è quella costituita dai ff. 3r.-268v datata al X-XI sec. (vd. Bompaire 1993, XCI-XCII), in cui si trova il nostro frammento. Il fatto che in tale porzione di Ω sia contenuta solo una parte delle opere del *corpus* luciano che si trovano invece nei suoi apografi ha fatto ipotizzare che i ff. 3r.-268v di Ω costituissero originariamente il primo volume di una raccolta organizzata in due volumi, e che, persosi il secondo volume, il primo sia stato integrato con una nuova porzione di ms. vergata e aggiunta ai ff. 3r.-268v di Ω , probabilmente nel XV sec. (per la datazione della porzione recenziore vd. Bompaire 1993, XCII), a comporre il ms. nella forma oggi osservabile (vd. Marquis 2013, 14-15). Rabe (1906, V) non ha visto Ω , ma ha visto M (ms. Paris, BNF, gr. 2954, apografo della porzione più antica di Ω : vd. Marquis 2013, 14).

⁶ Porzione cartacea, datata al XIV-XV sec., del ms. composto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 77, (la porzione membranacea dello stesso ms., datata al X sec., è siglata Φ : vd. Rabe 1906, IV-V). Con ϕ Rabe sigla anche una mano poco più recente di quella che ha vergato testo e scolî della porzione cartacea del ms., la quale ha vergato ulteriori scolî sia nella porzione membranacea (X sec.: vd. *supra*) sia in quella cartacea (XIV-XV sec.: vd. *supra*). Sul ms. e la datazione delle sue componenti vd. Rabe 1906, IV-V; Bompaire 1993, XC-XCI.

⁷ Vd. Rabe 1906.

⁸ Vd. Montana 2011; Montana 2014a; Montana-Porro 2014.

In particolare manca all'edizione di Rabe uno studio sistematico mirato all'individuazione delle "classi", ossia delle linee tradizionali⁹, in cui gli scolî lucianeî possano essere distribuiti, cioè un tentativo di ricostruzione di un quadro organico che spieghi analogie e differenze fra i testi che si leggono nei mss. a disposizione come il frutto della differente organizzazione, nei diversi prodotti editoriali (i singoli mss.), di materiale che in una determinata fase del processo di composizione del *corpus* o dei *corpora* doveva aver assunto un particolare assetto testuale. Quest'ultimo non si identificherà specificamente con quanto si legge in un singolo ms. o in una famiglia di mss., nei quali questi materiali, che in una certa fase costituivano testi "unitari" per quanto già frutto di compilazione meccanica o semi-meccanica, sono stati di volta in volta copiati, selezionati e organizzati diversamente, a seconda delle particolari e contingenti esigenze che la produzione di uno specifico ms. intendeva soddisfare.

Sotto questo profilo si è rivelata dirimente, nell'evoluzione degli studi, la definizione di "classe di scolî" come concetto autonomo e indipendente dal singolo testimone e/o dalla specifica famiglia di testimoni, nei quali possono essere, e il più delle volte sono, presenti contemporaneamente materiali appartenenti a classi *diverse*, cioè risalenti a diverse linee tradizionali¹⁰. Data l'epoca della sua formulazione, la ricostruzione dello stato della tradizione proposta da Rabe rispecchia ancora la visione, oggi superata (vd. *supra*), del materiale scoliastico come testo intrinsecamente connesso al ms. o famiglia di mss. specifici in cui esso è oggi testimoniato. Significativamente la categoria cui ricorre l'editore per proporre una classificazione del materiale scoliastico luciano che reperiva nei testimoni da lui studiati è quella di "codicum classis"¹¹, la quale sostanzialmente indica un gruppo di mss. nei quali si rintracciano apparati scoliastici *simili* (vd. *infra*).

Conseguentemente all'associazione biunivoca fra materiale scoliastico e testimone che lo trasmette, nella ricostruzione di Rabe l'evoluzione del testo scoliastico è concepita come fenomeno corrispondente e/o conseguente al rapporto cronologico-tradizionale rintracciabile fra i mss. superstiti, che l'editore basa essenzialmente sull'antichità dei testimoni e sulla bontà e affidabilità di questi relativamente al testo luciano da essi trasmesso. È oggi invece risaputo che i processi di trasmissione del testo primario e degli apparati esegetici (marginali e/o interlineari) che lo accompagnano in un particolare ms. devono essere considerati distinti e reciprocamente autonomi, in quanto il più delle volte testo primario e apparato esegetico vergati in uno stesso ms. risalgono a linee tradizionali differenti¹². È inoltre stato riscontrato

⁹ Per l'analoga ricostruzione dedicata agli scolî iliadici e le classi in cui essi possono essere suddivisi vd. Erbse 1969, XI-XIII; XLV-LIX; Schmidt 2002; Montanari 2009; Montana 2013; Pagani 2014; Muratore 2014.

¹⁰ Vd. note precedenti.

¹¹ Vd. Rabe 1906, III-IX.

¹² Come chiaramente rivelato, nell'analisi dei testimoni ms., dal frequente fenomeno della presenza, nell'apparato esegetico, di riflessioni dedicate a e/o basate su lezioni diverse da quelle che si leggono nel testo primario al quale l'apparato è affiancato. Nel caso del testo luciano, fra i testimoni in cui questo è accompagnato da un apparato scoliastico, sono particolarmente importanti, nella tradizione, e pertanto per la costituzione, del testo i mss. Γ, Φ (porzione membranacea dello stesso ms. di cui fa

che nella tradizione del materiale scoliastico, essendo questa strettamente connessa a specifici progetti e/o esigenze editoriali (vd. *supra*), nonché composta di prodotti diversi (raccolte di scolî, scolî marginali, scolî interlineari, raccolte monotematiche escerpate dal materiale scoliastico), non è possibile stabilire relazioni lineari, come confermato dal fatto che non infrequentemente mss. anche decisamente più recenti trasmettono materiale scoliastico migliore, in termini di correttezza testuale e ricchezza di dettagli, rispetto a testimoni molto più antichi, o sono gli unici testimoni superstiti di materiale chiaramente compilato in un'epoca precedente a quella in cui i mss. in questione sono stati vergati.

La “codicum classis I” di Rabe s’identifica con il ms. Γ, testimone più antico (vd. *supra*) fra quelli individuati dall’editore¹³. La “codicum classis II” è costituita da quattro testimoni principali¹⁴, che trasmettono effettivamente un apparato scoliastico peculiare (il quale non comprende lo scolio che trasmette il nostro frammento), i cui materiali solo raramente coincidono con quanto è reperibile negli altri testimoni considerati (vd. *infra*) e che Rabe presenta come “scholia Arethae”¹⁵. La “classis III” è presentata come risultato della compilazione degli scolî della “classis I” e degli “scholia Arethae” (“classis II”)¹⁶; i testimoni principali di questa “classe” sono individuati nei mss. V e φ. Quest’ultimo è considerato da Rabe testimone degli scolî dei mss. della “classis III” deteriori rispetto a V¹⁷, quando invece in molti casi trasmette, come per il nostro frammento, materiale assente in V (vd. *infra*). La “classis IV” è composta da mss. che riportano sostanzialmente il medesimo materiale rintracciabile nella “classis III”, probabilmente derivato da un testimone oggi perduto della stessa “classe” (III). Della “classis IV” bisogna, secondo Rabe, comunque tenere conto in quanto riporta talvolta versioni più ampie dello stesso scolio, rispetto a quelle documentate nei testimoni della “classis III” oggi disponibili; testimone più antico di questa “classe” è Ω¹⁸. Infine la “classis V” ha il suo principale testimone nel ms. Δ; Rabe sottolinea la ricchezza del materiale scoliastico reperibile in questo ms. e, coerentemente con la propria visione, la

parte φ: vd. *supra* n. 6) e Ω (vd. Marquis 2013). Dal momento che però, come si è detto, la trasmissione del testo e dell’apparato scoliastico seguono tendenzialmente linee distinte, la bontà, ai fini della costituzione testuale, di questi testimoni per il testo primario, non comporta automaticamente la loro bontà per il testo degli scolî (o di altro materiale esegetico che lo accompagni) e *vice versa*. Nella fattispecie sembra si possa far risalire ad un antigrafo comune il testo luciano di V e φ (vd. Menchelli 2014, 182), ma la stessa cosa non sembra potersi riscontrare, da un’analisi a campione, nei rispettivi apparati scoliastici, per i quali sembra piuttosto da ipotizzare una parentela fra Δ e φ (vd. *infra*).

¹³ Vd. Rabe 1906, III.

¹⁴ Vd. Rabe 1906, III-IV.

¹⁵ Vd. Rabe 1906, III. Nel ms. London, British Library, Harley 5694 (membranaceo del X sec.), il più antico testimone della “classe” in questione, sono state infatti riconosciute, su base paleografica, le stesse mani che hanno vergato rispettivamente testo primario e apparato scoliastico del ms. Paris, BNF, gr. 451 (vd. Vogel-Gardthausen 1909, 48; Gamillscheg 1981). La *subscriptio* vergata sul f. 401v. di quest’ultimo ms. ne indica in Baane, segretario di Areta, il copista (Ἐγράφη χειρὶ Βαάνου νοτ(αρίου) Ἀρέθα ἀρχ(ι)επισκόπ(ου) Καισαρεί(ας) Καππαδοκί(ας) ἔτει κόσμου 793β [913 d.C.]). Sui così detti “scholia Arethae” del Parisinus, dedicati al testo platonico, vd. Luzzatto 2010.

¹⁶ Vd. Rabe 1906, IV-V.

¹⁷ Vd. Rabe 1906, V.

¹⁸ Vd. Rabe 1906, V-VI.

riconde esclusivamente alla compilazione degli apparati che si leggono nei testimoni delle altre “classi” (vd. *supra*) o di ulteriori fonti¹⁹.

Sulla base di tale classificazione e dei criteri sopra menzionati (antichità dei testimoni e bontà del testo luciano da questi trasmesso) l’editore rintraccia per ciascuno scolio o gruppo di scolî che lo consentano una sorta di minimo comune multiplo, cioè una porzione di testo presente nei principali testimoni delle varie “classi di codici”, accordando particolare autorevolezza ai mss. più antichi (in particolare Γ e V : vd. *supra*), e tratta tutto ciò che in alcuni testimoni (quasi sempre più tardi) c’è “in più” rispetto a questo “testo comune” come un’aggiunta successiva, segnalandolo infatti con le espressioni “addit” o “addunt”²⁰.

Nello scenario che sembra invece potersi ricostruire alla luce di un’analisi a campione (svolta cioè sui soli scolî all’*Icaromenippo*) e delle più recenti acquisizioni relative ai meccanismi tradizionali di questo tipo di materiale esegetico (vd. *supra*), la forma *uberior* degli apparati che si leggono in mss. più recenti, in particolare quella restituita da Δ e ϕ , parrebbe incompatibile con un processo di successive aggiunte ad un *corpus* originariamente più scarno. Tutto sembra piuttosto suggerire che il materiale presente in questi testimoni restituisca una redazione *più conservativa* di uno o più *corpora* o raccolte di materiale esegetico, ai quali risalgono verosimilmente anche gli scolî presenti nella forma più scarna in altri testimoni (tendenzialmente quelli più antichi), ma secondo un processo di trasmissione molto più selettivo e che è stato accompagnato da epitomazione, tagli e/o omissioni frequenti e sostanziosi.

Tale scenario è suggerito in particolare dalla presenza, principalmente in Δ e ϕ , di scolî, il cui testo si presenta organizzato in forma unitaria sul piano sintattico-contenutistico, i quali in altri testimoni risultano smembrati nella *mise en page* in più scolî, ma riportano ancora alcuni dei connettivi logico-sintattici della loro formulazione unitaria. Negli stessi testimoni (Δ e ϕ) inoltre si leggono formulazioni decisamente più ricche ed ampie di scolî di cui altri mss., il più delle volte quelli considerati migliori da Rabe (vd. *supra*), riportano solo una parte; anche in questi casi quanto c’è “in più” è costituito da una o più porzioni di testo strettamente e organicamente connesse sul piano logico-sintattico a quanto è riportato anche nei margini degli altri mss. e sembra pertanto, per lo meno, sconsigliabile considerare tali porzioni di testo aggiunte successive (quasi certamente da escludere sarà l’ipotesi, presupposta dalla ricostruzione di Rabe, che si tratti di aggiunte meccanico-compilative)²¹.

¹⁹ Vd. Rabe 1906, VI-IX.

²⁰ Come esempi significativi si possono citare Rabe 1906, 104, 20-24; 105, 17-20; 109, 13-14; vd. inoltre Rabe 1906, 99, 22-23 e la nota successiva.

²¹ Vd. e.g. Rabe 1906, 100, 3-4 e ms. Δ , f. 76r.; Rabe 1906, 101, 23 e ms. Δ , f. 77v. (e ϕ); Rabe 1906, 104, 1-2 e ms. Δ , f. 79r.; Rabe 1906, 104, 13 e ms. Δ , f. 79v.; Rabe 1906, 107, 25-108, 2 e ms. Δ , f. 81v.; Rabe 1906, 109, 14-18 e ms. Δ , f. 84r.; vd. inoltre *infra* Rabe 1906, 104, 24-25 e ms. Δ , f. 79v. In tutti questi casi Rabe ricorre alla formula “addit Δ ” (o “addunt $\phi\Delta$ ”). Vd. inoltre i casi di scolî trasmessi solo da Δ (vd. e.g. Rabe 1906, 109, 9-10 e ms. Δ , f. 83v.; Rabe 1906, 109, 18-20 e ms. Δ , f. 84r.).

Pertanto, fatta eccezione per buona parte di quelli che Rabe definisce “*scholia Arethae*” (“*classis II*”), che parrebbe risalente a una o più linee tradizionali effettivamente distinte da quelle cui può essere ricondotto il resto del materiale scoliastico luciano, tale materiale, seppur sistemato diversamente nei vari mss. (quelli che Rabe organizza nelle “classi” I, III, IV, V), parrebbe riconducibile a linee tradizionali comuni²². Le differenze, di natura tendenzialmente *quantitativa*, che si riscontrano fra i testi riportati dai diversi testimoni, risultano verosimilmente riconducibili a scelte diverse operate nella compilazione/copiatura, cioè più o meno conservative, che hanno comportato di volta in volta la selezione di diverse porzioni del materiale a disposizione. Un tale processo renderebbe conto anche del fatto che, fra i mss. superstiti, i testi siano trasmessi nella forma più ampia e ricca in testimoni più recenti di quelli che ne riportano una versione più scarna, talvolta anche sensibilmente: evidentemente i testimoni più ricchi hanno attinto ad “antigrafi”, oggi perduti, che riportavano i testi nella loro forma *uberior*²³.

Come accennato, i testimoni che più frequentemente trasmettono versioni più ampie di scolî, riportati dagli altri solo in forma parziale e/o “scomposta” (vd. *supra*), sono Δ e φ. Il ms. Δ in particolare è talvolta l’unico fra quelli superstiti che preserva i nomi degli autori degli *interpretamenta* citati (come avviene nel nostro frammento)²⁴, e si rivela testimone fondamentale, o unico, per il testo di molti scolî, nella loro forma più completa (vd. *supra* e *infra*). Parte di questo materiale testimoniato da Δ si trova anche in φ (vd. *supra*). Quanto si legge in φ però non solo parrebbe rientrare nella stessa tradizione cui appartiene Δ, ma sembrerebbe anche derivare, per via più o meno mediata, dal testo trasmesso da quest’ultimo: infatti con esso φ concorda sovente nelle varianti contro gli altri testimoni, ma talvolta se ne

²² Potrebbero invece essere frutto di compilazioni successive gli *excerpta*, come quelli riportati nei margini di Δ che Rabe riteneva attinti dal *Lessico* foziano (vd. Rabe 1906, VI), ma che molto probabilmente sono glosse estrapolate da una versione della *Συναγωγή λέξεων χρησίμων* (ed. Cunningham 2003) identica a quella poi usata da Fozio (vd. Alpers 1981, 78).

²³ A tale proposito si rivela utile il parallelo che possono costituire gli scolî esegetici all’*Iliade*. Nella tradizione di questa classe di scolî iliadici infatti sono stati individuati da Erbse due processi distinti di copiatura/selezione di un originario archetipo comune (c), che hanno dato come prodotto rispettivamente b (famiglia di mss. vergati tutti fra l’XI e gli inizi del XII sec. [di parere contrario in merito a E⁴ la Maniaci (2006, 222 n. 32), che ne propone una datazione non anteriore al XIII sec.]) e T (inizi XI sec.): il testo testimoniato da T, in quanto frutto di un processo assai più conservativo, si rivela più ampio e ricco di quello degli scolî di b, nei quali molte delle informazioni e del materiale contenuti in c e conservati in T, sono stati invece omessi o ridotti (vd. Erbse 1969, XLVIII-LII; LVIII; cfr. quanto osservato in comm. F 5). Il ms. Genavensis (XIII sec.) riporta una versione del testo degli scolî esegetici sostanzialmente coincidente con quanto trasmesso da T (vd. Erbse 1969, XLVIII); se, come possibile data la natura essenzialmente casuale degli eventi da cui è dipesa la sopravvivenza dei mss. oggi disponibili, T si fosse perduto, il ms. Genavensis, del XIII sec., sarebbe il testimone più antico di una forma molto più ampia e conservativa degli scolî esegetici, rispetto a quella che si trova nella famiglia b, composta da mss. tutti vergati nell’XI sec. (solo la datazione di C è XI-XII: vd. Erbse 1969, XVII-XXIV).

²⁴ Vd. e.g. Rabe 1906, 104, 24-25 e ms. Δ, f. 79v. (margine inferiore): ὡς ἱστορεῖ Κρίτων (Rabe : Κρίτων Δ) ἐν τοῖς Γεττικοῖς. Essendo questa porzione dello scolio testimoniata solo da Δ, come di consueto, Rabe la introduce con la formula “addit Δ”.

differenza per grossolani errori verificatisi nel processo di copiatura o per l'omissione di qualche parte, come il nome di alcune *auctoritates*, testimoniato solo da Δ²⁵.

Per quanto riguarda nella fattispecie lo scolio che trasmette il nostro frammento, è possibile riconoscerli, sul piano contenutistico, due componenti: una di carattere mitografico, nella quale sono esposte in massima sintesi le vicende che vedono protagonisti gli Aloadi (Oto ed Efialte: cfr. comm. F 4) nell'episodio odissiano (vd. *infra* Od. 11, 305-320), la quale si conclude con la notazione καὶ ὁ μὲν μῦθος οὗτος ("e il mito è questo"); la seconda di natura allegorico-evemeristica (vd. *infra*), introdotta dalla formula ἡ μέντοι ἀλληγορία ("esiste poi la sua [*scil.* del mito] interpretazione allegorica"). L'associazione delle due componenti, chiaramente frutto di compilazione, costituisce però un'unità progettualmente organizzata, in cui riflessione mitografica e interpretazione allegorico-evemeristica della medesima narrazione mitica sono come tali segnalate e connesse sul piano sintattico. Simili compilazioni di materiali mitografici, accompagnati dalle rispettive esegesi allegoriche ricorrono negli scolii omerici, in testi forse attinti da raccolte mitografico-allegoriche in cui era già stata realizzata tale compilazione (vd. *e.g.* Sch. D Il. 5, 385 in comm. F 4 e cfr. F 3).

Del nostro scolio i mss. V e Ω trasmettono solo la notazione mitografica: V riporta esclusivamente il testo Ὡτος καὶ Ἐφιάλτης ἠθέλησαν θεομάχοι ὄντες εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνελθεῖν, mentre Ω la riferisce integralmente. Il ms. Γ riporta l'*interpretamentum* allegorico-evemeristico, ma omette la spiegazione mitografica, mantenendo però la formula καὶ ὁ μὲν μῦθος οὗτος. ἡ μέντοι ἀλληγορία; mentre Δ e φ trasmettono lo scolio nella sua formulazione integrale (cfr. *supra*). Infine solo il ms. Δ, come in altre occasioni (vd. *supra*), conserva l'indicazione della fonte da cui deriva l'esegesi, quasi certamente solo quella allegorico-evemeristica, nel nostro caso Demò (ὡς ἱστορεῖ Δημῶ)²⁶.

Dal punto di vista testuale la tradizione dello scolio restituisce alcune lezioni discordanti che meritano una rapida riflessione. Il testimone Γ riporta la lezione διαστήματα, accolta a testo da Rabe, sulla base dell'antichità del ms. (vd. *supra*), laddove in Δ e φ si legge ἀποστήματα. Superato il criterio della maggiore attendibilità accordata al testimone più antico (vd. *supra*), la lezione che pare preferibile e che si è accolta a testo è ἀποστήματα. Infatti, pur essendo i due termini (διάστημα e ἀπόστημα) parzialmente sovrapponibili sul piano semantico, nell'uso e soprattutto in quello del lessico tecnico-astronomico, il sostantivo διάστημα si riferisce più genericamente a distanze fra due punti "concorrenti", mentre il termine ἀπόστημα è impiegato più precisamente per designare la distanza fra un punto "di partenza" ed un altro, specificamente in riferimento alle distanze fra astri. Esso sembra pertanto rivelarsi quello più tecnicamente adatto a descrivere la realtà fenomenica menzionata nel nostro frammento (ossia

²⁵ Inoltre le lezioni discordanti rispetto al resto della tradizione testimoniate dai mss. Δ e φ, come in alcuni casi rilevati nel nostro frammento (vd. *infra*), parrebbero talvolta, almeno potenzialmente, migliori rispetto alle altre.

²⁶ Come di consueto tale porzione del testo, essendo testimoniata solo da Δ, è preceduta nell'edizione di Rabe dalla formula "addit Δ".

le distanze *dalla* Terra alla Luna e *dalla* Luna al Sole: vd. *infra*), rispetto al quale διάστημα pare costituire una sorta di banalizzazione²⁷.

Sempre il ms. Γ testimonia poi la lezione ἀναλογίας, accolta da Rabe (sempre sulla base del principio di autorità), laddove Δ e φ trasmettono ἀντιλογίας. Quest'ultima si configura inevitabilmente come *lectio difficilior* rispetto alla prima, sia per la maggiore frequenza nell'uso, anche non specialistico-settoriale, del termine ἀναλογία, sia perché quest'ultimo occorre poco dopo all'interno del frammento, seguito dal verbo denominale ἀναλογίζομαι. Posto che, a livello probabilistico, è più economico ipotizzare che la lezione ἀντιλογίας sia stata banalizzata in ἀναλογίας, piuttosto che il contrario, certamente nel testo del frammento il termine ἀντιλογία, se inteso nella sua accezione tecnico-retorica di “contraddizione-opposizione di argomenti/discussione/contestazione” o “disputa/lite/ostilità”, non restituisce senso.

D'altra parte il termine ἀντιλογία può essere considerato anche nella sua forma etimologica e più generica come ragionamento o riflessione ottenuti attraverso il confronto, o ancora, in relazione al significato analogico-comparativo della preposizione ἀντί, “al pari di/equivalente a” combinato a quello “sostitutivo”, ossia “al posto di, al pari di”. In tale accezione la presenza del termine ἀντιλογία, non solo sarebbe semanticamente accettabile, ma si rivelerebbe ancor più adatta alla realtà che il testo intende descrivere rispetto ad ἀναλογία. L'operazione rappresentata è infatti quella della derivazione di dati sulle distanze Terra-Luna e Luna-Sole dall'osservazione delle ombre proiettate dai monti più alti (vd. *infra*); non solo dunque queste ultime sono poste *a confronto* con le distanze celesti in questione, ma ne rappresentano anche una sorta di riproduzione “in scala”, che s'intende osservare e analizzare *al posto* delle distanze celesti non direttamente registrabili.

Altra lezione trasmessa dai mss. Δ e φ, discordante con quanto testimoniato da Γ e, anche per ciò, accolta a testo da Rabe, è ἄν βατόν a fronte di ἀναβατόν (Γ). Posto che sul piano morfo-sintattico e semantico le due lezioni si rivelano ugualmente buone²⁸, dal momento che

²⁷ Cfr. il titolo dell'opera di Aristarco di Samo (vd. *infra*): *Περὶ ἀποστημάτων ἡλίου καὶ σελήνης*. Sull'impiego specialistico del termine ἀπόστημα, per indicare distanze fra astri, in particolare del Sole rispetto alla Terra vd. e.g. Arist. *De cael.* 294a 4: οὐ προσλογιζόμενοι **τό τε ἀπόστημα τοῦ ἡλίου πρὸς τὴν γῆν** καὶ τὸ τῆς περιφερείας μέγεθος, ὥς ἐν τοῖς φαινόμενοις μικροῖς κύκλοις εὐθεῖα φαίνεται πόρρωθεν. Vd. inoltre Gemino, il quale impiega il termine proprio per indicare le distanze dei pianeti (fra cui sono annoverati Sole e Luna) rispetto alla Terra, nell'ambito della spiegazione del carattere non costante, almeno apparentemente, del moto di rivoluzione zodiacale, dovuto alla natura di tale moto, cioè al fatto che esso si compia in direzione opposta a quella del moto giornaliero della sfera celeste, ossia del cielo delle stelle fisse e del cosmo (cfr. introd. § 4, nn. 137 e 139; comm. F 4): vd. Gem. 12, 25-27: ὅτι δὲ οὐ δύναται καθ' ὑπόλειπιν εἰς τὰ ἐπόμενα τῶν ζῳδίων τὴν μετάβασιν ποιῆσθαι, φανερόν καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἀνάλογον τοῖς μεγέθεσι μηδὲ **τοῖς ἀποστήμασι** τὰς μεταβάσεις γίνεσθαι· εἰ γὰρ διὰ τὰ μεγέθη τῶν σωμάτων ὑπεφέροντο βραδυτέραν ἔχοντες τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων κίνησιν, ἔδει ἀνάλογον τοῖς μεγέθεσι καὶ **τοῖς ἀποστήμασι** τὰς ὑπολείψεις γίνεσθαι. μὴ γινομένου δὲ τούτου ἀνάγκη λέγειν κατὰ φύσιν εἶναι τοῖς πλανωμένοις ἀστροῖς τὴν ὑπεναντίαν κίνησιν).

²⁸ La proposizione finale ὥς [...] ποιήσαιεν τὸν οὐρανόν è accettabile sia con sia senza ἄν e in questo contesto, sul piano del significato, entrambi gli aggettivi verbali βατός e ἀναβατός, nella comune accezione di “accessibile”, si adattano alla narrazione dell'episodio mitico (vd. *infra*).

ἀναβατὸν corrisponde alla forma analitica dell'aggettivo verbale sincopato ἀμβατός che si legge nel testo omerico (vd. *Od.* 11, 316: [...] ἴν' οὐρανὸς ἀμβατός εἴη), al quale doveva, con ogni probabilità, riferirsi in origine l'esegesi (vd. *infra*), pare più probabile che la lezione ἀναβατὸν sia il frutto di una modifica di ἄν βατὸν, generata dall'influenza esercitata da quanto si legge nel testo omerico, piuttosto che *vice versa*.

Per quanto riguarda il nome di Demò, nel testimone unico che lo trasmette (Δ: vd. *supra*), esso è privo di accento (Δημω). Fra i numerosi e frequenti errori che accompagnano la trasmissione dei nomi propri, in particolare dei meno noti e/o ricorrenti, come doveva essere quello di Demò, l'omissione dell'accento è certamente fra i più trascurabili, paragonabile a quanto si registra nello stesso ms. Δ per il nome di Critone, di cui il testimone trasmette la forma geminata Κρίττων al posto di Κρίτων, in uno scolio che precede di poco il nostro²⁹. Data la trascurabilità dell'errore e l'assenza di elementi che sul piano del contenuto si rivelino incompatibili con l'attribuzione a Demò dell'esegesi, la quale al contrario pare perfettamente in linea con gli interessi specialistici che emergono dal resto del materiale trasmesso sotto il nome dell'erudita (vd. *infra*), non sembra sussistere ragione per rintracciare nella lezione Δημω altro che la trascrizione, con omissione dell'accento, del nome Δημό³⁰.

Lo scolio che trasmette il nostro frammento si riferisce a Luc. *Icar.* 23, 15-19: μειδιάσας δ' οὖν ὁ Ζεὺς καὶ μικρὸν ἐπανεῖς τῶν ὀφρῦων, «τί ἂν λέγοις», φησὶν, «᾽Οτου πέρι καὶ Ἐφιάλτου, ὅπου καὶ Μένιππος ἐτόλμησεν ἐς τὸν οὐρανὸν ἀνελθεῖν; (...)». Nel passo luciano, Zeus commenta con tono ironico l'impresa di Menippo, che ha avuto l'ardire di giungere in volo fin sulla Luna, come quella destinata a oscurare addirittura la temerarietà di Oto ed Efialte: cosa si potrà più rinfacciare a questi ultimi (semidei dotati di dimensioni e forza fisiche sovrumane: vd. *infra*), da quando anche un comune mortale come Menippo ha osato giungere fino in cielo?

Nel testo luciano in questione il riferimento all'impresa compiuta da Oto ed Efialte si limita ad una cursoria allusione, evidentemente concepita dall'autore come menzione di un episodio noto, e pertanto immediatamente riconoscibile dal potenziale fruitore dell'opera. L'unico indizio che si evince dalla formulazione luciana è che la vicenda mitica in essa evocata vedesse i due fratelli, figli di Aloeo e Ifimedeia (vd. comm. F 4 e *infra*), intenti in un'ascesa al cielo. L'episodio in questione, più esplicitamente citato altrove dallo stesso Luciano (vd. *infra*), è certamente quello narrato nell'*Odissea*. Una delle ombre delle grandi e nobili donne defunte riconosciute da Odisseo durante la νέκυια, è proprio Ifimedeia, moglie di Aloeo e madre di Oto ed Efialte, che ella diceva aver generato dopo essersi unita a Poseidone. Il poeta inserisce qui un breve *excursus* sull'impresa che ha condotto i due fratelli (dopo Orione di

²⁹ Vd. *supra* n. 24 Rabe 1906, 104, 24-25 e ms. Δ, f. 79v. (margine inferiore).

³⁰ Tanto più che le congetture proposte, ossia Δημοσθένης (grammatico di origini tracie menzionato dalla *Suda*) e Δήμων (per le quali vd. Ludwig 1912-1914, 6 n. 13), si configurano come banalizzazioni, data la presenza nettamente minoritaria, per quanto ben attestata, di figure femminili nel panorama dell'erudizione antica (vd. comm. T 1, T 3, F 1, F 3). Per la banalizzazione del nome di Demò in Δήμων, che si registra in alcuni testimoni, vd. comm. F 1.

gran lunga i più grossi e belli fra tutti i mortali mai nati) a morte prematura. Essi vollero competere con gli dei e minacciare loro guerra: per giungere sull'Olimpo meditarono di mettere uno sopra l'altro i monti Olimpo (monte della Tessaglia), Ossa e Pelio. L'impresa dei due nemici degli dei sarebbe riuscita se non fosse intervenuto Apollo, il quale sterminò i due fratelli ancora adolescenti, prima che potessero mettere in atto i loro bellicosi propositi: vd. *Od.* 11, 305-320:

τὴν δὲ μέτ' Ἰφιμέδειαν, Ἀλωῆος παράκοιτιν,
 εἰσίδον, ἣ δὴ φάσκε Ποσειδάωνι μιγῆναι,
 καὶ ῥ' ἔτεκεν δύο παῖδε, μινυνθαδίω δὲ γενέσθην,
Ἵotton τ' ἀντίθεον τηλεκλειτόν τ' Ἐφιάλτην.
 οὓς δὴ μηκίστους θρέψε ζείδωρος ἄρουρα
 καὶ πολλὸ καλλίστους μετὰ γε κλυτὸν Ὠρίωνα·
 ἐννέωροι γὰρ τοί γε καὶ ἐννεαπήχεες ἦσαν
 εὖρος, ἀτὰρ μῆκος γε γενέσθην ἐννεόργυιοι³¹.
οἳ ῥα καὶ ἀθανάτοισιν ἀπειλήτην ἐν Ὀλύμπῳ
φυλόπιδα στήσιν πολυάϊκος πολέμοιο.
᾽Οσσαν ἐπ' Ὀλύμπῳ μέμασαν θέμεν, αὐτὰρ ἐπ' ᾽Οσση
Πήλιον εἰνοσίφυλλον, ἔν' οὐρανὸς ἀμβατὸς εἴη.
 καὶ νῦ κεν ἐξετέλεσσαν, εἰ ἥβης μέτρον ἵκοντο·
ἀλλ' ὄλεσεν Διὸς υἱός, ὃν ἠύκομος τέκε Λητώ,
ἀμφοτέρῳ, πρίν σφωῖν ὑπὸ κροτάφοισιν ἰούλους
 ἀνθῆσαι πυκάσαι τε γένυς εὐανθέϊ λάχνη.

Luciano menziona l'episodio in forma più dettagliata e con l'esplicito riferimento all'*auctoritas* di Omero nel *Caronte o gli osservatori*³²: qui viene ricordato come Omero narri che i figli di Aloeo, ancora prima di raggiungere l'adolescenza, meditarono di porre sopra il monte Olimpo il monte Ossa (dopo averlo divelto dalle sue "radici") e sopra quest'ultimo il Pelio, per poter impiegare la strana "scala" così creata come via d'accesso al cielo. In uno scolio riferito a quest'ultimo passo luciano³³, il cui principale testimone è proprio il ms. Δ (vd. *supra*), viene specificato che i due figli di Aloeo menzionati da Luciano sono Oto ed Efialte e si dice che di loro si tornerà a parlare in seguito (εἴρηται περὶ τούτων ἐν τοῖς κατόπιν: vd. *infra*) insieme ad una teoria piuttosto curiosa e sorprendente (μετὰ θαυμαστῆς

³¹ La natura straordinaria e sovrumana dei due fratelli risultò chiara fin dall'infanzia: essi infatti a soli nove anni misuravano già nove cubiti in larghezza e nove tese in altezza, erano cioè dei giganti larghi circa 4 metri e alti circa 9 metri.

³² Vd. Luc. *Charon.* 3, 19: Ὁμηρος ὁ ποιητής φησι τοὺς Ἀλωέως υἱέας (...), ἔτι παῖδας ἐθελησαί ποτε τὴν Ὀσσαν ἐκ βάρων ἀνασπᾶσαντας ἐπιθεῖναι τῷ Ὀλύμπῳ, εἴτα τὸ Πήλιον ἐπ' αὐτῇ, ἱκανὴν ταύτην κλίμακα ἔξειν οἰομένους καὶ πρόσβασιν ἐπὶ τὸν οὐρανόν.

³³ Vd. Sch. in Luc. 26, 3 Rabe: Ἵotton καὶ Ἐφιάλτην. εἴρηται περὶ τούτων ἐν τοῖς κατόπιν μετὰ θαυμαστῆς οἵας τῆς θεωρίας, τί τὸ τοῦ μύθου αἰνίττεται, ὅτι διὰ τῆς τῶν ὀρέων σκιᾶς θηρῶντες οὗτοι τὰς ἀποστάσεις τε καὶ τὰ ὕψη τῶν τόπων ὥσπερ θέμις τοῖς ὀπτικοῖς τοῦτο ὑπελήφθησαν παρὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, φημί δὲ τὸ τὰ ὄρη ἐπάλληλα ἐποικοδομεῖν.

οἷας τῆς θεωρίας), secondo la quale il mito in questione alluderebbe nascostamente al fatto che dei due fratelli, dal momento che tentavano di ricavare “le distanze e le altezze dei luoghi” (τὰς ἀποστάσεις τε καὶ τὰ ὕψη τῶν τόπων: vd. *infra*) attraverso l’osservazione dell’ombra dei monti (διὰ τῆς τῶν ὀρέων σκιᾶς), secondo principi che pertengono alla scienza ottica, è stata tramandata, dagli uomini vissuti dopo di loro, la fama che essi avrebbero creato una sorta di costruzione impilando l’uno sull’altro i monti (τὸ τὰ ὄρη ἐπάλληλα ἐποικοδομεῖν).

In quest’ultimo scolio è stata evidentemente proposta una diversa e più sintetica (nonché chiaramente confusa: vd. *infra*) formulazione dell’esegesi che il nostro frammento testimonia come prodotto della riflessione di Demò. Ciò non solo si evince dal confronto fra i due testi, ma è anche esplicitamente dichiarato nello scolio, nel quale si avvisa che di Oto ed Efialte e della “sorprendente” interpretazione della vicenda mitica che li vede protagonisti si tornerà a parlare in seguito. Tale dichiarazione si riferisce certamente ad una successiva menzione degli Aloadi in uno dei testi del *corpus* luciano (vd. *infra*), e precisamente al contenuto dello scolio che trasmette il nostro frammento. Tale formulazione implica necessariamente due circostanze:

- 1) l’osservazione dello scolio al *Caronte* deve essere stata elaborata per la prima volta in uno strumento esegetico atto a supportare la lettura di Luciano, non è dato sapere se già in forma scoliastica, che prendeva in considerazione più di un’opera dell’autore (almeno il *Caronte* e l’*Icaromenippo*) e che trattava il *Caronte* evidentemente *prima* dell’*Icaromenippo*, cioè secondo un ordine *diverso* da quello in cui sono solitamente disposte le opere del *corpus* luciano nei mss. in cui sono accompagnate da apparati scoliastici (vd. *supra*), come lo stesso ms. Δ, che trasmette il testo di entrambi gli scolî e dove l’*Icaromenippo* è collocato *prima* del *Caronte*;
- 2) chi ha elaborato il testo dello scolio al *Caronte* contava evidentemente su un’organizzazione di materiale esegetico luciano prestabilita, se non a livello autoriale, almeno redazionale, in quanto solo una simile pianificazione giustifica un puntuale rimando interno come quello che si legge nello scolio in questione (vd. *supra*).

Inoltre, proprio alla luce del rimando all’altro passo luciano e all’*intepretamentum* ad esso dedicato, sembra fuor di dubbio che l’intero scolio al *Caronte* sia stato elaborato specificamente per fungere da supporto alla lettura dell’opera di Luciano. Lo stesso non sembra potersi dire invece (almeno non con la stessa sicurezza) dello scolio che trasmette il nostro frammento. Esiste infatti la non remota possibilità che la prima porzione di quest’ultimo, ossia quella di carattere mitografico, sia stata compilata, insieme all’“allegoria”³⁴ di Demò, in una raccolta di materiale esegetico, di natura mitografico-allegorica, dedicata ai poemi omerici, come quella da cui pare attinto il testo di alcuni scolî

³⁴ Sull’effettiva natura dell’esegesi trasmessa sotto il nome di Demò in questo frammento vd. *infra*.

iliadici, in particolare appartenenti alla classe D³⁵. Inoltre, se anche, come sembra altresì possibile, la porzione mitografica dello scolio, nella quale viene sinteticamente riformulata la narrazione omerica dell'episodio in questione (vd. *supra* Od. 11, 305-320)³⁶, fosse stata originariamente concepita come strumento di supporto alla comprensione del testo luciano, in cui le vicende dei due fratelli non sono chiaramente riferite ma solo allusivamente evocate (vd. *supra*), deve invece, con ogni verosimiglianza, essere stata concepita in relazione al testo omerico e non a quello di Luciano, l'interpretazione di natura evemeristico-allegorica elaborata o riproposta da Demò³⁷.

Ciò sarebbe sicuro per ragioni cronologiche, laddove, come si è ipotizzato, l'attività di Demò si fosse effettivamente collocata intorno al I sec. a.C.; ma, considerato che non si può nemmeno escludere per l'erudita una datazione ai primi secoli d.C. (vd. introd. § 5.4), si dovranno considerare le altre motivazioni che sembrano spingere decisamente in questa direzione. Oltre al fatto, certamente di maggior momento, che il tipo di esegesi che si rintraccia negli altri frammenti di Demò, tutti chiaramente riferiti al testo omerico (vd. introd. § 5.1), al pari di quella proposta nel nostro frammento, si fonda essenzialmente sul prestigio e la notorietà dell'*auctoritas* di Omero e delle narrazioni mitiche inserite nella sua opera (vd. introd. §§ 4, 5.1), e che parrebbe a dir poco improbabile che simili riflessioni siano scaturite dalla lettura del testo di Luciano, sembra possibile escludere del tutto questa già remota possibilità alla luce del fatto che l'episodio oggetto dell'esegesi di Demò non è affatto narrato nel passo luciano (vd. *supra*) cui è dedicato lo scolio che trasmette il nostro frammento e che, anche nel passo del *Caronte*, al quale si riferisce lo scolio in cui si legge una riformulazione dello stesso *interpretamentum* (vd. *supra*), il mito "odissiaco" degli Aloadi è

³⁵ Vd. e.g. quanto osservato a proposito dello *Sch. D Il. 5*, 385 in comm. F 4.

³⁶ La porzione di natura mitografica dello scolio, chiusa dalla notazione *καὶ ὁ μὲν μῦθος οὗτος* (vd. *supra*), riferisce che Oto ed Efialte, dal momento che erano fieri oppositori degli dei, vollero salire in cielo (per sfidarli) ed effettivamente, ponendo i monti uno sopra l'altro, salivano fino a quando Apollo non li uccise, colpendoli con le sue frecce (*Ὠτος καὶ Ἐφιάλτης ἠθέλησαν θεομάχοι ὄντες εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνελθεῖν καὶ δὴ ὄρη ἐπάνω ἀλλήλων βάλλοντες ἀνέβαινον*, ἕως ὅτε *τούτους ὁ Ἀπόλλων ἐτόξευσεν*, καὶ ὁ μὲν μῦθος οὗτος).

³⁷ Il fatto che nessun elemento di quanto si legge nel nostro scolio, trovi riscontro negli scolî odissiaci al passo in questione finora editati (vd. Dindorf 1855, II 502, 18-504, 7: qui, oltre ad alcune notazioni di natura mitografica e riflessioni generali sulla verosimiglianza e il concetto di ἀδύνατον nel mito e nell'invenzione poetico-narrativa, sono riferite diverse redazioni di una serie di considerazioni di natura critico-testuale sulla lezione ἐπ' Οὐλύμπῳ [Od. 11, 315], quasi certamente connessa al dibattito esegetico relativo alla collocazione dell'Olimpo da parte di Omero e al suo eventuale impiego come metafora del cielo: cfr. introd. § 4, n. 131), o omerici in generale, non rileva nulla. Infatti negli scolî omerici a noi noti è confluita solo una parte del variegato ed ingente materiale esegetico dedicato ai poemi, trasmessosi per diverse vie fino all'epoca di composizione dei *corpora* scolastici medievali e permaso in altre forme editoriali, come il commentario continuo, anche dopo la creazione di tali *corpora*, d'altra parte è altresì possibile che quanto si legge nello scolio luciano fosse presente anche in una redazione degli scolî omerici oggi perduta o che si trovi in testimoni *ancora* non presi in considerazione dagli editori (la nuova edizione degli *Scholia Graeca in Odyssaeam* di Pontani, dal lavoro del quale potrebbero emergere dati testuali ad ora sconosciuti anche in relazione al passo omerico in questione, è giunta finora al materiale dedicato al canto VI [vd. Pontani 2007-2015]).

effettivamente riportato da Luciano ma, significativamente, citato come episodio narrato dal poeta Omero (vd. *supra*: Ὅμηρος ὁ ποιητής φησι τοὺς Ἀλωέως υἱέας [...]).

Secondo l'esegesi riferita sotto il nome di Demò, Oto ed Efialte sarebbero stati due studiosi della scienza fisica, di origine tessala³⁸, figli di Aloeo (Ὦτος καὶ Ἐφιάλτης φυσικοὶ φιλόσοφοι Θετταλοὶ Ἀλωέως παῖδες). Questi sarebbero stati i primi a cimentarsi nel tentativo di misurare le distanze che separano la Luna dalla Terra e il Sole dalla Luna (πρῶτοι ἀναμετρεῖν ἐπειράθησαν τὰ ἀποστήματα σελήνης ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἡλίου ἀπὸ τῆς σελήνης). Si osserva inoltre che tale operazione comporta l'applicazione dei principi dell'ottica (ὀπτική ἐπιστήμη) e che, ricorrendo a tale applicazione, i due studiosi tentarono di ricavare i dati in questione (ossia le distanze Terra-Luna e Luna-Sole) sulla base dell'individuazione di rapporti geometrico-matematici (καὶ ἐπεὶ τοῦτο ἀπὸ τῆς ὀπτικῆς συμβαίνει ἐπιστήμης, αὕτη δὲ ἐξ ἀντιλογίας θηρᾷ τοῦτο³⁹).

Fra i rapporti così individuati dai due fisici è menzionato quello rintracciabile fra l'ombra che si proietta al sorgere del sole dai monti elevati e, verosimilmente, *uno dei* (vd. *infra*) dati necessari alla misurazione (καὶ ἀπὸ τῆς σκιάς τῆς ἀπὸ τῶν ὑψηλῶν ὀρέων ἡλίου ἀνίσχοντος ἀπορρεούσης). Poiché i monti più alti che si trovano in Tessaglia sono proprio l'Ossa, il Pelio e l'Olimpo (τοιαῦτα δὲ κατὰ Θετταλίαν ὑψηλότατα ὄρη ἢ Ὅσσα, τὸ Πήλιον, ὁ Ὀλυμπος), dall'ombra dei quali gli scienziati Oto ed Efialte ritenevano di ricavare un qualche rapporto matematico sfruttabile per il calcolo delle distanze in questione (Terra-Luna-Sole: ἄφ' ὧν τῆς σκιάς ἐδόκουν ἀναλογίαν τινὰ τῆς ἀναμετρήσεως λαμβάνειν), essi salirono sulle cime di questi monti per esaminare l'ombra da essi proiettata; da lì però precipitarono e così morirono (καὶ δὴ πρὸς τοῖς ἀκρωτηρίοις γινόμενοι τῶν ὀρέων τούτων ἐπὶ τῷ ἀναλογίζεσθαι τὴν σκιάν κατακρημνισθέντες ἀπώλοντο).

Da tale episodio "storico-reale" deriverebbe la fama che Oto ed Efialte, mentre mettevano uno sopra l'altro questi monti, per rendere accessibile il cielo (cioè per raggiungere la volta celeste, dimora degli dei), furono trafitti da Apollo, cioè dal Sole⁴⁰ (κατεφήμισαν τοῦτο, ὥς τὰ

³⁸ Il riferimento all'origine tessala dei due scienziati dipende senza dubbio dal fatto che i tre monti coinvolti nella narrazione omerica, l'Olimpo, l'Ossa e il Pelio, si trovano in Tessaglia (si tratta dei rilievi montuosi più elevati e noti della regione [vd. *infra*], come è possibile constatare anche dalla loro menzione nella narrazione omerica).

³⁹ Sul piano sintattico il soggetto della proposizione è il pronome αὕτη, chiaramente riferito a ὀπτική ἐπιστήμη, ma il "vero" soggetto dell'azione descritta sono gli scienziati che *per mezzo* dell'applicazione dei principi dell'ottica svolgono l'operazione fisico-matematica (vd. *infra*).

⁴⁰ L'associazione metaforica e/o allegorica Apollo ~ Sole è fra le più antiche e diffuse, analoga sotto questo profilo a quella Efesto ~ fuoco (vd. comm. F 1 e F 6, §§ 1.1, 2.1 e cfr. anche comm. F 7) ed Era ~ aria (vd. comm. F 5). Vd. e.g. l'esegesi di *Il.* 18, 239-240 (Ἡέλιον δ' ἀκάμαντα βοῶπις πότνια Ἥρη / πέμψεν ἐπ' Ὀκεανοῖο ῥοὰς ἀέκοντα νέεσθαι) trasmessa sotto il nome di Cratete, in cui, al *contrario* di quanto si legge nella riflessione riportata dal nostro frammento, la menzione omerica dell'astro (Sole) è considerata allusione alla divinità (Apollo) e non *vice versa* (sulla natura metaforica, ma probabilmente decisamente lontana dai presupposti e dalle finalità che animano l'esegesi allegorica, di tale riflessione cratetea vd. introd. § 4, con n. 139: vd. *Sch. ex. Il.* 18, 240a + *Sch. Porph. Il.* 18, 240b [= pp. 224-225 Schrader = Agathocl. fr. 11 Montanari] = fr. 26 B.). La stessa associazione Sole ~ Apollo, per il tramite dell'elemento igneo è inoltre testimoniata nell'elenco di associazioni allegoriche riportato da Porfirio,

ὄρη ταῦτα συντιθέντες, ὡς ἂν βατὸν ποιήσαιεν τὸν οὐρανόν, κατετοξεύθησαν ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἥτοι τοῦ ἡλίου vd. *infra*). Con ciò s'intenderà verosimilmente che la luce del Sole fu causa della caduta dei due scienziati o perché accecò momentaneamente i loro occhi o perché provocò loro un'insolazione e lo stordimento o perdita di sensi che ne deriva.

Al pari di quanto è possibile constatare a proposito degli altri frammenti che la tradizione trasmette sotto il nome di Demò, e in particolare di quelli dedicati a fenomeni e nozioni di carattere astronomico (vd. F 2, F 4, F 6, F 7 e cfr. anche F 3 e F 5), anche in questo caso l'*auctoritas* dell'erudita è associata a una riflessione che coinvolge un momento capitale dello sviluppo della disciplina astronomico-matematica. Si tratta dei tentativi di deduzione su base geometrico-sperimentale delle distanze Terra-Luna-Sole.

Al di là della vaghezza e dell'estrema sintesi che caratterizzano la formulazione del nostro frammento, senza dubbio dovute, almeno in parte, alla natura compilativa e non specialistica della fonte⁴¹, quanto emerge con certezza è che nella riflessione di Demò il mito odissiacò

nella definizione di “allegoria” (intesa come metodo esegetico), la cui testimonianza è con ogni probabilità il frutto della sovrapposizione di concezioni dell'allegoresi sviluppatesi in tempi e contesti diversi [vd. introd. § 1.3.2], ma in cui comunque sono evidentemente proposte le associazioni allegoriche di cui si riscontrava una particolare ricorrenza: vd. in introd. § 1.3.2 Porph. *Quaest. Hom.* ad *Il.* 20, 67, pp. 240-241 Schrader: (...) ἀλληγορία πάντα εἰρησθαι νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως, οἷον ἐν ταῖς ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν. (...) διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα καὶ Σκάμανδρον, τὴν δ' αὖ σελήνην Ἄρτεμιν, τὸν ἄερα δὲ Ἥραν καὶ τὰ λοιπά. ὁμοίως ἔσθ' ὅτε καὶ ταῖς διαθέσεσι ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηνᾶν, τῇ δ' ἀφορσύνῃ τὸν Ἄρεα, τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἑρμῆν, [τῇ λήθῃ δὲ τὴν Λητώ], καὶ προσοικειοῦσι τούτοις (...). Vd. inoltre (sempre a titolo esemplificativo) l'identificazione allegorica fra Apollo e il Sole alla base dell'allegoresi dell'episodio della pestilenza inviata da Apollo sul campo acheo nel I canto dell'*Iliade* proposta da Eraclito: vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 13, 1-2: Ἀρχὴ δὲ ταύτης τῆς δόξης Ὅμηρος, εἰπὼν τὰς ἡλιακὰς ἀκτῖνας ἀλληγορικῶς βέλη (scil. di Apollo) (...); cfr. anche Heracl. *Quaest. Hom.* 8; sempre in riferimento allo stesso episodio vd. anche Tz. *Ex. Il.* 109, 7-16 Papatomopoulos, il quale si rifà verosimilmente, in modo più e meno diretto, all'opera di Eraclito. Sulla *tradizionale* associazione mitologico-metaforica prima che allegorica Apollo ~ Sole cfr. inoltre Broggiato 2001, 189 e i testi ivi citati.

⁴¹ Ciò è suggerito *in primis* dalla compresenza nel testo del frammento da una parte di puntuali riferimenti e termini tecnici, come il richiamo alla ὀπτική ἐπιστήμη e al preciso momento in cui viene rilevata l'ombra proiettata dal Sole, ossia all'alba (ἡλίου ἀνίσχοντος), e di termini tecnici quali ἀναμετρέω (specificamente impiegato in relazione a questo tipo di misurazioni “geometrico-professionali”: vd. *infra* per quella del meridiano terrestre realizzata da Eratostene), ἀντιλογία (vd. *supra*), ἀναλογία (e il verbo denominale ἀναλογίζομαι, usato in ambito scientifico, insieme al sostantivo ἀναλογία, per designare un rapporto di natura matematico-geometrica), e, dall'altra parte, di espressioni approssimative, in particolare nella definizione del passaggio più complesso del metodo di misurazione su base geometrico-deduttiva, ossia la definizione dei rapporti fra i dati registrabili direttamente (le ombre) e quelli che si intende dedurre (ἀφ' ὧν τῆς σκιάς ἐδόκουν ἀναλογίαν τινὰ τῆς ἀναμετρήσεως λαμβάνειν). Se tale “discrepanza” fra tecnicismi e vaghezza si associa da un lato alla natura dettagliata o comunque puntuale delle riflessioni tecnico-scientifiche che emerge in altri frammenti di Demò (vd. in particolare comm. F 4, F 5, F 6 § 1.1, 1.2) e dall'altro alla natura scolastica della fonte, intrinsecamente votata alla sintesi e concepita come strumento funzionale (e pertanto subordinato) alla comprensione del testo letterario (nella fattispecie a quello luciano), sembra per lo meno alquanto probabile che l'originaria formulazione di Demò fosse più ricca di dettagli e passaggi, soprattutto in termini tecnici, di quanto trasmesso dallo scolio. A ciò si dovrà poi aggiungere la quasi certamente scarsa preparazione in materia astronomico-matematica degli agenti del processo di trasmissione del materiale confluito nello scolio, la quale pare emergere con una certa evidenza

degli Aloadi veniva ricondotto, per mezzo di sostituzioni allegorico-metaforiche, alla realizzazione del calcolo di dimensioni fisiche, non registrabili direttamente, per mezzo dell'inserimento di dati direttamente osservabili (le ombre proiettate dai monti) in un modello teorico costruito per mezzo dell'applicazione alla realtà fenomenica di principi matematico-geometrici. Tale applicazione infatti consente a sua volta di presupporre e/o rintracciare per via logico-deduttiva rapporti di natura matematica, espressi nel frammento secondo i termini "tecnici" ἀντιλογία e ἀναλογία, fra i dati registrabili e quelli che si intende dedurre per mezzo del calcolo.

Come si è osservato in sede di commento a F 6, il processo di geometrizzazione dello spazio da cui dipende la creazione del modello della sfera celeste può essere considerato fra gli atti fondativi della scienza astronomico-matematica (vd. comm. F 6, § 1.2.1). Tale processo è, a sua volta, alla base della possibilità, nell'ambito di tale disciplina, di tracciare *linee ideali*, che fungano da punti di riferimento nell'osservazione e nella *rappresentazione* grafico-concettuale del dato/fenomeno studiato, e che consentano inoltre, come nel caso in questione, speculazioni e deduzioni basate sull'applicazione della geometria allo "spazio astronomico".

Un analogo procedimento, in termini di geometrizzazione della realtà fisica, è alla base della scienza ottica (ὀπτική ἐπιστήμη), che al pari dell'astronomia matematica vive in epoca ellenistica un momento cruciale in termini di definizione dello statuto teorico-scientifico della materia⁴²: il principio fondamentale della disciplina risiede infatti nella possibilità di considerare, sul piano teorico-convenzionale, i raggi luminosi e le superfici con cui essi interagiscono come figure geometriche, rette o semirette (i raggi di luce), piani, segmenti, e via dicendo. Tale premessa consente naturalmente non solo di descrivere ma anche di prevedere il comportamento della luce in termini geometrici, o ancora di sfruttare, come nel nostro caso, i dati registrabili nel comportamento della luce all'interno di modelli geometrico-

nell'ulteriore sintesi e riformulazione dell'*interpretamentum* che si legge nello scolio al *Caronte* (vd. *supra* Sch. in Luc. 26, 3 Rabe). Qui infatti si riferisce sommariamente che Oto ed Efialte tentarono di ricavare, per mezzo delle ombre proiettate dai monti, "le distanze e le altezze dei luoghi" (τὰς ἀποστάσεις τε καὶ τὰ ὕψη τῶν τόπων), in quanto procedimento che ricade nell'ambito dell'ottica. Sebbene i metodi di triangolazione impiegati dagli specialisti per tentare di dedurre le distanze Terra-Luna-Sole (vd. *infra*) siano analoghi a quelli applicati in ambito topografico per ricavare le distanze fra punti inaccessibili, tra cui le altezze dei monti, il confronto fra il nostro frammento e lo scolio al *Caronte* parrebbe suggerire che il testo di quest'ultimo sia il frutto della confusione di quanto riportato nel primo, piuttosto che il riferimento ad una misurazione diversa da quella descritta nel nostro frammento. Sembrerebbe infatti che chi ha redatto lo scolio al *Caronte* abbia confuso in un unico oggetto d'indagine le distanze (ἀποστήματα) ricercate dai due scienziati (ossia, nel nostro frammento, quelle Terra-Luna e Luna-Terra: τὰ ἀποστήματα σελήνης ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἡλίου ἀπὸ τῆς σελήνης), con gli strumenti (e i dati direttamente registrabili per mezzo di questi) impiegati per dedurle, ossia i monti più alti (ἀπὸ τῆς σκιᾶς τῆς ἀπὸ τῶν ὑψηλῶν ὀρέων).

⁴² Sullo sviluppo dell'ottica in ambito ellenistico ed alessandrino vd. Russo 2003, 82-90 con bibliografia.

matematici funzionali al calcolo di altre realtà fisiche, primariamente di natura astronomico-geografica⁴³.

Il caso meglio documentato, insieme alla misurazione del meridiano terrestre realizzata da Eratostene, di applicazione delle premesse teoriche appena menzionate finalizzata alla deduzione di grandezze non direttamente registrabili è precisamente il calcolo delle distanze Terra-Luna-Sole, protagonista del nostro frammento.

Le fonti attribuiscono già a Eudosso⁴⁴ alcune *stime* sulle distanze in questione. Il primo tentativo di calcolo vero e proprio si rintraccia però nell'attività di Aristarco di Samo, il cui calcolo fu successivamente rielaborato e modificato, in termini di premesse e di metodo, alla luce di nuove scoperte teorico-tecnologiche, da Ipparco⁴⁵. Nella fattispecie il metodo cui si riferisce il nostro frammento sembrerebbe proprio quello probabilmente tentato per la prima volta e in ogni caso dettagliatamente descritto da Aristarco. Quest'ultimo infatti, a differenza di Ipparco che stando alle fonti impiegò il principio (anch'esso comunque pienamente rientrante nell'ambito di indagine dell'ottica) dell'angolo di parallasse lunare e solare⁴⁶,

⁴³ Si tratta esattamente delle medesime premesse scientifico-teoriche del metodo impiegato da Eratostene per dedurre la lunghezza del meridiano-circonferenza terrestre, alla descrizione del quale erano dedicati dal Cirenaico i due libri del *Περὶ ἀναμετρήσεως τῆς γῆς*: sulla procedura eratostenica vd. in particolare Aujac 2001; Nicastro 2008.

⁴⁴ Vd. Heath Thomas 1959, 111-112; 332 (vd. Heath Thomas 1959, 337 per le stime relative alle dimensioni di Luna e Sole). Fonti dossografiche della cui affidabilità si tende a dubitare associano alcune stime sulle distanze Terra-Luna-Sole anche al nome di Eratostene (vd. Heath Thomas 1959, 339-341); nonostante la scarsa attendibilità dei dati riferiti sotto il nome di Eratostene, non è da escludersi che anch'egli abbia tentato di effettuare calcoli simili a quelli già esperiti da Aristarco e poi riproposti da Ipparco (vd. *infra* nel testo e nota successiva). Alcune stime sono attribuite anche a Posidonio (vd. Heath Thomas 1959, 344-349), ma, come nel caso della sua "rielaborazione" del calcolo eratostenico del meridiano terrestre (vd. Aujac 2001, 54; Aujac 2007-2008, 13-14), si tratta di proposte su base aleatoria e discrezionale, non supportate da alcuna misurazione/osservazione diretta e/o deduzione e calcolo geometrici rigorosi.

⁴⁵ Per il calcolo effettuato da Aristarco, a noi noto grazie all'opera *Περὶ ἀποστημάτων ἡλίου καὶ σελήνης*, giuntaci per tradizione diretta, che l'astronomo ha dedicato ad esso (vd. Heath Thomas 1959 con edizione, traduzione e commento del testo), vd. Heath Thomas 1959, 317-414; Stahl 1970, 248-249; Repellini 1993, 330-331; Russo 2003, 90-92; 106-107. Per la riproposizione del calcolo e le correzioni ad esso apportate da Ipparco vd. Heath Thomas 1959, 341-344; Swerdlow 1969; Neugebauer 1975, 325-329; Toomer 1974; Toomer 1981, 213-218; Repellini 1993, 331-332; Russo 2003, 107. Dati gli strumenti di calcolo e la tecnologia ancora insufficiente a gestire tali grandezze molti dei risultati ottenuti dai due astronomi, pur derivando da brillanti esercizi matematici, sono molto lontani dal dato reale: uno di tali risultati però ci si avvicina straordinariamente, ossia la distanza tra la Terra e la Luna calcolata nella misura di 59 raggi terrestri (un errore per difetto solo del 2%) che viene riferito da Tolomeo (vd. Ptol. *Alm.* V 13, p. 416, 2-8 Heiberg) e che si è propensi ad attribuire ad Ipparco (vd. Toomer 1974, 139; Russo 2003, 107). Sia nella riflessione di Aristarco che in quella di Ipparco l'indagine sul calcolo delle distanze del Sole e della Luna (rispetto alla Terra e fra loro) si accompagna a quello, ugualmente condotto su base geometrico-deduttiva, delle *dimensioni* del Sole e della Luna (vd. bibliografia citata *supra*).

⁴⁶ Sul metodo impiegato da Ipparco vd. quanto riferito e la bibliografia citata nella nota precedente. La conoscenza teorico-sperimentale del principio ottico di angolo di parallasse, ossia l'angolo di spostamento *apparente* di un oggetto rispetto ad un medesimo sfondo, che dipende dal cambio di posizione dell'osservatore, consente la misurazione di distanze fra punti non accessibili in campo topografico e astronomico: calcolato l'angolo di parallasse ed essendo nota la distanza fra i due punti di

sfruttò uno dei momenti di quadratura lunare, nei quali cioè il centro della Luna coincide con il vertice dell'angolo retto di un triangolo rettangolo i cui angoli acuti hanno il vertice coincidente con il centro rispettivamente della Terra e del Sole, per tentare di ricavare le misure in questione tramite una triangolazione.

Che la misurazione cui fa riferimento il nostro frammento sfruttasse la triangolazione applicabile in fase di quadratura lunare è suggerito dal fatto che le distanze menzionate come scopo dell'indagine dei due scienziati tessali siano quelle comprese fra la Terra e la Luna e fra la Luna e il Sole (σελήνης ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἡλίου ἀπὸ τῆς σελήνης), ossia quelle dei due cateti del triangolo rettangolo che i tre corpi formano nella configurazione in questione. In tale condizione infatti è possibile dedurre queste due grandezze, e insieme ad esse anche la lunghezza dell'ipotenusa del triangolo, coincidente con la distanza fra la Terra e il Sole, all'interno della medesima procedura di calcolo. Al contrario con l'applicazione del metodo tentato almeno da Ipparco (vd. *supra*) sono necessari due distinti procedimenti finalizzati a dedurre rispettivamente la distanza Terra-Luna e quella Terra-Sole. Visto che lo scopo essenziale delle misurazioni tecnico-matematiche di cui siamo informati, compresa quella di Aristarco, erano proprio le distanze *dalla Terra* rispettivamente della Luna e del Sole, la ricerca specifica della distanza Luna-Sole (menzionata nel nostro frammento), se non considerata in relazione alla configurazione sfruttata da Aristarco, risulterebbe se non altro priva di paralleli.

Per quanto la compilazione delle prime tabelle trigonometriche si debba con ogni probabilità considerare frutto del lavoro di Ipparco⁴⁷, la triangolazione realizzata da Aristarco per calcolare le distanze Terra-Luna-Sole rappresenta uno dei primi abbozzi di calcolo trigonometrico a noi noti⁴⁸. La natura trigonometrica della riflessione di Aristarco risiede nel tentativo di dedurre i rapporti fra i lati di un triangolo, nella fattispecie quello formato da Terra, Luna e Sole durante la quadratura lunare (vd. *supra*), conoscendo l'ampiezza dei suoi angoli (vd. *infra*)⁴⁹. Quest'ultimo dato non poteva che essere ricavato per mezzo della combinazione di osservazione astronomica e deduzione geometrica.

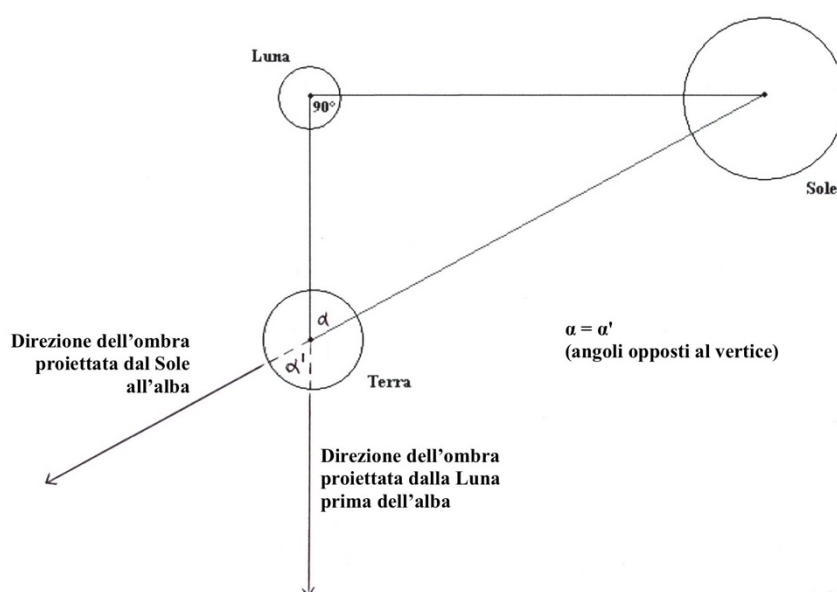
osservazione è possibile sfruttare i principi della trigonometria (vd. *infra*), in particolare il teorema che consente di ricavare la lunghezza di uno dei due cateti di un triangolo rettangolo di cui siano noti uno dei due angoli acuti (ossia la metà dell'angolo di parallasse) e l'altro cateto (la metà della distanza fra i due punti di osservazione). Date le distanze in questione, per ottenere risultati vicini al dato reale è indispensabile la massima precisione nella registrazione e gestione dei dati, quasi impossibile con i mezzi a disposizione di Ipparco (vd. *infra*): in merito al sorprendente dato da questi ottenuto in relazione alla distanza Terra-Luna (vd. nota precedente) Russo parla infatti di "una serie di errori che si cancellano miracolosamente" (vd. Russo 2003, 107 n. 96).

⁴⁷ Vd. la testimonianza fornita nel *Commentario all'Almagesto di Tolomeo* dall'astronomo del IV-V sec. d.C. Teone di Alessandria (Theon Alex. *In Ptol. Alm.* I 10, pp. 449-510 Rome); cfr. Neugebauer 1975, 299-300; Nicastro 2008, 115-116. Sulla trigonometria come strumento di misurazione nella scienza antica, con riferimento ad Aristarco di Samo e Ipparco vd. anche Boyer 1968, 176-185.

⁴⁸ Cfr. in particolare Russo 2003, 90 n. 45.

⁴⁹ Non essendo ancora disponibili all'epoca di Aristarco tavole di valori approssimati di funzioni trigonometriche (vd. *supra*), lo studioso dovette limitarsi ad individuare intervalli ristretti all'interno

Sulla base dei principi dell'ottica (vd. *supra*) infatti i raggi di luce, nella fattispecie lunare e solare, sono considerati come semirette, rispettivamente parallele alle due rette passanti l'una per il centro della Terra e della Luna e l'altra per il centro della Terra e del Sole, cioè le due rette cui appartengono rispettivamente il cateto minore e l'ipotenusa del triangolo rettangolo Terra-Luna-Sole. Dal momento che, sempre secondo i principi dell'ottica, la direzione dell'ombra proiettata da un raggio di luce coincide con quella della retta con cui il raggio può essere geometricamente identificato, ecco che l'angolo avente per lati le *ombre*, del medesimo oggetto (con la cui "base" coinciderà il vertice dell'angolo in questione vd. *infra*), proiettate rispettivamente dalla Luna e dal Sole, è l'angolo *opposto* al vertice⁵⁰ dell'angolo acuto del triangolo rettangolo Terra-Luna-Sole (e, in quanto opposto al suo vertice, ad esso congruente), il cui vertice coincide con il centro della Terra.



Date queste premesse, registrare l'angolo formato dalle ombre dello stesso oggetto proiettate dalla Luna e dal Sole in quadratura lunare permette di conoscere l'ampiezza di uno dei due angoli acuti del triangolo rettangolo Terra-Luna-Sole e, per sottrazione (visto che la somma degli angoli di un qualunque triangolo è sempre pari all'angolo piatto [180°]), anche dell'altro angolo acuto. Lo strumento solitamente impiegato per questo tipo di rilevazioni astronomiche, ossia altezza (rispetto alla verticale passante per il punto di osservazione) di un astro, l'altezza del Sole rispetto a un determinato luogo della sfera terrestre e dunque la sua latitudine, nonché, come nel nostro caso, la direzione della luce emessa da un corpo celeste, era lo

dei quali fosse possibile dimostrare che rientrassero i rapporti che lo interessavano (vd. Russo 2003, 90 n. 45).

⁵⁰ Viene il sospetto che anche tale *opposizione geometrica* possa entrare in gioco per motivare il senso del termine ἀντιλογία trasmesso da alcuni testimoni e da noi accolto nel testo (vd. *supra*).

gnomone, ossia l'asta, della meridiana⁵¹. Questa sembra essere piuttosto chiaramente la funzione che nel nostro frammento Oto ed Efialte, in quanto pionieri della misurazione astronomica su base matematico-sperimentale, attribuiscono ai monti menzionati nella narrazione omerica, i quali parrebbero impiegati come giganteschi gnomoni, ossia, nella fattispecie, strumenti di rilevazione della direzione delle ombre proiettate dalla luce emessa da un astro.

Nel nostro frammento, il cui testo è quasi certamente frutto di tagli più o meno sostanziosi (vd. *supra*), le ombre menzionate sono solo quelle proiettate dal Sole (ἀπὸ τῆς σκιᾶς τῆς ἀπὸ τῶν ὑψηλῶν ὀρέων ἡλίου ἀνίσχοντος ἀπορρεούσης), ma il riferimento puntuale al momento in cui i due scienziati avrebbero inteso registrare queste ombre, ossia al sorgere del Sole (ἡλίου ἀνίσχοντος), parrebbe denunciare un originario riferimento da parte di Demò proprio alla rilevazione sopra menzionata, ossia quella delle *due* ombre, proiettate rispettivamente dalla Luna e dal Sole. Tale rilevazione infatti deve avvenire di necessità in due tempi: quella dell'ombra lunare sarà possibile solo in assenza di luce solare, ossia di notte, mentre quella dell'ombra proiettata dal Sole dovrà ovviamente avvenire di giorno. Perché l'angolo disegnato dalle due ombre corrisponda approssimativamente a quello del triangolo Terra-Luna-Sole, avente il vertice coincidente con il centro della Terra (vd. *supra*), le due rilevazioni dovranno però avvenire in due momenti il più ravvicinati possibile, come sarebbe nel caso di una rilevazione subito prima dell'alba per la Luna e di una *al momento del sorgere del Sole* per quest'ultimo.

Nel frammento sembra infine evocare la figura di Aristarco il fatto che Oto ed Efialte siano definiti φυσικοὶ φιλόσοφοι, anche se il calcolo che viene attribuito loro è strettamente connesso alla μαθηματικὴ τέχνη e dunque all'attività del μαθηματικός, cioè allo specialista di scienza astronomico-matematica, come Ipparco. Aristarco infatti, pur essendosi dedicato alla materia astronomico-matematica in termini tecnico-specialistici, si cimentò nell'attività di ricerca in diversi settori fisico-scientifici (oltre a quello astronomico-matematico, l'ottica e l'estetica dei colori), insistendo in buona parte sulle medesime linee di ricerca del proprio maestro, cioè del peripatetico Stratone di Lampsaco (discepolo di Teofrasto)⁵², significativamente detto appunto ὁ φυσικός⁵³, e poteva essere pertanto anch'esso a pieno

⁵¹ Sull'impiego degli gnomoni come principali strumenti di rilevazione di dati funzionali alla ricerca astronomico-geografica vd. la centralità ricoperta dall'uso della meridiana emisferica, detta σκάφη ο πόλον (la cui invenzione è attribuita allo stesso Aristarco: vd. Vit. *De arch.* 9, 8; cfr. Corso-Romano 1997, 1284 n. 250) nel procedimento impiegato da Eratostene per dedurre la lunghezza del meridiano terrestre (vd. in particolare Aujac 2001; Nicastro 2008). Per l'utilizzo degli gnomoni finalizzato alla registrazione dell'altezza di un astro e in particolare di quella del Sole, sulla base della quale può essere ricavata la latitudine del luogo di registrazione vd. Bianchetti 1998, 43-45; Russo 2003, 92-93; Shcheglov 2006, 358; Aujac 2007-2008, 10-11.

⁵² Sulla figura di Aristarco, attivo ad Alessandria all'inizio del III sec. a.C., e sull'elaborazione da parte sua di una prima forma di modello eliocentrico dell'universo vd. in comm. F 4 Heath Thomas 1959, 299-316; Stahl 1970, 246-247; Repellini 1993, 332-334; Russo 2003, 106-109.

⁵³ In quanto più di ogni altro settore coltivò quello della ricerca in campo fisico: vd. D.L. 5, 58 = Strato fr. 1 Wehrli: Στράτων Ἀρκεσιλάου Λαμψακηνός, οὗ καὶ ἐν ταῖς διαθήκαις ἐμνημόνευσεν· ἀνήρ

titolo annoverato nella categoria dei φυσικοί (φιλόσοφοι), oltre e più che in quella dei μαθηματικοί.

Al fine della ricostruzione dell'opera esegetica di Demò, in particolare in relazione al metodo di lettura dei poemi e alla finalità di tale interpretazione, nonché in merito alla formazione e agli interessi scientifico-culturali dell'erudita, questo frammento pare rivelarsi particolarmente significativo, almeno sotto tre aspetti, in parte connessi: (1) la natura davvero singolare, almeno nel panorama del materiale esegetico a nostra disposizione, dell'esegesi applicata al mito odissiacco degli Aloadi, (2) l'interesse di carattere storico-dossografico per l'evoluzione della disciplina fisico-astronomica che sembra emergere dall'*interpretamentum*, (3) infine il carattere eccezionalmente tecnico-specialistico della riflessione cui è ricondotto l'episodio omerico.

1) Quella che nel nostro frammento viene attribuita a Demò possiede tutti i tratti formali tipici dell'esegesi evemeristica, ancor più che dell'allegoresi storico-realistica con essa sostanzialmente coincidente sul piano della tecnica esegetica ma da essa distinta in termini di premesse e/o funzioni dell'interpretazione del mito/testo letterario (vd. introd. §§ 1.3.1.3, 2). Entrambi i metodi esegetici infatti consistono nella *sostituzione* degli elementi del mito e/o della narrazione poetico-letteraria con aspetti, personaggi e fasi di un evento "storico-reale", al pari di quanto è chiaramente riscontrabile nel nostro frammento. Come già osservato (vd. introd. § 2) però nell'esegesi evemeristico-palefatea l'evento reale si colloca all'*origine* del mito, costituisce cioè la base fattuale a partire dalla quale il mito sarebbe stato "plasmato", o come prodotto "popolare"⁵⁴ oppure come parto del genio creativo del poeta (animato da uno scopo educativo)⁵⁵. L'interpretazione evemeristico-palefatea è concepita dunque in quanto processo di "ricostruzione" dell'evento reale che si colloca *storicamente* all'origine del mito, per mezzo dell'individuazione delle connessioni metaforico-etimologiche che rivelerebbero quelle "realtà originarie", dalle quali, successivamente rielaborate in chiave fantastica, è derivato il singolo elemento, personaggio o passaggio narrativo dell'episodio mitico (vd. introd. § 2). L'allegoresi storico-realistica riconosce invece, nella narrazione mitica, la menzione in forma nascosta da parte del poeta di un evento o circostanza "storico-reali" (vd. introd. § 1.3.1.3). L'esegesi trasmessa sotto il nome di Demò potrebbe collocarsi a metà strada fra le due concezioni⁵⁶: la presenza dell'espressione κατεφήμισαν infatti denota una

ἐλλογιμώτατος καὶ φυσικὸς ἐπικληθεὶς ἀπὸ τοῦ περὶ τὴν θεωρίαν ταύτην παρ' ὀντινοῦν ἐπιμελέστατα διατετριφέναι; cfr. Montana 2015, 77; 77 n. 61 con bibliografia.

⁵⁴ Cfr. e.g. (in introd. § 2) Palaeph. *De incred.* 3, 1-27 Festa: (...) ταῦτα ἔλεγον οἱ πολῖται (...) τοῦτου τοῦ πράγματος ἀληθινοῦ γενομένου ὁ μῦθος προσανεπλάσθη.

⁵⁵ Cfr. e.g. (in introd. § 2) Palaeph. *De incred.* 6, 8-10 Festa: τοὺς δὲ μύθους τούτους συνέθεσαν οἱ ποιηταί, ἵνα οἱ ἀκροώμενοι μὴ ὑβρίζοιεν εἰς τὸ θεῖον.

⁵⁶ Il fatto che l'esegesi di Demò sia presentata nello scolio come ἀλληγορία non rileva assolutamente nulla, dato che in ambito bizantino l'esegesi evemeristica è abitualmente confusa con l'allegoria vera e propria, data la loro stringente affinità. A questo proposito vd. quanto osservato in introd. § 2 sul comportamento di Eustazio, il quale talvolta distingue e talvolta confonde le due esegesi, e vd. come Tzetzis si riferisca alle esegesi di Palefato, tipico esempio di interpretazione evemeristica, con i termini ἀλληγορία e derivati (vd. e.g. in appendice Tz. *Hist.* 9, 398-437 Leone; 10, 415-433 Leone).

chiara riproposizione dello schema tipico dell'esegesi evemeristico-palefatea, perché riconosce nel mito odissiaco il frutto di una sovrinterpretazione "tradizionale", in direzione soprannaturale, dell'evento reale. D'altra parte la presenza, in altri frammenti (vd. in particolare F 4, 1-2 [λέγουσα χάλκεον μὲν κέραμον τὸν ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ χάλκεον καλούμενον οὐρανόν]; F 5a, 2 [τὴν δὲ φύσιν ἐκτιθέμενον τοῦ στοιχείου φησὶ τὸν ποιητὴν] e F 6, 36-37 [πλατυτάτην τὴν ἀσπιδοποιῖαν περὶ θείων καὶ ἀνθρωπίνων εἶναι τῷ ποιητῇ διάλεξιν]), di chiari riferimenti alla precisa volontà del poeta, nella trasmissione e/o esposizione delle riflessioni di natura scientifica, che Demò avrebbe rintracciato per mezzo dell'allegoresi nel testo omerico, parrebbe suggerire che anche in questo caso l'erudita avesse individuato nella scelta dell'episodio da parte del poeta la volontà di questi di alludere in forma simbolica ad un importante passaggio della ricerca in campo astronomico-scientifico, riproponendo un mito frutto della "fantasia" popolare, ma di cui egli stesso doveva conoscere l'origine (opzione contemplata anche in altri esempi di esegesi evemeristica: vd. *supra*). Ciò che risulta però più rilevante è la *natura dell'evento* che Demò individua all'origine del mito omerico: i "fatti" solitamente chiamati in causa in questo tipo di interpretazioni infatti sono di natura storico-folclorica, in particolare connessi alle azioni di uomini di potere e a vicende belliche, o ancora all'origine di determinate pratiche; Demò invece piega anche questo particolare mezzo interpretativo, usandolo in modo eccentrico rispetto alla tradizione a noi nota, allo scopo di rintracciare nel testo omerico l'aggancio per una riflessione ancora una volta di natura astronomico-specialistica, materia che si conferma così al centro degli interessi dell'erudita.

2) Nel frammento si può riconoscere un interesse per la disciplina astronomico-matematica di carattere storico-dossografico, che riflette cioè, in qualche modo, sull'*evoluzione* della ricerca in ambito astronomico-specialistico: di Oto ed Efilte si dice infatti che furono i *primi* (πρῶτοι ἀναμετρεῖν ἐπειράθησαν τὰ ἀποστήματα σελήνης ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἡλίου ἀπὸ τῆς σελήνης) a tentare la misurazione di distanze astronomiche su base geometrico-sperimentale, applicando verosimilmente un metodo analogo a quello che fu "poi" applicato da Aristarco (vd. *supra*). Tale riflessione parrebbe presupporre una concezione delle singole scienze come susseguirsi di acquisizioni e scoperte che vanno a comporre progressivamente i contenuti della disciplina. Questa concezione costituisce uno dei presupposti fondamentali del pensiero scientifico aristotelico, ed è alla base della costante discussione da parte dello Stagirita delle teorie e delle acquisizioni dei predecessori in ogni particolare settore d'indagine. Nello specifico campo della materia fisico-astronomica, l'osservazione trasmessa sotto il nome di Demò può essere associata all'opera sull'astronomia e la sua storia, *Ἀστρολογία* o *Ἀστρολογικὴ ἱστορία*, composta dall'allievo di Aristotele Eudemo di Rodi⁵⁷, i cui pochi frammenti superstiti sono fonte di informazioni sull'origine e l'evoluzione delle conoscenze specialistiche relative a concetti e teorie cardinali della materia astronomico-matematica,

⁵⁷ Sulla figura di Eudemo vd. Bodnár-Fortenbaugh 2002.

come la fascia zodiacale e l'eclittica, il “grande anno”⁵⁸ e il modello delle sfere omocentriche⁵⁹.

3) Il riferimento da parte di Demò ad un'esperienza di calcolo di grandezze astronomiche su base geometrico-sperimentale infine potrebbe costituire ulteriore indizio (cfr. in particolare comm. F 4 e F 6, § 1.2) di una specifica preparazione tecnico-specialistica dell'erudita, sebbene con ogni probabilità impiegata nella composizione di uno scritto di natura didattico-divulgativa (vd. introd. § 5.1), in campo astronomico-matematico. Infatti l'alto livello di astrazione teorica presupposto da questo tipo di operazioni⁶⁰, che consentono di pervenire alla misurazione/calcolo di grandezze fisiche per via matematico-deduttiva, è normalmente considerato fra le principali cause della carenza di resoconti attendibili e puntuali sul piano tecnico del pur celeberrimo calcolo eratostenico della circonferenza terrestre, che i non specialisti non sono stati in grado di descrivere in modo adeguato, in quanto evidentemente incapaci di coglierne i presupposti teorici fondamentali⁶¹. Sempre l'alto livello di astrazione teorica contribuisce certamente a spiegare il fatto che, fra le fonti a nostra disposizione, la misurazione di Ipparco sia trattata in termini tecnici esclusivamente da uno specialista come Tolomeo e quella di Aristarco ci sia nota solo grazie alla trasmissione per via diretta, con ogni verosimiglianza fortuita, dell'opera da questi specificamente dedicata alla sua descrizione (vd.

⁵⁸ Vd. Theon Smyrn. p. 320, 8-20 Dupuis in comm. F 6, § 1.2.2: Εὐδήμος ἱστορεῖ ἐν ταῖς Ἀστρολογίαις, ὅτι Οἰνοπίδης εὗρε πρῶτος τὴν τοῦ ζωδιακοῦ διάζωσιν καὶ τὴν τοῦ μεγάλου ἐνιαυτοῦ περίστασιν (...).

⁵⁹ Vd. Simplicius in Arist. Cael. 292b 10, p. 488, 18-24 Heiberg in comm. F 4: (...) πρῶτος τῶν Ἑλλήνων Εὐδόξος ὁ Κνίδιος, ὡς Εὐδήμος τε ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Ἀστρολογικῆς ἱστορίας ἀπεμνημόνευσε (...).

⁶⁰ Consistente nell'idea che sia possibile desumere dati fenomenici osservabili, ma non direttamente misurabili, grazie all'applicazione di un modello teorico-geometrico alla realtà fisica (cfr. Repellini 1993, 331; Russo 2003, 94).

⁶¹ L'unico resoconto che, per quanto decisamente stringato (pochi paragrafi a fronte dei due libri del *Περὶ ἀναμετρήσεως τῆς γῆς*), parrebbe riportare in forma coerente e piuttosto puntuale tutti i *passaggi salienti* del calcolo eratostenico, è quello riferito da Cleomede nei *Caelestia* (vd. Cleom. Cael., I 7, 48-100; cfr. Aujac 2001, 52-54; Russo 2003, 313). Solo quest'ultimo, fra le testimonianze a noi note, consente al lettore di seguire e comprendere il ragionamento e la procedura elaborati, nonché applicati, da Eratostene: nelle opere degli altri autori che menzionano l'impresa eratostenica, ossia Strabone (II 5, 4), Plinio il Vecchio (*HN* II 247) e Tolomeo (*Alm.* I 3, 1), si trovano infatti solo frettolosi, parziali, se non del tutto generici, riferimenti, decisamente carenti sul piano tecnico (vd. Aujac 2001, 53-54). La difficoltà incontrata da questi autori, Strabone e Plinio in particolare, nella comprensione e, di conseguenza, nell'esposizione del calcolo eratostenico va ricercata non tanto nel procedimento di calcolo in sé, quanto piuttosto nell'alto grado di astrazione teorica che ne costituisce l'assunto fondamentale, ossia che ragionando su un disegno e un modello teorico basato su leggi scientifiche si possano trarre conclusioni valide sull'intera Terra o su altre realtà fisiche (vd. Russo 2003, 94). La difficoltà del calcolo di Eratostene, come di quelli tentati da Aristarco e Ipparco, è assimilabile a quella posta dalla risoluzione di un problema di geometria, inaccessibile a chi non conosca definizioni, postulati, assiomi e teoremi implicati in tale risoluzione. Non deve perciò stupire che il “profano” Strabone (vd. Aujac 2001, 54; Aujac 2007-2008, 8) non si arrischi nella descrizione puntuale della misurazione; tanto meno stonerà il riferimento solo cursorio, per quanto ammirato, presente nell'opera enciclopedica di Plinio (vd. Russo 2003, 93), che certo non si può considerare uno specialista. Allo stesso modo risulterà comprensibile il giudizio, o meglio l'avvertimento rivolto al lettore, formulato invece da uno specialista come Cleomede, il quale presenta il metodo di Eratostene, che pure egli, proprio in quanto astronomo, conosce, comprende ed è in grado di riassumere piuttosto efficacemente, come “dotato di una certa difficoltà”.

supra). L'elevato grado tecnico-teorico di tali calcoli spiegherà inoltre la scarsa precisione e la totale assenza di dettagli tecnici delle notizie fornite in proposito da fonti dossografiche⁶². Pertanto il fatto che Demò non solo fosse in grado di riflettere sugli aspetti più tecnici di questo tipo di misurazioni (vd. *supra*) ma che inoltre li trattasse, probabilmente allo scopo di proporre la spiegazione per il prestigioso tramite del testo omerico, in modo da ricondurre ad essi, per via allegorico-metaforica, la narrazione poetica parebbe, se non altro, suggerire che l'erudita fosse una specialista della materia.

Una *possibile* eco dell'esegesi che lo scolio trasmette sotto il nome di Demò, si può forse rintracciare nella sezione delle *Allegoriae Odysseae* di Tzetze dedicata all'episodio omerico in questione⁶³, per quanto all'interno di un *interpretamentum* che è chiaramente il frutto della contaminazione di più fonti e della loro, anche radicale, rielaborazione, tipiche delle *Allegoriae* e, più in generale, della produzione letteraria e paraletteraria di Tzetze (vd. comm. T 2; F 6, § 3; appendice, § 3). Il γραμματικός potrebbe essersi ispirato all'allegoresi di Demò, che con ogni probabilità poteva leggere direttamente nello scritto dell'erudita (vd. comm. T 2), come ha quasi certamente fatto in altri casi, il più probabile dei quali è l'interpretazione dello scudo di Achille (vd. comm. F 6, § 3), sia per il tipo di interpretazione storico-realistica, che Tzetze definisce πραγματικός, sia per l'associazione fra l'intervento di Apollo e una malattia, o malessere (λοιμός)⁶⁴, che avrebbe colpito Oto ed Efialte, ma soprattutto per la menzione della coppia Sole e Luna, che potrebbe evocare la misurazione descritta nell'esegesi di Demò (vd. *supra*), laddove né la Luna, né Artemide, ad essa associata allegoricamente da Tzetze, sono menzionate nella narrazione omerica⁶⁵.

L'allegoresi di Demò potrebbe aver parzialmente ispirato anche la riflessione allegorica dedicata al passo omerico in questione da Eustazio nei *Commentari all'Odissea*⁶⁶:

Eustath. *ad Od.* 1687, 46-50: ὅτι δὲ καὶ ἀλληγοροῦνται ὁ Ἥλιος καὶ ὁ Ἐφιάλτης, καὶ ὅτι καὶ ἀνδρεῖοι ἦσαν⁶⁷, καὶ ὡς ὁμώνυμοι λέξεις ὁ Ἥλιος καὶ ὁ Ἐφιάλτης⁶⁸, ἐν τοῖς εἰς τὴν Ἰλιάδα

⁶² Vd. *supra* Heath Thomas 1959, 337-349.

⁶³ Vd. Tz. *Alleg. Od.* 11, 93-109: Ἥλιος τε καὶ ὁ Ἐφιάλτης (...) / (...) ἡλληγόρησα, νῦν δὲ πραγματικῶς (...) / τὰς ἀφροσύνας Ὅμηρος ἐκείνων παρεισφέρει, / καὶ πῶς λοιμῶ τεθνήκασιν, Ἀπόλλωνος τοξεία. / (...) / ἥλιος καὶ σελήνη, / εὐλόγως γράφει (*scil.* ὁ Τζέτζης) νῦν, αὐτὴν τὴν Ἀρτεμιν τοξεῦσαι (vd. *infra*).

⁶⁴ Nel proporre tale associazione allegorica Tzetze doveva avere presente con buona probabilità anche, o forse soprattutto, l'interpretazione della pestilenza che si abbatte sul campo acheo nel I canto dell'*Iliade* come prodotto dell'effetto del Sole, associato allegoricamente ad Apollo, proposta nell'opera di Eraclito, certamente una delle fonti delle *Allegoriae* (vd. comm. T 2 e F 6, § 3), già menzionata da Tzetze nell'*Esegesi all'Iliade*: vd. Tz. *Ex. Il.* 109, 7-16 Papathomopoulos e *supra* Heracl. *Quaest. Hom.* 13, 1-2.

⁶⁵ Tzetze propone la tradizionale associazione fra la Luna e Artemide evidentemente sulla scorta della commistione, che tutto suggerisce di considerare frutto della sua rielaborazione, fra il mito che vede protagonisti i figli di Aloe nel *Odissea*, dove essi vengono eliminati da Apollo, e la versione del mito iliadico (vd. *Il.* 5, 381-391), il cui epilogo, non narrato nei poemi, riportato dalle fonti mitografiche confluite negli scolii, vede i due fratelli uccidersi a vicenda a causa di un inganno di Artemide (vd. in comm. F 4: *Sch. D Il.* 5, 385; *Sch. ex. Il.* 5, 385b).

⁶⁶ Cfr. Ludwich 1912-1914, 7.

δεδήλωται. νῦν δὲ ῥητέον, ὥς οἱ ἀμβατὸν θέσθαι τὸν οὐρανὸν μυθεύομενοι ἐθέλαιν Ἀλωεῖδαι αἰνίττοιτο ἂν ἢ ὅτι οὐρανολέσχει ἦσαν, ἢ ὅτι ὑπερήφανοι καὶ ὑψίκομποι, ὥς εἴπερ μὴ ἦσαν ἐκ γῆς ἀλλ' οὐράνιοι.

Anche in questo caso si tratta di un autore che con ogni probabilità aveva a disposizione l'opera dell'erudita, che da lì attingeva quanto altrove attribuisce esplicitamente a Demò (vd. introd. § 5.3.1) e che, pur realizzando nei *Commentari* un'imponente opera di compilazione, si rivela spesso intento a contaminare e rielaborare, talvolta radicalmente, le proprie fonti⁶⁹: la stessa prassi potrebbe riscontrarsi in questo caso, se dietro a tale *interpretamentum* ci fosse effettivamente uno spunto tratto dall'interpretazione dell'erudita.

Nel passo sopra riportato, Eustazio, di seguito al sintetico resoconto di quanto già osservato a proposito di Oto ed Efialte nei *Commentari all'Iliade*⁷⁰, osserva come la specifica narrazione mitica odissiaca, in cui i due fratelli sono rappresentati nel tentativo di rendere scalabile il cielo, si debba intendere come un'allusione in forma simbolico-allegorica al fatto che i due (evidentemente anche qui associati a figure di uomini "storico-reali") fossero οὐρανολέσχει (ἢ ὅτι οὐρανολέσχει ἦσαν), oppure che fossero tanto superbi ed arroganti, da comportarsi come se non fossero terrestri mortali ma creature "celesti" (ἢ ὅτι ὑπερήφανοι καὶ ὑψίκομποι, ὥς εἴπερ μὴ ἦσαν ἐκ γῆς ἀλλ' οὐράνιοι).

La probabilità di una ripresa, da parte dell'autore dei *Commentari*, dell'esegesi di Demò dipende essenzialmente dall'accezione del termine οὐρανολέσχη. Il conio eustaziano, tipico prodotto del particolare gusto, di Eustazio e dei suoi contemporanei, per la creazione di neologismi tramite composizione, alla maniera aristofanea, o per l'uso di composti rari e letterariamente preziosi⁷¹, è chiaramente frutto della fusione di οὐρανός e λέσχη. Le principali accezioni del secondo termine sono quella di "portico", "sala" e, più in generale, "luogo coperto dedicato a riunioni e conversazioni", e quella, derivata per estensione dalla prima, di "conversazione, discorso, discussione", talvolta caricata di un senso negativo come

⁶⁷ Il riferimento è quasi certamente all'esegesi storico-realistica riportata in Eustath. *ad Il.* 560, 35-37: ἄλλοι δὲ ἱστοροῦσιν ἀνδρειοτάτους γενέσθαι τοὺς τοῦ Ἀλωέως παῖδας καὶ περιγενομένους τῶν κατ' αὐτοὺς καὶ ἐκ πολέμων εἰρηνεύσαντας δῆσαι τὸν Ἄρην τοῦτω τῷ τρόπῳ φασί. καὶ οὕτω τὸν μῦθον ἱστορικῶς θεραπεύουσιν (vd. comm. F 4).

⁶⁸ Vd. Eustath. *ad Il.* 561, 3-19, con cui si chiude la sezione dei *Commentari all'Iliade* dedicata all'episodio dell'imprigionamento di Ares ad opera dei figli di Aloeo (vd. *Il.* 5, 381-391) e in cui è riportata e discussa una serie di termini omonimi (ὁμώνυμοι λέξεις), di uso non comune (almeno in ambito letterario), alcuni tratti anche dalla lingua volgare, dei nomi propri Oto ed Efialte.

⁶⁹ Sulla tendenza talvolta mostrata da Eustazio nei *Commentari*, cioè nella composizione di un'opera che, per quanto compilativa, si propone come prodotto d'autore, alla rielaborazione, anche radicale, delle sue fonti, se non alla produzione del tutto estemporanea di nuovi *interpretamenta* vd. quanto osservato in comm. F 5 e in particolare van der Valk 1963-1964, I, 14; van der Valk 1971, LIX-LX; Pagani 2017, *passim*.

⁷⁰ Si tratta dell'interpretazione allegorica e di quella storico-evemeristica dell'episodio che vedeva protagonisti i figli di Aloeo nell'*Iliade*, nonché di una riflessione di carattere glossografico-lessicografico su tutte le parole omonime dei due nomi propri Oto ed Efialte: vd. *supra*.

⁷¹ Rivelato da Eustazio anche nei successivi aggettivi ὑπερήφανοι καὶ ὑψίκομποι. Vd. inoltre, a puro titolo di esempio, Eustath. *Exegesis in Can. Iamb. Pentec.* 206; Tzetz. *Alleg. Od. Prooem.* 32; 50. Cfr. anche quanto osservato a questo proposito in comm. T 2; F 6, § 1.1 e in appendice, § 3.

“chiacchiera, ciancia”. Se l’accezione sfruttata da Eustazio fosse quest’ultima la qualifica di οὐρανολέσχει attribuita a Oto ed Efiante sarebbe molto simile a quella da cui essa è immediatamente seguita, cioè di ὑπερήφανοι καὶ ὑψίκομποι: i due si dovrebbero considerare simbolo di uomini che osano “parlare a sproposito” del cielo (forse con riferimento alla divinità), venendo meno al rispetto di quel confine invalicabile che separa le realtà terrene/umane da quelle celesti/divine.

Il significato del composto eustaziano potrebbe però essere connesso all’accezione più neutra di λέσχη, in quanto “conversazione, discorso”: in questo caso i figli di Aloeo sarebbero identificati con uomini che svolgono discorsi e riflessioni sul cielo. È infine possibile che con il termine λέσχη Eustazio intendesse evocare una delle principali ambientazioni della vita accademica costantinopolitana, ossia la στοά, “il portico” di Achille, una delle sedi dell’Accademia Imperiale⁷², o ancora un luogo tradizionalmente associato allo studio e alla ricerca: anche in questo caso il termine οὐρανολέσχει designerebbe l’attività di Oto ed Efiante come quella di coloro che “conversano del cielo”, cioè che lo studiano a livello specialistico.

In questa ultima fattispecie la possibile connessione con l’interpretazione trasmessa dal nostro frammento risiederebbe nell’associazione fra Oto ed Efiante e due studiosi dediti alla ricerca “del cielo”, cioè all’indagine astronomica: in tal caso l’analogia si rivelerebbe significativa, considerato che tale associazione costituisce uno degli elementi fondamentali dell’esegesi di Demò e vista la peculiarità dell’interpretazione trasmessa sotto il nome dell’erudita (vd. *supra*). D’altra parte, anche laddove con οὐρανολέσχει Eustazio intendesse definire Oto ed Efiante come rappresentazioni di tracotanza e mancanza di rispetto per i limiti imposti all’umano (vd. *supra*), tale considerazione potrebbe essere stata ispirata, specialmente nell’immaginario dell’Arcivescovo di Tessalonica, dall’*interpretamentum* di Demò, cioè dalla menzione di due studiosi “del cielo”, che, aspirando alla misurazione di realtà fisiche inaccessibili all’uomo, sono rimasti vittima dell’azione potente di uno di quei corpi celesti, il Sole, che si erano prefissati di studiare, cioè, in qualche modo, di sottomettere al potere dei loro intelletti (vd. *supra*).

Infine andrà osservato come l’ipotesi di Ludwich⁷³, il quale proponeva di considerare il nostro frammento e F 4, come porzioni di quella che nel lavoro di Demò doveva essere un’unica e organica allegoresi, non trovi alcun riscontro in quanto restituito dalla tradizione e non sia in alcun modo resa necessaria né dall’analisi dei testi né dalla concezione del metodo d’interpretazione allegorica che emerge dall’analisi dell’insieme dei frammenti trasmessi sotto il nome dell’erudita (vd. introd. §§ 5.1-5.3). Ludwich infatti si limita a dichiarare che

⁷² Cfr. il riferimento alla Tholos di S. Sofia, fra le sedi della Scuola Patriarcale e al portico di Achille probabilmente connesso all’Accademia Imperiale, in Tz. in *Thuc.* 90, 1-28 Hude: (...) τῇ στοᾷ καὶ τῇ θόλῳ. Su queste possibili sedi della realtà accademica costantinopolitana vd. Luzzatto 1999, 52-53; ma vd. anche appendice, § 1 su come le fonti a disposizione consentano di formulare non più che ipotesi sulla ricostruzione e individuazione di un’effettiva distinzione fra Scuola Imperiale e Accademia o Scuola patriarcale nonché sulla localizzazione stabile delle varie cattedre.

⁷³ Vd. Ludwich 1912-1914, 6-7.

con ogni verosimiglianza l'esegesi del nostro frammento, come quella riportata nello scolio al *Caronte* (vd. *supra* Sch. in *Luc.* 26, 3 Rabe), fosse riferita in origine ad *Il.* 5, 381-391, ossia all'episodio dell'imprigionamento di Ares ad opera di Oto ed Efialte, oggetto dell'interpretazione di Demò testimoniata da F 4.

A differenza di quanto sostenuto da Ludwig però non esiste alcun, seppur minimo, riferimento, nel nostro frammento come nello scolio al *Caronte*, all'episodio iliadico, ed entrambi i testi risultano senza dubbio dedicati all'interpretazione della vicenda narrata in *Od.* 11, 305-320. Del tutto priva di alcun fondamento documentario, nonché accompagnata da una confusione fra piano narrativo-letterario ed allegorico, che parrebbe estranea, se non contraria, alla concezione di Demò, per come essa emerge dai testi di certa attribuzione, è poi la ricostruzione della connessione fra le due esegesi, che secondo Ludwig sarebbe stata parte dell'originaria riflessione di Demò, ossia che dopo la loro morte, causata dall'effetto del Sole, Oto ed Efialte sarebbero stati protagonisti di un catasterismo, divenendo le costellazioni del Cancro e del Leone (cfr. F 4).

Per quanto non sia impossibile che i due frammenti facessero originariamente parte di un'unica riflessione, nulla nelle fonti lo suggerisce⁷⁴, certamente nulla giustifica quest'ultima ricostruzione proposta da Ludwig e infine tale ricomposizione non si rende affatto necessaria, se si considerano i presupposti di una certa concezione dell'allegoresi, forse quella più antica, e, almeno in certi contesti e periodi, diffusa (vd. introd. § 4), e che, aspetto più rilevante, tutto suggerisce essere stata anche di Demò.

L'esigenza di "coerenza interna" e organicità che evidentemente anima la proposta di Ludwig infatti non sembra appartenere a chi applica l'allegoresi *sostitutiva* al testo poetico, e in particolare a quelle riflessioni allegoriche che, come il materiale trasmesso sotto il nome di Demò, parrebbero concepite come strumento didattico-esemplificativo e/o argomentativo⁷⁵. Sotto questo profilo infatti il piano allegorico era concepito come totalmente autonomo da quello letterario della narrazione poetica, la cui economia non viene modificata dall'inserzione di singole riflessioni extra-letterarie (vd. *supra*), che sarebbero state celate dal poeta nel testo tramite l'allegoria per essere decifrate dagli esperti delle singole discipline, ma in modo tale che l'opera fosse fruita a pieno in termini estetico-poetici, indipendentemente dall'eventuale decifrazione di questi singoli messaggi nascosti. Pertanto ogni singolo episodio narrato dal poeta veniva considerato autonomamente, perché tale sarebbe stato il

⁷⁴ Il fatto che nel passo eustaziano (vd. *supra*: Eustath. *ad Od.* 1687, 46-50) in cui Ludwig (1912-1914, 7) rintraccia una sicura analogia con quanto trasmesso nel nostro frammento, vi sia il rimando alla porzione del *Commentario all'Iliade* dedicata ad Oto ed Efialte (in relazione all'episodio dell'imprigionamento di Ares), non è decisivo, in quanto i rimandi interni sono prassi tipica e ricorrente nei *Commentari* ed è lo stesso Eustazio a precisare come quanto osserverà si riferisca specificamente all'episodio odisseiaco (vd. *supra*).

⁷⁵ Ossia come strumento per trasformare un passo omerico in una testimonianza a supporto o in una sottesa descrizione del fenomeno o nozione, filosofici, etici, fisico-cosmologici, tecnico-scientifici, di cui si sta discutendo o che s'intende presentare/insegnare.

procedimento seguito dal poeta stesso nell'eventuale inserzione di allegorici riferimenti a realtà altre da quella della materia del poema.

In questa direzione portano decisamente gli altri frammenti, che testimoniano l'interpretazione, in sé conclusa, di singoli episodi (vd. F 1, F 4, F 5, F 6, F 7), se non singole formule (vd. F 2, F 3), dei poemi omerici, ciascuno ricondotto alla riflessione su fenomeni e/o principi differenti (per quanto tutti connessi alla scienza fisico-astronomica) e il medesimo atteggiamento pare emergere nel nostro frammento, in cui l'episodio odissiaco è ricondotto nella sua interezza, e senza alcun tipo di riferimento ad altri momenti narrati nei poemi, al tentativo di misurazione, su base deduttivo-sperimentale, delle distanze Terra-Luna-Sole (vd. *supra*) mentre, altrettanto coerentemente e in forma in sé conclusa, l'episodio dell'imprigionamento di Ares narrato nell'*Iliade* è associato sul piano allegorico alla descrizione delle anomalie che accompagnano gli stazionamenti del pianeta Marte (vd. comm. F 4). Non pare pertanto rintracciabile nei due *interpretamenta* alcuna connessione diretta, che ne denunci l'originaria appartenenza ad un'unica allegoresi⁷⁶.

⁷⁶ La ricerca di una coerenza interna all'interpretazione allegorica dell'opera omerica sarebbe stata *forse* giustificata laddove nel materiale trasmesso sotto il nome di Demò si rintracciasse una tendenza all'impiego di un tipo di allegoresi dieretica, la quale comporta l'obliterazione del piano poetico-letterario da parte di quello allegorico e presuppone che l'opera interpretata in forma allegorica sia ricondotta *nella sua interezza* a un altro piano espressivo-contenutistico (vd. introd. § 1.3.2); tale metodo però risulta del tutto estraneo a quanto riferito nei frammenti di Demò, che testimoniano al contrario un impiego sistematico e puntuale dell'allegoresi sostitutiva.

Frammenti dubbi

Si tratta di quattro frammenti dei *Commentari all'Iliade* di Eustazio¹, nei quali è possibile rintracciare una connessione piuttosto stringente con i frammenti trasmessi sotto il nome di Demò o che meritano una specifica discussione per le implicazioni, anche significative, delle proposte formulate in passato sulla loro attribuzione. Tali implicazioni riguardano la ricostruzione dell'opera di Demò, in termini di contenuti e struttura, nonché la circolazione di questa in epoca comnena, ossia nel periodo al quale risalgono le principali testimonianze a nostra disposizione sull'erudita (vd. T 2 e T 3), nonché i *Commentari* eustaziani, fonte di cinque (F 2, F 4, F 5b, F 6, F 7) dei nove frammenti trasmessi sotto il nome di Demò.

Come si è osservato in sede introduttiva, la nutrita congerie di estratti allegorici dei *Commentari* eustaziani che secondo Reinhardt², in ciò tendenzialmente seguito da van der Valk (il quale tuttavia mostra talvolta un atteggiamento più prudente³), Eustazio avrebbe attinto dall'opera di Demò, non condivide con i frammenti di certa attribuzione nulla più che un tipo di allegoresi di argomento fisico, mentre risulta da essi chiaramente distinta sia sul piano formale sia su quello contenutistico (vd. introd. § 5.3.2). Come è stato altresì già rilevato la proposta di attribuzione di buona parte di tali estratti è stata formulata sulla base di passi paralleli interni all'opera eustaziana che non rientrano fra i frammenti di Demò, bensì nella congerie appena menzionata, ossia alla luce del confronto con testi a loro volta attribuiti all'erudita su base del tutto ipotetica, nonché priva di effettivi fondamenti testuali (vd. introd. § 5.3.2).

Alcuni dei passi eustaziani individuati da Reinhardt sono stati specificamente presi in considerazione in sede introduttiva e di commento ai singoli frammenti certi (vd. introd. § 5.3.2 e comm. F 1; F 5; F 7): dalla loro lettura e comparazione con il materiale trasmesso dalle fonti sotto il nome di Demò, pur con alcune peculiarità connesse ai singoli casi, emergono alcuni significativi dati comuni. Si tratta per lo più di estratti corposi in cui si rintracciano sicuri indizi di compilazione, più o meno meccanica, si riconoscono diverse proposte interpretative per il medesimo elemento del testo omerico, fra loro anche contrastanti, emerge una costante presenza di elementi di sicura ascendenza stoica, nonché un preponderante interesse di natura filosofico-teologica nelle riflessioni di tipo "fisico"⁴: è

¹ Per il testo ci si è basati, come negli altri casi, su quanto si legge nel ms. L e sull'edizione di van der Valk. Per la natura dell'opera eustaziana, soprattutto in relazione al materiale di Demò, vd. introd. §§ 5.3.1-5.3.2; per la tradizione manoscritta dei *Commentari all'Iliade* e i problemi ad essa connessi vd. comm. F 2.

² Vd. Reinhardt 1910, 48-58 in introd. § 5.3.2.

³ Vd. e.g. van der Valk 1971, CXI n. 4, dove l'editore dei *Commentari all'Iliade* segnala come Reinhardt abbia inserito fra i testi che Eustazio avrebbe attinto dall'opera di Demò anche citazioni che sono esplicitamente attribuite ad Eraclito, la cui opera era certamente a disposizione di Eustazio.

⁴ La più probabile fonte di tale materiale è da individuare in uno o più commentari compilativi d'impianto esclusivamente allegorico, nei quali fossero confluite raccolte già compilate in età ellenistico-imperiale in contesti direttamente influenzati dallo stoicismo e nelle quali pertanto *interpretamenta* di diversa origine erano stati sottoposti ad una più o meno consistente rilettura in chiave stoica o stoiceggiante, come la raccolta, più volte richiamata in sede introduttiva e di commento ai singoli frammenti (vd. comm. F 1; F 5; F 6, § 2.1, 2.6, 4.5), individuata come una delle

possibile cioè individuare in questi estratti alcuni degli aspetti che risultano del tutto assenti nei frammenti certi di Demò e che inoltre parrebbero, per lo meno, difficilmente compatibili con quanto testimoniato da questi ultimi (cfr. introd. §§ 5.1, 5.4).

Posto che con tutta probabilità Eustazio attingeva quanto trasmette sotto il nome di Demò direttamente dallo scritto dell'erudita, il quale doveva essere ancora disponibile in età *commena* (vd. introd. § 5.3.1), forse consultabile in una delle maggiori biblioteche costantinopolitane (vd. comm. T 2), non si potrà certo escludere che l'autore dei *Commentari* abbia attinto da tale scritto più di quanto non abbia dichiarato, anzi ciò sarà piuttosto probabile. Questo sembrerebbe il caso di Eustath. *ad. Il.* 157, 29-34 (vd. comm. F 1) e forse, anche se certamente caratterizzato da un importante rimaneggiamento eustaziano, di Eustath. *ad Od.* 1687, 46-50 (vd. comm. F 8).

D'altra parte la documentata tendenza di Eustazio alla rielaborazione e contaminazione delle proprie fonti, finalizzata alla connotazione in senso autoriale dei *Commentari*⁵, sconsiglia in linea di principio l'individuazione in queste opere di materiale derivato da una fonte specifica, laddove, come nel caso di eventuali ulteriori frammenti di Demò, questa non sia disponibile anche per altri canali e sia pertanto possibile una comparazione, che permetta di circoscrivere l'estemporaneo intervento eustaziano e separarlo da quanto presumibilmente derivato dalla fonte in questione.

A ciò si deve aggiungere l'ulteriore *caveat*, forse di maggior momento ma totalmente ignorato da Reinhardt (vd. *supra*), comportato dalla natura compilativa di buona parte degli scritti che dovevano trasmettere il materiale allegorico poi confluito negli strumenti di supporto alla lettura degli autori "classici" prodotti dal medioevo bizantino. In tale scenario infatti eventuali analogie fra quanto si trova nello scritto attribuito a un determinato autore, noto per tradizione diretta, o nei frammenti citati sotto una determinata *auctoritas* e *interpretamenta* trasmessi in forma anonima, ad esempio negli scolî o in opere esegetiche come i *Commentari* eustaziani, solo in casi eccezionali autorizzano alla deduzione, comunque sempre *ipotetica*, di un rapporto diretto fra i due testi o di una loro comune paternità. Ben più probabilmente infatti tali analogie saranno il frutto dell'impiego/compilazione di fonti comuni in linee tradizionali che si sono ben presto separate, ossia già in età ellenistico-imperiale, per poi eventualmente

fonti del *Compendio di teologia greca* di Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, dell'*Anthologium* di Stobeo e del *De Homero* dello Ps.-Plutarco da Diels (1879, 88-99), Reinhardt (1910, 1-21), Ramelli (2003, 42-43) e Pontani (2005a, 25-26, con ulteriore bibliografia). Sulla natura della fonte o delle fonti del materiale allegorico dei *Commentari* vd. introd. § 5.3.2 e Reinhardt (1910, 36-58, soprattutto 36-47). Lo stesso Reinhardt ritiene, sulla base di un'indagine svolta su un consistente gruppo di passi, che Eustazio abbia derivato buona parte del materiale allegorico dei *Commentari* da un vasto commentario di impianto allegorico, che lo studioso poi individua, contro ogni evidenza (vd. *supra* e introd. § 5.3.2) con l'opera di Demò.

⁵ Su come Eustazio nei *Commentari*, opera compilativa in cui le fonti sono citate per lo più fedelmente e spesso quasi *verbatim*, talvolta rielabori, anche drasticamente, le proprie fonti, per distinguersi da esse e attribuire autorialità alla propria opera, vd. van der Valk 1963-1964, I, 14; van der Valk 1971, LIX-LX; Pagani 2017, *passim* e quanto osservato in comm. F 5.

ricongiungersi in un unico scritto, prodotto di nuovi processi di compilazione da raccolte già a loro volta frutto di compilazione.

Pertanto gli echi, tendenzialmente davvero molto generici, di elementi presenti nei frammenti trasmessi sotto il nome di Demò, rintracciati da Reinhardt e van der Valk in numerosi passi dei *Commentari* (vd. *supra*), potranno al più, e *solo in alcuni casi*, dipendere dal fatto che in una delle fasi del processo di compilazione che ha prodotto questi testi sia in essi confluita parte di una riflessione elaborata da Demò, o riproposta *anche* dall'erudita (cfr. in particolare i casi trattati in comm. F 1 e comm. F 5).

F 1*

L'*interpretamentum* è riferito da Eustazio a proposito della sfida posta da Zeus agli altri dei a trascinarlo giù dal cielo legandolo con una catena d'oro; il padre degli dei fa notare loro che anche qualora tutti insieme, dei e dee, tirassero la catena con il massimo della propria forza non sarebbero, in alcun caso, capaci di smuoverlo: vd. *Il.* 8, 18-22:

εἰ δ' ἄγε πειρήσασθε, θεοί, ἵνα εἴδετε πάντες·

σειρὴν χρυσεῖην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες

πάντες τ' ἐξάπτεσθε θεοὶ παῖσαι τε θέαιναι·

ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε

Ζῆν' ὕπατον μήστωρ, οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε.

Il frammento è inserito in una lista di possibili interpretazioni allegoriche della catena d'oro (vd. *infra*)¹ e vi si propone di considerarla simbolo delle orbite circolari lungo cui si muovono i pianeti (τοὺς κύκλους τῶν πλανωμένων νοοῦσι χρυσεῖαν σειρᾶν), fra i quali erano scientificamente annoverati anche il Sole e la Luna (cfr. in particolare comm. F 2). Si osserva inoltre come fra tali orbite la più esterna è quella su cui si svolge il moto (zodiacale: vd. *infra*) del pianeta Saturno, mentre lungo quella più vicina alla Terra si muove la Luna (ὃν ἀνωτάτω μὲν ὁ τοῦ Κρόνου, πρόσγειος δὲ ὁ τῆς σελήνης) e, infine, come la rivoluzione dei pianeti, ciascuno dei quali si muove, secondo un proprio moto, lungo la propria orbita di pertinenza (ciascuna delle quali è dotata di una differente lunghezza: vd. *infra*), sia causa del verificarsi di configurazioni di volta in volta differenti nel cosmo/sfera celeste (ἐν οἷς κύκλοις ἄλλοτε ἄλλως τῶν πλανητῶν συνιόντων πολλαὶ περὶ τὸ πᾶν γίνονται μεταβολαί).

Pur con la cautela imposta dalla natura eterogenea e variegata dei materiali confluiti nei *Commentari* eustaziani e, più in generale, nelle fonti di natura compilativa che dovevano trasmettere buona parte dei materiali allegorici noti ad Eustazio e ai suoi contemporanei (vd. *supra*), nella fattispecie si potrà forse riconoscere una certa coerenza alle analogie fra quanto qui riferito da Eustazio e le riflessioni proposte nei frammenti trasmessi sotto il nome di

¹ Che segue una riflessione su come dal passo omerico in questione si evincerebbe in modo inequivocabile la mancanza di coincidenza fra l'Olimpo e l'οὐρανός (vd. Eustath. *ad Il.* 694, 63: καὶ ἴδε φανερὰν κἀνταῦθα διαφορὰν Ὀλύμπου καὶ οὐρανοῦ. ἐν οὐρανῷ γὰρ ἰδρυμένος ὁ Ζεὺς τῆς σειρᾶς τὸ ἕτερον ἄκρον ἐκδήσαι τοῦ Ὀλύμπου φησί, τοῦ ὅρου δηλαδὴ), seguita da osservazioni relative alla concezione del mare (θάλασσα) rappresentata nei poemi (vd. Eustath. *ad Il.* 694, 63-695, 1), attinte da fonti etimologico-lessicografiche e scoliografiche, rielaborate con l'inserzione di autonome considerazioni eustaziane (vd. van der Valk 1976, 514 ap. *ad loc.*), e la successiva proposta di identificazione allegorica fra Zeus e l'εἰμαρμένη, esplicitamente attribuita agli stoici (vd. Eustath. *ad Il.* 695, 2: ὁ δὲ ταῦτα λέγων Ζεὺς ἢ κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς εἰμαρμένη ἐστίν, ὃς καὶ πάντων περιεῖναι λέγει ἐν τῷ «τόσσον ἐγὼ περὶ τ' εἰμὶ θεῶν περὶ τ' εἰμὶ ἀνθρώπων», τουτέστιν ὑπὲρ πάντα εἰμὶ τὰ περὶ γῆν καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτήν, con quest'ultima annotazione aggiunta da Eustazio [da τουτέστιν: vd. van der Valk 1976, 514 ap. *ad loc.*]), con ogni probabilità a partire dallo scolio esegetico (vd. *Sch. ex. Il.* 8, 69: [...] οἱ Στωϊκοὶ δὲ φασιν ὡς ταῦτόν εἰμαρμένη καὶ Ζεὺς [...]), e da questi ampliata con una riflessione "personale" (vd. *supra*), nonché ripetutamente riproposta in altri punti dei *Commentari* (vd. van der Valk 1976, 514 ap. *ad loc.* e cfr. introd. § 5.3.2).

Demò, e, su tale base, considerare almeno *possibile* che il frammento sia stato attinto dallo scritto dell'erudita.

In primis andrà considerata la natura puntuale e internamente coerente che pare riconoscersi nell'esegesi, pur proposta in una formulazione decisamente sintetica (vd. *infra*). L'*interpretamentum* infatti riconduce la catena d'oro menzionata nel passo omerico in questione ad un aspetto della realtà fisico-astronomica molto specifico, che viene affrontato in una dimensione nettamente connotata sul piano tecnico-scientifico. Come nei frammenti di certa attribuzione non si registrano qui contaminazioni e/o sovrapposizioni di considerazioni e/o abbinamenti allegorici eterogenei e men che meno concorrenti.

Tanto il contenuto del frammento quanto il trattamento delle nozioni scientifiche in esso menzionate potrebbero essere compatibili con ciò che si registra nei frammenti di Demò: anche qui (cfr. F 4, F 5, F 6, F 8) un oggetto coinvolto nella narrazione omerica è considerato simbolo di una specifica realtà astronomica, per presentare la quale sono impiegati i termini tecnici propri della materia astronomico-matematica (vd. *infra*), la riflessione è condotta esclusivamente in un'ottica tecnico-scientifica ed essenzialmente "materialista" (cfr. in particolare comm. F 6, § 1.1; 1.3; 2.6), che non prevede cioè il coinvolgimento di considerazioni di natura teologica e/o cosmologico-filosofica (le quali invece caratterizzano le altre allegoresi riferite da Eustazio a proposito dell'episodio in questione: vd. *infra*).

L'esegesi è trasmessa da Eustazio in forma certamente sintetica, probabilmente accostabile a quella che caratterizza in particolare F 7, per la sostanziale analogia fra le nozioni invocate nei due frammenti (moto dei pianeti e loro configurazioni), e come quella riconducibile ad una limitata competenza di Eustazio in materia e, in ogni caso, allo scarso interesse da questi mostrato per dettagli tecnici di questo tenore (vd. comm. F 7)². Nonostante ciò, pare chiaramente rintracciabile nel nostro frammento lo stesso sbilanciamento che caratterizza tutti i frammenti più estesi trasmessi sotto il nome di Demò (vd. F 4, F 5, F 6, F 8 e cfr. anche comm. F 1), fra momento effettivamente esegetico (tra l'altro quello che doveva interessare di più a Eustazio), ossia di individuazione del significato allusivo della catena d'oro menzionata dal poeta, e lo spazio, decisamente maggiore, dedicato alla descrizione del corrispettivo allegorico fisico-astronomico individuato, nonché a riflessioni connesse esclusivamente a quest'ultimo, anch'esse di natura tecnico-astronomica e non strettamente funzionali all'interpretazione del testo poetico.

² Laddove l'*interpretamentum* in questione sia stato effettivamente attinto da Eustazio dall'opera di Demò, l'indicazione di un'*auctoritas* collettiva e generica (per quanto chiaramente distinta da quelle cui sono attribuite le interpretazioni che precedono e seguono il nostro frammento: vd. *infra*) come ἔρεπον, avrebbe buone possibilità di essere in qualche modo connessa alla carenza di dettagli e di approfondimento che caratterizza il dettato, evidentemente sintomo di una menzione volutamente cursoria dell'esegesi, e/o del fatto che l'autore dei *Commentari* leggesse l'esegesi, oltre che nello scritto di Demò, anche in una delle fonti compilative a sua disposizione, nella quale quanto in origine elaborato dall'erudita o *anche* da lei riproposto poteva essere confluito.

Ancora si potrà rintracciare un'analogia potenzialmente rilevante fra quanto riferito dall'autore dei *Commentari* e quanto le fonti trasmettono sotto il nome di Demò nella centralità riconosciuta in ambito specialistico alla nozione astronomica qui trattata: cioè la disposizione delle sfere/orbite di pertinenza dei pianeti, lungo cui essi svolgono il proprio moto zodiacale, la specificità di ciascun moto (ἐν οἷς κύκλοις ἄλλοτε ἄλλως τῶν πλανητῶν συνιόντων) e le varie configurazioni planetarie che via via si verificano come prodotto della differente estensione di ciascuna orbita e della conseguente disparità del tempo impiegato da ciascun pianeta per percorrere la propria³. Come già osservato in sede di commento ai frammenti certi (vd. *infra*), tali nozioni si inseriscono fra i capisaldi della disciplina astronomico-matematica, aspetto che parrebbe caratterizzare e accomunare tutti i fenomeni e i principi scientifici trattati nei frammenti certi, e, in quanto fondamentali della materia, sono oggetto di specifica trattazione in opere prodotte da specialisti ma connotate in senso didattico-divulgativo⁴.

In particolare il tema della disposizione delle orbite planetarie, le quali appartengono ciascuna ad una diversa sfera (di pertinenza del singolo pianeta) e, ancor più nello specifico, il fatto che la più estesa, in quanto più esterna, sia quella lungo cui si muove il pianeta Saturno sono direttamente coinvolti in F 2 e forse in F 3 (vd. comm. F 2 e F 3). Considerato che esistevano diverse proposte sulla disposizione dei pianeti più vicini al Sole e del Sole stesso rispetto a questi, il fatto che qui Eustazio menzioni solo le due posizioni estreme ed opposte di Saturno e della Luna, su cui in ambito specialistico risulta un pieno e unanime accordo, a prescindere dai diversi modelli geometrico-astronomici elaborati per la rappresentazione e l'interpretazione del moto planetario (sui quali vd. comm. F 4)⁵, potrebbe far supporre che nella riproposizione eustaziana, o, laddove il frammento non sia stato estratto dallo scritto di Demò, nel processo di trasmissione del testo da cui lo ha attinto l'autore dei *Commentari*, sia stata tagliata la descrizione della disposizione degli altri pianeti, che poteva essere accompagnata (come avviene in alcuni contesti divulgativi) da una presentazione e/o discussione delle diverse proposte di disposizione.

³ Sulla disposizione delle sfere di pertinenza dei pianeti e sulla sua diretta connessione con l'estensione temporale del moto di rivoluzione zodiacale di ciascun pianeta, nonché sulla diffusione di questo tema come nozione ricorrente nelle fonti manualistico-divulgative con sezioni ad essa specificamente dedicate vd. in comm. F 2 Arist. *Cael.* 291a 29-291b 10; *Metaph.* 1073b 17-35; Eratost. *Hermes* fr. 15 Powell; *Mund.* 392a 16-31; Gem. 1, 23-30; Cleom. *Cael.* I 2, 20-37; Achil. Astr. pp. 23, 6-24, 3 Di Maria; pp. 25, 6-20 Di Maria.

⁴ Vd. nota precedente.

⁵ Vd. *supra* Arist. *Metaph.* 1073b 17-35 e *Mund.* 392a 16-31 (Terra > Luna > **Sole** > **Venere** > **Mercurio** > Marte > Giove > Saturno); Gem. 1, 23-30 e Cleom. *Cael.* I 2, 20-37 (Terra > Luna > **Mercurio** > **Venere** > **Sole** > Marte > Giove > Saturno); Achil. Astr. pp. 23, 6-24, 3 Di Maria (due proposte presentate come le più accreditate: Terra > Luna > **Sole** > **Venere** > **Mercurio** > Marte > Giove > Saturno [quello proposto da Aristotele, vd. *supra*] e Terra > Luna > **Sole** > **Mercurio** > **Venere** > Marte > Giove > Saturno). Cfr. comm. F 2.

L'idea costantemente riproposta dalle fonti⁶ del modello della sfera celeste, come estremo involucro dell'universo, all'interno del quale si trova una serie ordinata di sfere concentriche, ciascuna di pertinenza di uno dei pianeti, dalla più grande e più lontana dalla Terra (con cui coincide il centro del modello/cosmo), di Saturno (ἀνωτάτω μὲν ὁ τοῦ Κρόνου), alla più piccola e più vicina alla Terra, della Luna (πρόσγειος δὲ ὁ τῆς σελήνης), parrebbe verosimilmente qui ricondotta all'immagine della catena d'oro sulla base dell'analogia rintracciabile tra il legame che connette fra loro gli anelli della catena e la "concatenazione" delle sfere planetarie (σφαῖραι) e delle orbite (κύκλοι) iscritte in esse⁷, nonché, forse, alla luce dell'intrinseca inamovibilità della struttura planetaria, di cui si poteva cogliere un'allusione da parte del poeta nell'accento posto sull'impossibilità di smuovere la catena anche con l'impiego delle massime energie congiunte di tutte le divinità (vd. *supra* e *infra*).

Una particolare connessione con quanto le fonti associano al nome di Demò si potrebbe poi riconoscere nella menzione della specificità del moto di ciascun pianeta e delle svariate configurazioni osservabili nell'evoluzione di tali moti. Infatti le anomalie connesse al moto di rivoluzione zodiacale di Marte sono protagoniste di F 4, mentre di F 7 lo sono le configurazioni che coinvolgono i pianeti Marte e Venere, e il Sole⁸; era invece forse connessa (se non specificamente dedicata) al concetto di "grande anno", ossia del periodo, della durata di migliaia di anni, compreso fra due ritorni di tutti i pianeti nella stessa configurazione sullo sfondo delle stelle fisse⁹, l'originaria formulazione di Demò dell'esegesi testimoniata, con ogni probabilità solo parzialmente, da F 3 (vd. comm. F 3).

Infine si può riconoscere un potenziale indizio di attribuibilità del nostro frammento alla produzione di Demò nell'impiego tecnico-astronomico di τὸ πᾶν nell'accezione di sfera celeste (che naturalmente racchiude l'intero cosmo), più che genericamente di "universo", che pare riconoscibile in F 6, 19-20, nella definizione di asse del cosmo (εἰς τὸν ἄξονα μεταφέρει τὸν τὸ πᾶν ἀνέχοντα), e riconduce ad un analogo impiego tecnico-astronomico, piuttosto che tecnico-filosofico (tipico di altri contesti), dell'espressione, ricorrente nella speculazione aristotelica, in particolare nel *De caelo*¹⁰, nonché attestata negli scritti prodotti dagli specialisti

⁶ Vd. passi citati in nota precedente.

⁷ Per le realtà designate dai termini σφαῖρα e κύκλος nella loro accezione tecnico-astronomica specificamente connessa alla tassonomia planetaria e la loro reciproca relazione geometrico-astronomica vd. comm. F 2.

⁸ Per l'esposizione dei fenomeni in questione e su come alla ricerca ad essi dedicata sia riconosciuta una valenza specifica, nonché ricorrente, nelle fonti specialistiche vd. testi, bibliografia e considerazioni proposti in comm. F 4 e F 7.

⁹ Sul calcolo della durata di tale periodo, associato ai nomi di alcuni dei più noti astronomi antichi; nonché sulla presenza della definizione/esposizione di tale principio in opere di natura scientifico-divulgativa vd. testi, bibliografia e osservazioni proposti in comm. F 3.

¹⁰ Vd. in comm. F 6, § 1.2.3 Arist. *Cael.* 278b 10-21; cfr. Longo 1961, XI e *Mund.* 391b 19-392a 4.

della materia astronomico-matematica, concepiti per finalità divulgative, di introduzione alla materia, di cui si è già detto¹¹.

Nell'esegesi trasmessa dal nostro frammento potrebbe, anche se in via del tutto ipotetica, riconoscersi una qualche eco o reminiscenza dell'allegoresi proposta e sfruttata da Aristotele nel *De motu animalium* per invocare il passo omerico in questione, e con esso la prestigiosa autorità del poeta, a sostegno del principio del “motore primo immobile”¹². Il problema, capitale nella speculazione fisica aristotelica, su cui riflette, qui solo cursoriamente, lo Stagirita è la natura mobile o immobile dell'origine prima (ἀρχή) del moto¹³, al quale è direttamente connesso il problema, anch'esso esplicitamente menzionato nel passo in questione, dell'eternità del cosmo e della indissolubilità della struttura del cielo/etere (parte del cosmo non soggetta a processi di generazione e corruzione¹⁴: *πότερον ἐνδέχεται ἢ οὐκ ἐνδέχεται διαλυθῆναι τὴν τοῦ οὐρανοῦ σύστασιν*).

Il moto osservabile degli astri dipende dal moto delle sfere in cui essi sono confitti, il quale a sua volta è impresso, di sfera in sfera¹⁵, dal moto in assoluto più costante e perfetto in natura, ossia quello circolare uniforme della sfera celeste/cielo delle stelle fisse¹⁶. Perché quest'ultimo sia il moto primo, dal quale dipende la perenne impressione del moto al resto del cosmo, l'immutabilità della struttura delle sfere concentriche che lo compongono e l'eternità del loro moto, bisognerà di necessità ipotizzare che la causa del moto del cosmo/cielo delle stelle fisse sia immobile¹⁷. Il passo omerico è dunque citato e sottoposto ad allegoresi, chiaramente a fini argomentativi (vd. introd. § 4), per presentare Omero come sostenitore

¹¹ Vd. in particolare, in comm. F 6, § 1.2.3, Gem. 4, 1-4. D'altra parte è possibile che l'impiego dell'espressione si debba alla riformulazione eustaziana dell'esegesi, con ogni probabilità informata da un'aspirazione alla sintesi: Eustazio potrebbe aver usato il termine τὸ πᾶν per riferirsi sinteticamente al cosmo, forse sulla scorta della presenza della stessa formula negli *interpretamenta* dedicati alla stessa catena d'oro da lui riferiti prima del nostro frammento (vd. *infra* Eustath. *ad Il.* 695, 3-4; 5-7; 8).

¹² Vd. Arist. *De mot. an.* 699b 32-700a 6: ἄρα δὲ δεῖ τι ἀκίνητον εἶναι καὶ ἡρεμοῦν ἔξω τοῦ κινουμένου, μηδὲν δὲν ἐκείνου μόριον, ἢ οὐ; καὶ τοῦτο πότερον καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς οὕτως ὑπάρχειν ἀναγκαῖον; ἴσως γὰρ ἂν δόξειεν ἄτοπον εἶναι, εἰ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐντός, διὸ δόξειεν ἂν τοῖς οὕτως ὑπολαμβάνουσιν εὖ εἰρῆσθαι Ὀμήρω «ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε / Ζῆν' ὕπατον πάντων, οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε / πάντες δ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαι τε θέαιναι». τὸ γὰρ ὅλως ἀκίνητον ὑπ' οὐδενὸς ἐνδέχεται κινήσθαι, ὅθεν λύεται καὶ ἡ πάλαι λεχθεῖσα ἀπορία, πότερον ἐνδέχεται ἢ οὐκ ἐνδέχεται διαλυθῆναι τὴν τοῦ οὐρανοῦ σύστασιν, εἰ ἐξ ἀκινήτου ἡρτῆται ἀρχὴς.

¹³ Sulla concezione intrinsecamente fisico-meccanica del “motore primo immobile”, anche definito θεῖον σῶμα per la sua perenne immutabilità, la cui esistenza è postulata logicamente, esclusivamente per risolvere il problema dell'origine del moto, vd. Longo 1961, XI-XXIX con bibliografia; sulla natura “fisico-scientifica”, piuttosto che teologica, della “filosofia prima” aristotelica, vd. Donini 1995; Donini 2002.

¹⁴ Cfr. comm. F 5 e F 6, §§ 1.1, 2.2.

¹⁵ Fino ad arrivare ai vari strati che compongono il mondo sublunare, costituito dai quattro elementi, tutti in perenne moto, fatta eccezione per la terra/Terra, che in quanto elemento più pesante tende per natura verso il basso, ossia, nel cosmo di forma sferica, il suo centro (vd. e.g. Arist. *Cael.* 296b 8-32) e lì rimane perennemente ferma per ragioni prettamente fisico-dinamiche.

¹⁶ Vd. e.g. in comm. F 4 Arist. *Cael.* 288a 13-18; in comm. F 2 Arist. *Cael.* 291a 29-291b 10; Arist. *Metaph.* 1073b 17-35.

¹⁷ Se così non fosse, anche per questa causa se ne dovrebbe postulare un'altra e così via all'infinito, che è proprio quanto, come noto, Aristotele intende evitare.

della teoria appena enunciata: nel rappresentare la scena di Zeus legato alla catena d'oro, il quale, insieme alla catena, non potrà in alcun modo essere smosso, nemmeno se a tirare la catena con ogni forza ci fossero tutte le divinità, ossia l'insieme degli esseri in assoluto dotati della massima forza ipotizzabile, il poeta avrebbe alluso proprio alla perenne immobilità del motore primo, connesso sul piano simbolico a Zeus e/o alla catena d'oro cui questi sarebbe appeso/legato nell'ipotetica situazione evocata dallo stesso padre degli dei (vd. *supra*), nonché all'altrettanto perenne e assolutamente invariabile struttura del cielo e del cosmo. Analogamente, nell'esegesi proposta dal nostro frammento, la catena d'oro è considerata simbolo della struttura del cielo come serie di orbite concentriche su cui si svolge il perenne movimento dei pianeti. Laddove il nostro frammento risalisce effettivamente all'opera di Demò e l'analogia appena segnalata non fosse casuale, questo andrebbe ad aggiungersi alla serie di numerosi echi che parrebbero denunciare nel lavoro dell'erudita un influsso peripatetico.

Anche questo frammento (cfr. F 1, F 5, F 7, F 2*, F 3*, F 4*) è coinvolto in una delle proposte di attribuzione all'opera di Demò di estesi estratti allegorici eustaziani formulate da Reinhardt (vd. *supra* introd. a comm. FF* e introd. § 5.3.2). Egli sostiene infatti che l'intero elenco delle possibili interpretazioni allegoriche della catena d'oro (vd. Eustath. *ad Il.* 695, 3-15) sia stato da Eustazio estratto in blocco da un'unica fonte e che questa si debba individuare nell'opera di Demò¹⁸. Come di consueto¹⁹ l'ipotesi di Reinhardt, sostanzialmente condivisa da van der Valk²⁰, coinvolge due ordini di problemi: 1) l'indagine delle fonti impiegate dall'autore dei *Commentari* e la loro natura, nonché, aspetto che sovente, come nel caso specifico, si rivela di maggior momento, la loro distribuzione nella compilazione eustaziana; 2) l'individuazione in tali fonti di elementi che rivelino una possibile connessione con il lavoro di Demò.

1)

a) Il primo *interpretamentum* proposto da Eustazio²¹ consiste sostanzialmente nella connessione allegorica fra la catena e il legame che, appunto come una catena, connette fra loro i quattro elementi (χρυσὴν δὲ σειρὰν οἱ μὲν φασὶ τὴν δίκην ἀλύσεως ἐπιπλοκὴν τῶν τεσσάρων στοιχείων); questo sarebbe associato ad un oggetto dorato per la sua natura

¹⁸ Vd. Reinhardt 1910, 44-46; 50. Vd. in particolare Reinhardt 1910, 44: “adhaerent autem huic, quam modo attuli, explanationi (*scil.* Eustath. *ad Il.* 695, 3-4 [vd. *infra*]) aliae quattuor, quas minime credendus est Eustathius e diversis libris corrasisse (...)”; con Reinhardt 1910, 50: “(...) num forte ipsa Demo sit illius operis habenda auctor”.

¹⁹ Cfr. quanto osservato in relazione alla proposta da parte di Reinhardt (1910, 36-58) di attribuzione a Demò di altri estratti allegorici eustaziani in introd. § 5.3.2 e in comm. F 1; F 5; F 6, §§ 1.1. n. 29, 4.2.2; F 7; F 2*; F 3*; F 4*.

²⁰ Per l'attribuzione del passo specifico van der Valk 1976, 514-515 ap. *ad loc.*

²¹ Vd. Eustath. *ad Il.* 695, 3-4: χρυσὴν δὲ σειρὰν οἱ μὲν φασὶ τὴν δίκην ἀλύσεως ἐπιπλοκὴν τῶν τεσσάρων στοιχείων κατὰ τὰς ἐν αὐταῖς ποιότητας, λεγομένην χρυσὴν διὰ τὸ φύσει πολυτίμητον καὶ διὰ τὴν ἐκ τοῦ ἡλίου ἐν αὐτοῖς χρυσάγειαν, ἥς δὲ ἐπιπλοκῆς μεταποιηθείσης ποτὲ ἄνω κάτω, φασί, γενήσεται τὸ πᾶν μεταστοιχειωθέν, ἢ μεγάλῳ χειμῶνι ἄνωθεν ἐκ Διὸς ἐν κατακλυσμῷ καὶ ἐξυδατώσει, ἢ μεγάλῳ θέρει κατὰ ἐκπύρωσιν.

veneranda (διὰ τὸ φύσει πολυτίμητον) e a motivo della dorata luce solare che risplende su, o fra, di essi (*scil.* gli elementi: διὰ τὴν ἐκ τοῦ ἡλίου ἐν αὐτοῖς χρυσάυγειαν). Qualora tale legame dovesse venir meno o mutare (ἥς δὴ ἐπιπλοκῆς μεταποιηθείσης), tutto l'universo sarebbe sconvolto da un terribile cataclisma, finendo “sotto sopra” (ποτὲ ἄνω κάτω, φασί, γενήσεται τὸ πᾶν μεταστοιχειωθέν), o per una terribile tempesta inviata da Zeus (ἧ μεγάλῳ χειμῶνι ἄνωθεν ἐκ Διὸς) o per una grande conflagrazione (ἧ μεγάλῳ θέρει κατὰ ἐκπύρωσιν). In questa riflessione è possibile riconoscere il medesimo nucleo esegetico, con coincidenze a tratti *verbatim*, riportato nell'anonimo commentario compilativo, d'impianto sostanzialmente allegorico, dedicato alla *Teogonia* esiodea²², che potrebbe costituire un esempio della fonte (o delle fonti) di una parte consistente degli estratti allegorici dei *Commentari* eustaziani (vd. introd. § 5.3.2). In questo caso specifico esso contiene anche materiali che non sono connessi al passo omerico in questione, ma vengono significativamente riportati da Eustazio poco prima della lista di allegoresi della corda d'oro²³; in entrambi i testi si rintracciano inoltre alcuni degli elementi tipici dell'allegoresi teologico-cosmologica stoica o stoicheggiante che caratterizzano buona parte degli estratti allegorici eustaziani, soprattutto quelli in cui si riscontrano chiari indizi di compilazione più o meno meccanica, nell'introduzione di esegesi alternative e/o concorrenti per lo stesso episodio o elemento del testo omerico (vd. *infra*). Nella fattispecie l'idea che la stabilità del cosmo dipenda dal legame che tiene uniti fra loro gli elementi e che questo legame sia garantito dalle proprietà ad essi intrinseche (κατὰ τὰς ἐν αὐταῖς ποιότητας) rappresenta uno dei capisaldi del modello fisico aristotelico certamente riproposti e rielaborati in ambito stoico (e neoplatonico)²⁴. Tale riflessione costituisce uno dei nuclei esegetici principali del complesso *interpretamentum* dedicato alla congiura ordita dagli dei ai danni di Zeus evocata nel I canto dell'*Iliade* (vd. *Il.* 1, 397-406) e riferito da Eustazio a proposito dello stesso episodio omerico²⁵, nel quale, come osservato in introd. §§ 5.2, 5.3.2, si riconoscono la parziale riproposizione dei medesimi materiali presenti nel ms.

²² Vd. *Anon. ad Hes. Theog.* 116, pp. 376-377 Flach: τοῦ γὰρ ἀέρος θερμοῦ καὶ ὑγροῦ ὄντος, τὸ ὕδωρ συμβαίνει μετέχειν τῆς τοῦ ἀέρος ὑγρότητος πρὸς τῷ καὶ ψυχρὸν εἶναι. πάλιν τοῦ ὕδατος ὄντος ψυχροῦ, συμβαίνει τὴν γῆν ψυχρὰν εἶναι πρὸς τῷ καὶ ξερὰν τυγχάνειν. ὡσαύτως καὶ τὸ πῦρ πρὸς τῷ εἶναι θερμὸν καὶ ξερὸν ἐστὶ, καὶ οὕτως ἀλλήλοις εἰςὶ συνηνόμενα καὶ τῆς ἀλλήλων ποιότητος συμμετέχοντα. καὶ τοῦτο ἐστὶν, δι' ὅπερ Ὅμηρος παρεισάγει τὸν Δία λέγοντα ὀργιζόμενον τοῖς θεοῖς τὸ «σειρὴν χρυσεῖην ἐξ οὐρανὸθεν κρεμάσαντες». ἐὰν γὰρ ἡ τάξις καὶ ἡ κοινωνία τῶν στοιχείων ἢ πρὸς ἄλληλα διαλυθῇ, ἥδη καὶ τὸ πᾶν καταλέλυται. Sul commentario vd. Flach 1876, 22-25; 367-413.

²³ Vd. *e.g.* le considerazioni relative alla natura perennemente oscura, ossia priva di luminosità, del Tartaro, connessa sul piano allegorico alla natura di per sé oscura dell'aria/atmosfera (cfr. i testi considerati in comm. F 5, in particolare Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97-99, in cui si trova buona parte degli elementi essenziali degli *interpretamenta* proposti nei testi in questione): esse precedono quanto dell'*interpretamentum* dedicato al v. 116 della *Teogonia* è stato riportato nella nota precedente e sono presentate, in una formulazione che parrebbe necessariamente presupporre tale interpretazione, dallo stesso Eustazio (vd. Eustath. *ad Il.* 694, 45-53).

²⁴ Vd. *e.g.* Arist. *Gen. corr.* 330b 1-7; Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97-99 e in comm. F 6, § 1.1 *Mund.* 396b 24-397a 5; Plot. *Enn.* IV 7, 2-4.

²⁵ Vd. Eustath. *ad Il.* 122, 46-123, 30.

Vindobonense²⁶ e in uno scolio esegetico²⁷, nonché echi piuttosto evidenti delle interpretazioni proposte nelle opere di Cornuto²⁸ ed Eraclito²⁹, una sicura influenza stoica o stoiceggiante ed evidenti segnali di epitomazione e compilazione. Oltre alla presenza dell'analogia riflessione sulla connessione fra gli elementi, qui si riscontra la medesima natura piuttosto brachilogica, nonché sommaria, dell'esegesi, di una possibile, se non probabile, tendenza alla reinterpretazione in un'ottica teistica, se non cristiana, dell'allegoresi (analogia a quella che caratterizza il commentario trasmesso dal ms. Vindobonense)³⁰, in particolare di quella di ascendenza stoica, nonché della compilazione o commistione di *interpretamenta* eterogenei. A questo proposito pare difficilmente contestabile la presenza nel passo eustaziano in questione di un'eco dell'*interpretamentum* riferito nel *Teeteto* platonico come prodotto della speculazione degli Eraclitei (vd. *infra*), dal quale parrebbe attinta l'espressione ἄνω κάτω nonché la connessione fra la catena d'oro e il Sole in quanto garante dell'ordine cosmico (διὰ τὴν ἐκ τοῦ ἡλίου ἐν αὐτοῖς χρυσαύγειαν, ἥς δὲ ἐπιλοκῆς μεταποιηθείσης ποτὲ ἄνω κάτω, φασί, γενήσεται τὸ πᾶν μεταστοιχειωθέν). Qui inoltre l'annientamento del cosmo che deriverebbe dallo scioglimento del legame fra gli elementi, rappresentato simbolicamente dalla catena d'oro, già protagonista dell'esegesi testimoniata da Platone (poi esplicitamente citato da Eustazio: vd. *infra*), è identificato con due possibili e *alternativi* (vd. *supra*: ἢ [...], ἢ [...]) cataclismi: una grande tempesta inviata da Zeus, padre di tutti gli dei, che potrebbe evocare il diluvio biblico (vd. *supra*) o l'epiroso stoica, protagonista dell'esegesi riferita *infra* nel testo eustaziano esplicitamente sotto l'*auctoritas* degli Stoici (vd. *infra*). Va poi considerato che nella spiegazione della costituzione materiale (l'oro) della catena menzionata nel testo omerico, in connessione alla funzione allegorica dell'oggetto, potrebbe non essere escluso un autonomo intervento eustaziano o comunque una rielaborazione di quanto l'autore dei *Commentari* leggeva nella propria fonte³¹; analogo intervento parrebbe ipotizzabile per

²⁶ Vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 399-406, pp. 22, 1-23, 20 Ludwig.

²⁷ Vd. *Sch. ex. Il.* 1, 399-406.

²⁸ Vd. *An. Corn. Theol. Graec.* 17, 27, 7-17.

²⁹ Vd. *Heracl. Quaest. Hom.* 21; 25.

³⁰ Vd. introd. § 5.2 e Kroll 1918, 332. Nella fattispecie del passo eustaziano in questione tale tendenza potrebbe riscontrarsi nel ruolo riconosciuto a Zeus, dio "supremo" (cfr. quanto osservato in introd. § 5.2 a proposito del ruolo ricoperto dalla divinità nel commentario trasmesso dal ms. Vindobonense), nel catastrofico evento atmosferico (μεγάλῳ χειμῶνι ἄνωθεν ἐκ Διὸς), che potrebbe *forse* evocare il diluvio biblico (ma cfr. anche *Heracl. Quaest. Hom.* 25: [...]) πυρὸς μὲν αἰφνιδίως ἐκζέσαντος ἀπάντων ἔσεσθαι κοινὴν ἐκπύρωσιν, εἰ δ' ἄθροῦν ὕδωρ ἐκραγείη, κατακλυσμῷ τὸν κόσμον ἀπολείσθαι [...]). Tale ipotesi parrebbe poi suggerita anche dal fatto che, pur all'interno di una riflessione di natura (almeno in origine) prettamente allegorico-filosofica, qui non si menzioni un elemento e/o principio fisico o metafisico di cui il dio sarebbe corrispettivo, bensì si riconosce specificamente nel dio stesso il ruolo di potente agente del cataclisma "cosmico".

³¹ Una tale dinamica sembrerebbe suggerita in particolare dalla presenza, oltre tutto a distanza ravvicinata, di due termini composti, l'aggettivo πολυτίμητος, dalla consolidata tradizione aristofanea e comica più in generale, e il sostantivo χρυσάυγεια, diversamente non documentato e probabile conio eustaziano (sul particolare gusto, di Eustazio e dei suoi contemporanei, per l'uso di composti rari e letterariamente preziosi e/o la creazione di neologismi tramite composizione, alla maniera aristofanea, vd. *comm. T* 2; *F* 6, § 1.1 e appendice, § 3). A ciò si potrà aggiungere la presenza di analoghe

quella che ha buone probabilità di essere una riproposizione dell'esegesi che si legge nel *Teeteto* platonico (vd. *supra* e *infra*), nonché nella menzione dell'epirosi stoica, forse un'anticipazione dell'*interpretamentum* che verrà successivamente riportato in forma più estesa.

b) Eustazio riferisce poi³² che *altri* (οἱ δὲ) considerano la corda d'oro simbolo dei giorni dell'anno (χρυσὴν νοοῦσι σειρὰν τὰς τοῦ αἰῶνος ἡμέρας), i quali sarebbero associati all'oro per il fatto di essere scanditi dal moto solare, cioè dell'astro caratterizzato dalla massima lucentezza come il metallo in questione (αἱ χρυσῶ οἶον κέκρानται τῇ τοῦ ἡλίου λαμπρότητι), e all'immagine della catena in quanto concatenati l'uno all'altro (ἀλύσεως δίκην ἀλλήλων ἐξήρτηνται). I giorni, ai quali è "legato" il percorso della vita dei mortali (τὸν καθ' ἡμᾶς βίον συνδέουσai), sono, come il tempo universale che scandiscono, destinati a non avere fine (ληψόμεναί ποτε πέρας καὶ αὐταὶ καὶ τὸ πᾶν ἀναστοιχειώσουςai) fintanto che Zeus, secondo gli antichi simbolo dell'anima del cosmo (ὃν ψυχὴν φασὶ τοῦ παντός οἱ παλαιοί), permanga immobile nella propria stabilità (τοῦ Διὸς μένοντος ἀπαθοῦς), come rappresentato nell'episodio omerico. L'associazione fra la corda d'oro e il Sole gode di una tradizione che si può definire consolidata e che è testimoniata dalla quasi totalità³³ delle esegesi qui riferite da Eustazio, certamente, almeno in origine, elaborate e/o riproposte in contesti filosofico-culturali eterogenei³⁴. D'altra parte la riflessione sui giorni dell'anno solare e la loro connessione metaforico-allegorica con Zeus può trovare un parallelo nell'esegesi della formula omerica Διὸς μεγάλου ἐνιαυτοί, "anni del grande Zeus" in *Il.* 2, 134, dove il dio è considerato corrispettivo metaforico-allegorico del Sole, il cui moto scandisce la durata dell'anno, unità di misura del moto solare, proposta in più occasioni dallo stesso Eustazio³⁵. L'individuazione in un episodio omerico del simbolo della successione dei giorni che compongono l'anno solare potrebbe inoltre evocare l'allegoresi delle 7 mandrie di vacche sacre del Sole (vd. *Od.* 12, 127-133), ciascuna costituita da 50 capi, come allusione ai giorni che compongono i mesi e

riflessioni sulla preziosità dell'oro, anche con particolare riferimento alla sua associazione al Sole e/o alla luce solare, in una serie di passi dei *Commentari*, che lo stesso van der Valk individuava come frutto dell'estemporaneo intervento dell'autore (vd. in comm. F 5 nn. 40 e 46 van der Valk 1976, 181 *ad. loc.*).

³² Vd. Eustath. *ad Il.* 695, 5-7: οἱ δὲ χρυσὴν νοοῦσι σειρὰν τὰς τοῦ αἰῶνος ἡμέρας, αἱ χρυσῶ οἶον κέκρानται τῇ τοῦ ἡλίου λαμπρότητι καὶ ἀλύσεως δίκην ἀλλήλων ἐξήρτηνται, τὸν καθ' ἡμᾶς βίον συνδέουσai, ληψόμεναί ποτε πέρας καὶ αὐταὶ καὶ τὸ πᾶν ἀναστοιχειώσουςai, τοῦ Διὸς μένοντος ἀπαθοῦς, ὃν ψυχὴν φασὶ τοῦ παντός οἱ παλαιοί.

³³ Fa chiaramente (e forse non casualmente) eccezione solo il nostro frammento (vd. *infra*).

³⁴ Almeno due di tali contesti sono chiaramente testimoniati: quello presocratico, forse eracliteo, di cui ci informa Platone (vd. *infra*) e quello stoico (vd. *infra*); ma si potrebbe forse riconoscere un indizio di (ri)elaborazione di questi nuclei allegorici anche in ambito neoplatonico nel concetto di ψυχὴ τοῦ παντός, con cui è qui identificato Zeus.

³⁵ Vd. in comm. F 2 Eustath. *ad Il.* 191, 15-16; *ad Od.* 1384, 43-46; *Sch. ex Il.* 2, 134c; cfr. anche *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 493-495, p. 26, 10-11 Ludwig.

l'anno lunare, trasmessa, *anche* dallo stesso Eustazio, sotto il nome di Aristotele³⁶. L'analogia riscontrabile fra i due *interpretamenta*³⁷ parrebbe riconoscersi anche in un altro passo dei *Commentari* eustaziani³⁸, che segue immediatamente la citazione dell'esegesi aristotelica³⁹ e in cui le due divine figlie del Sole, Faetizia e Lampezia, le quali custodiscono e conducono gli armenti sacri del padre (vd. *Od.* 12, 131-133), sono interpretate, in una formulazione che rievoca a tratti *verbatim* quella riferita alla corda d'oro, come rappresentazione dell'influsso del Sole sulla vita dei mortali (αἱ κατὰ τὸν ἥλιον δυνάμεις ἢ ἡμέραι αἱ τὸν καθ' ἡμᾶς βίον), ossia dei *giorni*, i quali la scandiscono e governano come i pastori fanno con le proprie greggi (ὕπὸ χρόνον ὄντα οἶον ποιμαίνουσai), mentre la madre di queste, Neèra, sarebbe simbolo del perenne rinnovarsi del moto solare (Νέαῖρα, ἢ αἰεὶ νεάζουσα ἐν αὐτῷ καὶ ἀκμαία κίνησις). Nell'esegesi dedicata alla corda d'oro si riscontra infine una chiara caratterizzazione teologico-filosofica nel ruolo di garante dell'ordine universale riconosciuto a Zeus in quanto simbolo della ψυχή τοῦ παντός, concetto di certa derivazione stoico-neoplatonica, ma qui forse ulteriormente rivisitato in un'ottica teistica o cristiana (cfr. *supra*)⁴⁰.

c) Prima di riportare il nostro frammento (significativamente introdotto da ἕτεροι δέ: vd. *infra*), l'autore dei *Commentari* prosegue l'elenco delle interpretazioni allegoriche della corda d'oro riferendo⁴¹ che Platone *poi* (Πλάτων δὲ) la identificava con lo stesso Sole (αὐτὸν τὸν ἥλιον χρυσέαν λέγει σειράν: cfr. *supra* e *infra*), in quanto elemento di coesione del cosmo (αὐτῷ γὰρ ἐκδεδέσθαι τὸ πᾶν). Si tratta dell'esegesi riportata da Platone nel *Teeteto* sotto l'*auctoritas* degli Eraclitei già menzionata in sede introduttiva⁴², secondo la

³⁶ Vd. in introd. § 4 *Sch. Od.* 12, 129 + Eustath. *ad Od.* 1717, 31-35: ἰστέον δὲ ὅτι τὰς ἀγέλας ταύτας καὶ μάλιστα τὰς τῶν βοῶν φασὶ τὸν Ἀριστοτέλην ἀλληγορεῖν εἰς τὰς κατὰ δωδεκάδα τῶν σεληνιακῶν μηνῶν ἡμέρας, γινομένας πενήκοντα πρὸς ταῖς τριακοσίαις, ὅσος καὶ ὁ ἀριθμὸς ταῖς ἑπτὰ ἀγέλαις, ἐχούσαις ἀνὰ πενήκοντα ζῶα. διὸ οὔτε γόνον αὐτῶν γίνεσθαι Ὅμηρος λέγει οὔτε φθοράν. τὸ γὰρ αὐτὸ ποσὸν αἰεὶ ταῖς τοιαύταις ἡμέραις μένει = Arist. fr. 175 Rose.

³⁷ Riconoscibile anche nella comune riflessione sulla costante riproposizione delle medesime successioni di intervalli cronologici come caratteristica intrinseca del flusso temporale, riflessione espressa nell'allegoresi aristotelica riconducendo a tale costante reiterazione il fatto che nel testo omerico si dica di questi armenti che né si riproducono né periscono (e che dunque rimangono costantemente nello stesso numero).

³⁸ Vd. Eustath. *ad Od.* 1717, 36: Φαέθουσα δὲ καὶ Λαμπετία, αἱ κατὰ τὸν ἥλιον δυνάμεις ἢ ἡμέραι αἱ τὸν καθ' ἡμᾶς βίον ὑπὸ χρόνον ὄντα οἶον ποιμαίνουσai. ὥς ἔτεκεν Ἥλιός Νέαῖρα, ἢ αἰεὶ νεάζουσα ἐν αὐτῷ καὶ ἀκμαία κίνησις.

³⁹ Vd. *supra* Eustath. *ad Od.* 1717, 31-35.

⁴⁰ Forse ulteriormente suggerita dalla menzione di οἱ παλαιοί, che potrebbe denunciare, come nel commentario trasmesso dal ms. Vindobonense (vd. introd. § 5.2), una successiva riconsiderazione in chiave cristiana di quello che, già in un'ottica monoteistico-teista, "gli antichi" (ossia i pagani) avevano rappresentato nel concetto di "anima del tutto".

⁴¹ Vd. Eustath. *ad Il.* 695, 8: Πλάτων δὲ αὐτὸν τὸν ἥλιον χρυσέαν λέγει σειράν. αὐτῷ γὰρ ἐκδεδέσθαι τὸ πᾶν.

⁴² Vd. in introd. § 4 (e cfr. anche comm. F 6, § 1.3 n. 138) Pl. *Th.* 153c-d: ἔτι οὖν σοι λέγω νηνεμίας τε καὶ γαλήνας καὶ ὅσα τοιαῦτα, ὅτι αἱ μὲν ἡσυχίαι σήπουσι καὶ ἀπολλύουσι, τὰ δ' ἕτερα σφάζει· καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν κολοφῶνα, [ἀναγκάζω] προσβιβάζω τὴν χρυσὴν σειράν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει, καὶ δηλοῖ ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ

quale Omero avrebbe inteso celare, nell'immagine della catena d'oro con cui Zeus sfida gli altri dei a smuoverlo, l'allusione al Sole (ὥς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει) e alla funzione di garante dell'unità e della stabilità del cosmo riconosciuta al suo moto costante (δηλοῖ ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σφύζεται), nonché al fatto che, qualora tale moto dovesse interrompersi e il Sole fosse per così dire in qualche modo "trattenuto" (εἰ δὲ σταίη τοῦτο ὥσπερ δεθέν), l'equilibrio fisico universale si spezzerebbe e si assisterebbe ad una catastrofe totale, in cui l'intero universo finirebbe "sotto sopra" (πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα). L'esegesi, come accennato, risulta chiaramente evocata, sia in relazione all'identificazione catena d'oro ~ Sole, sia al cataclisma che seguirebbe necessariamente al venir meno della funzione unificatrice e stabilizzatrice del corrispettivo allegorico della catena d'oro, nel primo *interpretamentum* proposto da Eustazio (vd. *supra*), in cui si potrebbe individuare addirittura una citazione *verbatim* del testo platonico nella formula ἄνω κάτω. Sia che l'interpretazione riferita da Platone fosse già confluita nella fonte da cui l'autore dei *Commentari* traeva questo primo *interpretamentum*, sia che la sua rievocazione in quest'ultimo si debba ad un intervento "compilativo" dello stesso Eustazio (cfr. *supra*), sembra comunque decisamente probabile che questi conoscesse il testo platonico in questione e che l'esplicita menzione del nome di Platone, nell'elenco delle fonti che avrebbero proposto un'interpretazione allegorica della catena d'oro, sia frutto dell'autonomo intervento eustaziano. Un tale scenario sarebbe confermato dalla non infrequente presenza nei *Commentari* di estratti escerpiti direttamente dalle opere di singoli autori: nella fattispecie è certo l'impiego "diretto" di opere del *corpus* platonico, che è se non altro probabile, per la loro notorietà nonché per il ruolo accademico-ecclesiastico e i mezzi di Eustazio, facessero parte della sua biblioteca privata⁴³. Inoltre tale ricostruzione parrebbe al contempo suggerita e confermata dal fatto che qui l'esegesi trasmessa da Platone sia riferita in una forma estremamente sintetica, in cui, forse significativamente, si omette proprio quanto di essa era già stato riprodotto nel primo *interpretamentum* e parrebbe essenzialmente essere stata concepita da Eustazio per informare il lettore del fatto che anche nell'opera di un autore prestigioso come Platone si trovava un'interpretazione del passo omerico in questione, la quale non era sfuggita al grande erudito Eustazio⁴⁴.

d) Di seguito al nostro frammento⁴⁵ l'autore dei *Commentari* riferisce infine⁴⁶ che gli Stoici invece (οἱ δὲ Στωϊκοὶ) avevano interpretato allegoricamente la minaccia lanciata da

σφύζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, εἰ δὲ σταίη τοῦτο ὥσπερ δεθέν, πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα.

⁴³ Per la presenza delle opere platoniche fra le fonti dei *Commentari* vd. van der Valk 1971, CIII-CIV; van der Valk 1976, LXXI.

⁴⁴ Cfr. quanto osservato in appendice a proposito delle tecniche autopromozionali messe in campo da eruditi e letterati di età comnena.

⁴⁵ Vd. Eustath. *ad Il.* 695, 12-15: οἱ δὲ Στωϊκοὶ τὴν Διὸς ἀπειλὴν εἰς μόνην ἀλληγοροῦσιν ἐκπύρῳσιν. ἐπεὶ γὰρ Ζεὺς μὲν ὁ αἰθήρ, χρυσεὶ δέ, φασί, σείρῃ ὁ ἥλιος, εἰς ὃν κάτωθεν ὥσπερ εἰς

Zeus come rappresentazione dell'ἐκπύρωσις (τὴν Διὸς ἀπειλὴν εἰς μόνην ἀλληγοροῦσιν ἐκπύρωσιν), la conflagrazione finale dell'intero universo, operata dal *logos*/fuoco divino, coincidente con o diretta emanazione del τεχνικὸν πῦρ che costituisce l'etere, rappresentato da Zeus (ἐπεὶ γὰρ Ζεὺς μὲν ὁ αἰθήρ)⁴⁷, mentre la catena d'oro sarebbe stata ancora una volta associata simbolicamente al Sole (χρυσῇ δέ, φασί, σείρᾳ ὁ ἥλιος: cfr. *supra*), composto della stessa sostanza (l'etere igneo e di natura divina), verso il quale è naturalmente attratta, come verso un cuore pulsante, l'esalazione umida (εἰς ὃν κάτωθεν ὥσπερ εἰς καρδίαν ἀποχεῖται ἀναδιδομένη ἡ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιάσις: ossia il vapore prodotto dall'evaporazione dell'acqua, causata a sua volta dal calore trasmesso dai raggi solari). Quando con il passare del tempo tale fenomeno provocherà, come è inevitabile, il totale prosciugamento del mare (inteso come la totalità delle acque che avvolgono la terra: ὅταν χρόνῳ ποτὲ ἀνελκομένη δι' ἀναθυμιάσεως, ὡς εἰκός, ἡ θάλασσα ἐπιλίπη), allora il fuoco che compone il Sole e l'etere ~ Zeus, bramoso di nuovo nutrimento (essendo venuto meno quello dell'esalazione umida), attrarrà tutta l'umidità assorbita nella terra, nonché la stessa terra, disgregandone la compattezza e disintegrandola (τότε δὴ τὸ πῦρ τροφῆς ἐφιέμενον ἀνεγκύσει τὰ ἐν τῷ βάθει τῆς γῆς ὑγρὰ καὶ λύσει καὶ αὐτὴν τὴν γῆν). Così, dal momento che il fuoco divino di cui è costituito l'etere ~ Zeus rimarrà "imperturbabile/immobile", come il padre degli dei nell'episodio omerico, il cataclisma comporterà che quanto si trovava "in basso", al centro del cosmo, vada verso l'alto, forzato dall'attrazione esercitata dall'etere igneo (καὶ ὁ μὲν Ζεὺς οὐ καθελκυσθήσεται, τὰ δὲ κάτω μετέωρα γένηται τοῦ πυρὸς κατισχύσαντος), provocando un totale sovvertimento dell'universo, nonché la risoluzione di tutti gli elementi nel fuoco divino. L'esegesi stoica, anch'essa (cfr. *supra* e *infra*) e a differenza del nostro frammento, decisamente connotata in senso cosmologico-filosofico, ha tutta l'aria di essere il frutto di una rielaborazione del nucleo allegorico su cui siamo informati da Platone, che lo presenta come frutto della speculazione degli Eraclitei⁴⁸: con quest'ultima infatti l'interpretazione qui riferita da Eustazio sotto l'*auctoritas* degli Stoici condivide l'identificazione fra la corda d'oro e il Sole, dalla cui attività dipende al contempo la stabilità del cosmo e la sua distruzione finale, destinata ad occorrere quando muteranno le condizioni fisiche su cui

καρδίαν ἀποχεῖται ἀναδιδομένη ἡ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιάσις, ὅταν χρόνῳ ποτὲ ἀνελκομένη δι' ἀναθυμιάσεως, ὡς εἰκός, ἡ θάλασσα ἐπιλίπη, τότε δὴ τὸ πῦρ τροφῆς ἐφιέμενον ἀνεγκύσει τὰ ἐν τῷ βάθει τῆς γῆς ὑγρὰ καὶ λύσει καὶ αὐτὴν τὴν γῆν, καὶ ὁ μὲν Ζεὺς οὐ καθελκυσθήσεται, τὰ δὲ κάτω μετέωρα γένηται τοῦ πυρὸς κατισχύσαντος.

⁴⁶ L'elenco eustaziano in realtà si chiude con la menzione di un'ultima interpretazione allegorica della catena e dell'episodio omerico in generale, che però non riguarda, a differenza di quelle finora analizzate, principi o fenomeni di natura fisico-cosmologica o fisico-scientifica, e che probabilmente per tale ragione non è coinvolta nella riflessione condotta da Reinhardt. Si tratta dell'individuazione nella catena (e con ogni probabilità nell'incapacità di smuovere il padre e sovrano degli dei, preconizzata da questi alle altre divinità) del simbolo del potere monarchico: vd. Eustath. *ad Il.* 695, 16: τινὲς δὲ οὐ πολυλογεῖν ἐθέλοντές φασι τὴν ἀπειλὴν ταύτην αἰνιγμα μοναρχίας εἶναι, καὶ ὡς ἐνὸς ἐξῆται τὰ πάντα καὶ μιᾶς ἀρχῆς ἥρτηται.

⁴⁷ Sulla concezione stoica dell'etere vd. comm. F 1; F 5; F 6, §§ 1.1 e 2.2.

⁴⁸ Per le analogie fra dottrina stoica ed eraclitea cfr. Pontani 2005a, 22-23; 212 n. 133 con bibliografia.

poggia tale stabilità, nonché l'idea che il cataclisma in questione si realizzi come sovvertimento della posizione naturale degli elementi, ossia un andare "sotto sopra" del tutto (vd. *supra* τὰ δὲ κάτω μετέωρα γένηται ~ ἄνω κάτω πάντα). Anche questa esegesi infine pare chiaramente evocata o anticipata nel primo *interpretamentum* proposto da Eustazio (vd. *supra*: ἡ μεγάλῳ θέρει κατὰ ἐκπύρωσιν).

In relazione alla *Quellenforschung* dell'elenco eustaziano andrà *in primis* riconosciuta la netta e chiara scansione delle *auctoritates* sotto cui vengono presentati i vari *interpretamenta* (οἱ μὲν [a], οἱ δὲ [b], Πλάτων δέ [c], ἕτεροι δέ [F 1*], οἱ δὲ Στωϊκοί [d]). Con tale considerazione s'intende segnalare come una scansione tanto puntuale, da parte di un autore come Eustazio, il quale non rivela sempre la medesima attenzione nella segnalazione della diversa origine dei singoli *interpretamenta* (cfr. e.g. comm. F 2*), dovrà con ogni verosimiglianza essere il frutto *almeno* della riproposizione di una altrettanto chiara scansione, di interpretazioni se non altro *in origine* eterogenee, già presente nell'eventuale fonte compilativa da cui Eustazio avrebbe attinto tali materiali (cfr. *supra*). Pare poi decisamente probabile che l'autore dei *Commentarii* non si sia qui limitato, come ipotizzato da Reinhardt (vd. *supra*), a riprodurre in blocco un estratto escerpito da un'unica fonte (compilativa), bensì che, come suo uso, sia intervenuto con l'aggiunta di considerazioni autonome e/o con la rielaborazione e/o contaminazione dei materiali che aveva a disposizione (in particolare nel primo *interpretamentum*), e che al suo estemporaneo intervento di debba con buona probabilità l'esplicita e separata menzione dell'esegesi riferita da Platone, che egli leggeva verosimilmente (per lo meno *anche*) direttamente nello scritto del filosofo (vd. *supra*). Inoltre fra le interpretazioni citate da Eustazio (fatta eccezione per il nostro frammento: vd. *infra*) si riscontrano notevoli e stringenti analogie, in particolare nella ricorrente connessione corda d'oro ~ Sole, nella funzione riconosciuta a quest'ultimo di agente dell'ordine cosmico, nonché nell'evidente connotazione in senso prettamente filosofico-teologico. Tale "omogeneità" potrebbe costituire ulteriore indizio a favore dell'ipotesi che tali allegoresi, o buona parte di esse, per quanto in origine distinte, siano poi state compilate in un'unica raccolta di materiale allegorico, probabilmente la stessa da cui deriva almeno un certo numero degli estratti allegorici eustaziani, anch'essi connotati chiaramente in senso cosmologico-filosofico e caratterizzati da un evidente influsso stoico o stoicheggiante (cfr. introd. §§ 5.2, 5.3.2-5.3.3 e in particolare i testi considerati in comm. F 1 e F 5), e da lì derivate da Eustazio⁴⁹, mentre l'eccezione, forse non casuale, costituita dal nostro frammento, in cui non si rintraccia nessuno degli elementi che invece accomunano le altre interpretazioni (vd. *infra*), potrebbe per lo meno suggerire la

⁴⁹ Data l'analogia rintracciabile fra i due *interpretamenta* è possibile che nella stessa fonte compilativa si trovassero le interpretazioni rispettivamente del passo iliadico in questione e di *Od.* 12, 131-133, che coinvolgono la riflessione sul tempo e i giorni che scandiscono la vita umana (vd. *supra* Eustath. *ad Il.* 695, 5-7 e Eustath. *ad Od.* 1717, 36), ed è altresì possibile che nello stesso testo fosse già stata compilata l'allegoresi, in parte affine, trasmessa sotto il nome di Aristotele (*Sch. Od.* 12, 129 + Eustath. *ad Od.* 1717, 31-35 = Arist. fr. 175 Rose), e che da tale fonte, oltre che dallo scolio, Eustazio abbia derivato i materiali in questione.

sua derivazione, non solo “originaria” ma anche “diretta”, da una fonte distinta, che sarà possibile individuare, anche se in via *ipotetica*, nello scritto di Demò.

2) Data la natura inequivocabilmente compilativa dell’estratto eustaziano in questione, la sua attribuzione in blocco allo scritto di Demò, proposta da Reinhardt, implica necessariamente, come sostenuto dallo stesso studioso⁵⁰, l’ipotesi che l’opera dell’erudita fosse un vasto commentario, bacino collettore di materiali dall’origine più disparata. Come più volte rilevato però tale ricostruzione non trova alcuna conferma nell’analisi dei frammenti trasmessi sotto il nome di Demò, che appaiono invece dotati di notevole organicità interna e omogeneità in termini di tecniche esegetiche e contenuti, ed è anzi da essa decisamente sconsigliata (vd. introd. §§ 5.1, 5.3.2). Nel caso specifico l’ispirazione teologico-filosofica, almeno parzialmente di matrice stoico-neoplatonica, forse talvolta ulteriormente rielaborata in ottica cristiana (vd. *supra*), che è possibile individuare come tratto caratteristico delle allegoresi riferite nell’elenco eustaziano, sembrerebbe estranea alla speculazione di Demò, per come essa emerge dai frammenti di certa attribuzione, la quale risulta piuttosto improntata ad una concezione fondamentalmente materialista della natura (da cui parebbe bandita ogni riflessione di tipo teologico-metafisico), al modello fisico peripatetico (in relazione a principi incompatibili con il sistema stoico: vd. in particolare comm. F 5 e F 6, § 1.1), nonché ad un trattamento decisamente tecnico-scientifico specialistico, piuttosto che filosofico-cosmologico, dei fenomeni fisico-astronomici (vd. introd. § 5.1 e cfr. *supra*). Questi sono gli aspetti che connotano il nostro frammento, lo avvicinano ai testi trasmessi sotto il nome di Demò e lo distinguono, anche piuttosto nettamente, dagli altri *interpretamenta* riferiti da Eustazio in questa circostanza (vd. *supra*). A tale proposito andrà in conclusione osservato come proprio il nostro frammento, il quale presenta appunto le più stringenti analogie con quanto si legge nei frammenti certi, sia paradossalmente trascurato da Reinhardt, il quale basa piuttosto la proposta di attribuzione sulla presentazione di echi o paralleli, per lo più decisamente generici, individuati in particolare nel primo *interpretamentum* riferito da Eustazio (vd. Eustath. *ad Il.* 695, 3-4), di formule, associazioni allegoriche e/o riflessioni che per la quasi totalità non solo non compaiono, ma non sono nemmeno lontanamente evocati o adombrati nei frammenti certi dell’erudita, ma occorrono invece in altri passi eustaziani, che Reinhardt fa a priori risalire ad un’unica fonte, che altrettanto arbitrariamente ritiene identificabile nell’opera di Demò (cfr. introd. § 5.3.2).

⁵⁰ Vd. *supra* Reinhardt 1910, 44-46; 50.

F 2*

Il passo eustaziano si riferisce al momento dell'VIII canto dell'*Iliade* in cui, dopo aver convocato gli dei in assemblea ed aver severamente vietato loro d'intervenire in battaglia a favore di Troiani o Achei, Zeus sale sul suo carro, al quale è dedicato un breve *excursus* ecfrastico che coinvolge anche la tenuta indossata per l'occasione dal padre degli dei (i cavalli sono ferrati di bronzo e hanno criniere dorate, d'oro si riveste lo stesso Zeus e d'oro, ben lavorata, è la frusta brandita dal dio), e in volo, a metà strada fra terra e cielo stellato, giunge sul monte Ida, dalla vetta del quale assisterà alla battaglia: vd. *Il.* 8, 38-46:

τιν δ' ἐπιμειδήσας προσέφη νεφεληγερέτα Ζεύς·
 (...) ὥς εἰπὼν ὑπ' ὄχεσφι τιτύσκετο χαλκόποδ' ἵππω
ὠκυπέτα χρυσέησιν ἐθείρησιν κομόωντε,
χρυσὸν δ' αὐτὸς ἔδυνε περὶ χροῖ, γέντο δ' ἰμάσθλην
χρυσείην εὐτυκτον, ἐοῦ δ' ἐπεβήσετο δίφρου,
 μάστιξεν δ' ἐλάαν· τὼ δ' οὐκ ἀέκοντε πετέσθην
μεσσηγὺς γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

Eustazio nota qui come gli specialisti della scienza astronomico-matematica (οἱ ἐκ μαθημάτων¹) sostengano la rispettiva corrispondenza simbolico-allegorica fra il Sole e l'oro (ἀνήκειν φασὶν Ἡλίῳ τὸν χρυσόν), la Luna e l'argento (ὥς τῇ Σελήνῃ ἄργυρον), Crono (ossia il pianeta Saturno: cfr. comm. F 2 e F 3) e il piombo (Κρόνῳ δὲ μόλιβδον) e fra ciascuno degli altri pianeti e uno dei metalli (καὶ ἄλλω τῶν πλανωμένων ἕτερόν τι τῶν μετάλλων).

L'autore dei *Commentari* prosegue osservando che alla luce di tali abbinamenti si spiega anche l'amore per l'oro che nei poemi è attribuito a Zeus, come nel passo in questione: Zeus infatti può rappresentare sul piano allegorico il Sole (διὸ γαίρειν χρυσῷ λέγεται καὶ ὁ Ζεύς, καθότι καὶ εἰς ἥλιον ἀλληγορεῖται ποτε), associazione che sarebbe presupposta anche nella formula platonica “il grande Zeus nel cielo guidando un carro alato” (κατὰ τὸν εἰπόντα «ὁ μὲν δὴ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πτηνὸν ἄρμα ἐλαύνων»²), e il Sole a sua volta sarebbe connesso simbolicamente all'oro (vd. *supra*).

¹ Per l'impiego di una simile espressione in riferimento ai μαθηματικοί vd. e.g. Arist. *Meteor.* (opera certamente ben nota ad Eustazio: cfr. van der Valk 1971, CIII n. 6) 339b 32-36: τὰ νῦν δεικνύμενα διὰ τῶν μαθημάτων ἱκανῶς (...), dove Aristotele riferisce come gli *astronomi* abbiano dimostrato che sarebbe troppo semplicistico considerare i corpi della traslazione superiore (*scil.* etere, su cui vedi comm. F 6, § 1.1 e cfr. comm. F 1 e F 5) piccoli come appaiono a chi li osserva dalla Terra; cfr. comm. F 2.

² Vd. Pl. *Phdr.* 246e: τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὖξεται μάλιστα γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχυρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται. ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος. La riflessione platonica è dedicata alla discussione dell'attribuzione all'anima della capacità di volare, l'individuazione nel passo in questione di un'identificazione fra Zeus e il Sole è evidentemente dovuta alla notorietà

Posto che l'intero *interpretamentum* condivide tutte le caratteristiche tipicamente rintracciabili nelle riflessioni frutto di un "autonomo" intervento eustaziano, in termini di sinteticità e giustapposizione, nonché sovrapposizione, di riflessioni di diverso tenore, nonché di riproposizione di passi paralleli interni ai *Commentari* e di erudite citazioni di autori "classici" (vd. *infra*), nella prima considerazione, ossia quella attribuita pur genericamente a οἱ ἐκ μαθημάτων potrebbe forse celarsi una qualche eco di una riflessione tratta dall'opera di Demò. Le interpretazioni esplicitamente attribuite all'erudita sono infatti altrove presentate da Eustazio come frutto di speculazione tecnico-astronomica (vd. μαθηματικῶς in F 4 e μαθηματικώτερον in F 7) e il suo nome è associato anche da altre fonti ad allegoresi che comportano la connessione allegorica fra uno o più metalli ed elementi astronomici o, più in generale, naturali (vd. in particolare l'abbinamento fra i finimenti d'oro e d'argento dei cavalli che trainano il carro di Era e i raggi luminosi rispettivamente emanati dal Sole e dalla Luna in F 5a³).

La successiva osservazione sulla connessione simbolica fra Zeus e il Sole, evidentemente invocata in relazione all'insistita presenza dell'oro nella descrizione omerica degli oggetti indossati e usati dal padre degli dei nella scena in questione, ha invece tutta l'aria di essere esclusivo frutto dell'"autonoma" riproposizione eustaziana di un *interpretamentum* che l'autore cita a più riprese anche altrove (e che doveva avere pertanto ben presente)⁴ e che era

dell'immagine mitico-poetica del Sole trasportato lungo la volta celeste su un carro trainato da cavalli alati guidato dall'omonima divinità o, secondo un'evoluzione più tarda, da Apollo. La presenza della citazione platonica è invocata da van der Valk (1976, 523 *ad loc.*) come indizio della derivazione del frammento da Demò, alla luce dell'attribuzione all'opera dell'erudita, proposta da Reinhardt e accolta dallo stesso van der Valk, di Eustath. *ad Il.* 695, 5-8, in cui era già citato Platone: sull'assenza di alcun elemento formale e/o contenutistico che suggerisca di, se non forse autorizzi a, considerare il brano eustaziano (tra l'altro molto probabilmente tratto direttamente dal testo del *Teeteto* platonico) risalente al lavoro dell'erudita vd. comm. F 1*.

³ Vd. inoltre l'associazione nello stesso F 5 fra i metalli di cui sono costituite le componenti del carro e i diversi strati dell'atmosfera; quella in F 4 fra la giara di bronzo in cui viene imprigionato Ares e la volta celeste; quella in F 6 fra i metalli impiegati per la forgia dello scudo di Achille e gli elementi che compongono la parte di universo partecipe di processi di generazione e corruzione fisiche, nonché quella proposta nel medesimo frammento fra gli strati dello scudo e i paralleli che delimitano la sfera celeste, e quella terrestre proiezione della prima, in base alle proprietà fisiche dei metalli di cui sono costituiti i singoli strati.

⁴ L'interpretazione di Zeus come simbolo del Sole in relazione all'espressione Διὸς μεγάλου ἐνιαυτοί, "anni del grande Zeus" è proposta da Eustazio almeno in altre due occasioni, nei *Commentari all'Iliade* (vd. Eustath. *ad Il.* 191, 15-16), dove l'*interpretamentum*, che si trova anche in uno scolio esegetico (vd. *Sch. ex. Il.* 2, 134c: per la discussione dei rapporti fra lo scolio e il passo eustaziano vd. comm. F 2), è menzionato a proposito della formula in questione (in *Il.* 2, 134), e nei *Commentari all'Odissea* (vd. Eustath. *ad Od.* 1384, 43-46) dove esso è invece citato all'interno di una riflessione sulla sovranità di Zeus e sulla sua superiorità rispetto a tutte le altre divinità, anch'essa con ogni probabilità prodotto di un'autonoma riflessione eustaziana. L'associazione allegorica fra Zeus e il Sole ricorre inoltre nel commentario allegorico trasmesso dal ms. Vindobonense, che Eustazio doveva aver presente o nel quale comunque sono certamente stati compilati materiali comuni anche alla raccolta o alle raccolte allegoriche impiegata o impiegate da Eustazio per la compilazione dei *Commentari*: vd. *Comm. Vindob. ad Il.* 1, 493-495, p. 26, 10-11 Ludwig. Per la discussione di tutti i passi sopra citati e i loro possibili rapporti reciproci e con l'opera di Demò vd. comm. F 2. Sulla diffusione dell'abbinamento allegorico-metaforico Zeus ~ Sole vd. anche *infra*.

inoltre suggerito dalla formula platonica, la cui citazione sarà anch'essa con ogni probabilità frutto di un estemporaneo intervento di Eustazio⁵. Con ciò non si intende escludere che l'associazione allegorica Zeus ~ Sole, in sé e per sé, fosse contemplata *anche* da Demò, come forse si potrebbe ipotizzare sulla base di altri frammenti (vd. comm. F 2), bensì sostenere la scarsa probabilità che il *testo* qui offerto da Eustazio sia stato da questi attinto dall'opera di Demò, come invece sostenuto da Reinhardt⁶ sulla base del già descritto pregiudizio circa la natura compilativa dell'opera dell'erudita⁷ e, sulla scia di questi, da van der Valk⁸.

Nel ms. L all'altezza del nostro frammento si legge un'integrazione marginale, vergata dallo stesso Eustazio o sotto la sua diretta supervisione⁹, anch'essa dedicata al passo omerico in questione e in particolare alle possibili associazioni allegoriche in questo rintracciabili in relazione alla figura di Zeus e agli "oggetti" dorati posseduti dal dio:

Eustath. *ad Il.* 697, 12-19: [καὶ μὴν εἰ καὶ εἰς αἰθέρα ὁ Ζεὺς ἀλληγορεῖται, ἀρμόττει αὐτῷ διὰ τὸ πυρῶδες, εἴτ' οὖν πυροειδές, καὶ οὕτω λαμπρὸν ὁ χρυσός, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθήρ διχῇ οὕτω λέγεται. ἢ γὰρ παρὰ τὸ αἶθιν, ὃ ἐστὶ καίειν, πυρὸς δίκην κατὰ τινας, ἢ παρὰ τὸ αἶθιν, ἥγουν λάμπειν, ὅθεν καὶ ὁ ἀστήρ, εἰ καὶ μάλιστα τοῖς σοφοῖς ἀρέσκει παρὰ τὸ αἰεὶ θεῖν αἰθήρ λελέχθαι, διὰ τὸ κατ' αὐτὸν ἀεικίνητον συνεσφαιρωμένον τῷ οὐρανῷ. ἐὰν δὲ καὶ εἰς οὐρανὸν ὁ Ζεὺς μεταλαμβάνηται ποτε, ὠκείωται καὶ οὕτως αὐτῷ ὁ χρυσός, ὀρθῶς μὲν διὰ τὸ ἀνέφελον αὐτοῦ καὶ ἀληθῶς αἶθριον, εἰ καὶ καθ' ἕτερον τρόπον χάλκεος λέγεται. κατὰ δέ γε τὸν μῦθον διὰ τὸ καὶ χρυσεῖς δώμασι πλήθειν καὶ χρύσειον δάπεδον ἡπλωμένον ἔχειν. συντελεῖ δὲ πρὸς νοῦν τοιοῦτον καὶ εἴ τι που χρύσειον λέγεται νέφος. καὶ ταῦτα μὲν τοιαῦτα.]

Qui si osserva che Zeus corrisponde sul piano allegorico anche all'etere (εἰς αἰθέρα ὁ Ζεὺς ἀλληγορεῖται): egli coincide con esso per la sua natura ignea/fiammeggiante (ἀρμόττει αὐτῷ διὰ τὸ πυρῶδες, εἴτ' οὖν πυροειδές), dunque simile al fuoco, e così l'oro (di cui nel passo omerico sono costituiti gli "oggetti" del dio) raffigura lo splendore (dell'etere), dal momento che anche l'etere è giustamente definito splendente. L'altra spiegazione qui proposta per l'identificazione allegorica fra l'etere e Zeus si basa sull'αἶθιν (nel senso di "ardere"), come il fuoco secondo alcuni, oppure sull'αἶθιν (nel senso di "sfavillare"), cioè risplendere, ragione per cui egli sarebbe messo in relazione anche con l'astro (Sole: vd. *supra*); soprattutto i filosofi poi avrebbero stabilito che esso sia stato chiamato etere in base al fatto che corre in continuazione (τὸ αἰεὶ θεῖν), per il fatto cioè di girare secondo un moto proprio e perpetuo

⁵ Per un esempio del tutto analogo sul piano formale vd. la citazione eschilea, con ogni probabilità inserita da Eustazio, in uno degli *interpretamenta* allegorici proposti da questi per l'episodio degli amori adulterini di Ares e Afrodite narrati in *Od.* 8, 266-367: vd. Eustath. *ad Od.* 1597, 62-1598, 3 in comm. F 7. Per la presenza delle opere platoniche fra le fonti dei *Commentari* vd. van der Valk 1971, CIII-CIV; van der Valk 1976, LXXI.

⁶ Vd. Reinhardt 1910, 52-53 e *infra*.

⁷ Vd. introd. § 5.3.2 e *supra* introd. a comm. FF*.

⁸ Vd. van der Valk 1976, 523 *ad loc.* e *infra*.

⁹ Sulla natura autoriale delle note marginali dei mss. così detti "autografi" dei *Commentari* (all'*Iliade* e all'*Odissea*) vd. van der Valk 1971, XV-XXIII; Cullhed 2014b, 5-9 e cfr. *infra*.

costituendo la sfera celeste (διὰ τὸ κατ' αὐτὸν ἀεικίνητον συνεσφαιρωμένον τῷ οὐρανῷ). Se poi – si osserva inoltre – Zeus a volte è simbolo, allegoricamente parlando, anche del cielo, pure a “questo” Zeus viene associato come elemento peculiare l’oro: anche tale connessione sarebbe corretta in quanto basata sull’essere privo di nubi e totalmente sereno del cielo, laddove se questo si trova nella condizione opposta (foschia, nuvolosità) viene definito bronzeo. Si nota infine come sul piano del mito il cielo sia associato all’oro in quanto occupato da dimore dorate (degli dei) e poiché possiede una distesa superficie dorata: contribuirebbe poi a un tale ragionamento anche il fatto che altrove nei poemi al sostantivo νέφος sia associato l’aggettivo χρύσεος.

Reinhardt, il quale con tutta probabilità leggeva il testo eustaziano nella ristampa curata da Stallbaum¹⁰ dell’*editio princeps* dei *Commentari all’Iliade*¹¹ in cui l’integrazione marginale appena menzionata è inserita a testo di seguito al nostro frammento senza alcun tipo di segnalazione¹², considera anche questa facente parte del nostro frammento, ossia, secondo la sua ipotesi, parte di un unico estratto attinto dall’opera di Demò¹³. Si deve anzi tener presente che l’attribuzione all’erudita del frammento così “assemblato” è proposta proprio (nonché esclusivamente) sulla base di quanto si legge nel testo in origine integrato da Eustazio come nota marginale e non dell’analisi del nostro frammento. Si consideri inoltre che l’argomentazione addotta in questo caso (come in molti altri) da Reinhardt si limita alla trascrizione sinottica del passo eustaziano in questione e di parte del testo di F 4 e F 5b (vd. *infra*)¹⁴, nonché sull’assunto che la serie di *interpretamenta* riprodotti dall’autore dei *Commentari* si riferisse specificamente al *carro* di Zeus, come F 5 è dedicato all’interpretazione del carro di Era¹⁵, e non, più genericamente, alla figura del dio e alla speciale familiarità con oggetti dorati che gli è attribuita nei poemi (e in particolare nel passo omerico in questione), come invece sembra potersi chiaramente evincere dalla lettura del testo eustaziano.

La prima debolezza dell’ipotesi di Reinhardt risiede nel fatto di non tenere conto delle diverse fasi di composizione del materiale (ossia il nostro frammento e l’integrazione marginale) di cui si compone quello che egli considera *tout court* un unico frammento. Il lavoro svolto da van der Valk sui *Commentari all’Iliade* e da Cullhed sui *Commentari all’Odissea* ha infatti permesso di riconoscere nelle annotazioni marginali dei mss. così detti “autografi” una fase di

¹⁰ Vd. Stallbaum 1827-1830.

¹¹ Realizzata a Roma (1542-1545), in due volumi, a cura di Niccolò Majorano (sull’edizione e la ricostruzione dei suoi rapporti con i principali testimoni manoscritti a noi noti vd. van der Valk 1971, XXXI-XLVII).

¹² Vd. Stallbaum 1827-1830, II 186-187. Ciò sarà dovuto anche al fatto che l’*editio princeps* si basi essenzialmente su apografi di L (vd. nota precedente), nei quali questa e le altre annotazioni erano già state inserite a testo.

¹³ Vd. Reinhardt 1910, 52-53.

¹⁴ Vd. Reinhardt 1910, 52-53.

¹⁵ Vd. Reinhardt 1910, 52: “illud quoque non praetermittendum est, quod ad ea quae de curru Iunonis narrat Demo apud Eust. p. 598, 41ss., proxime accedunt, quae de Iovis curru disputantur ab Eustathio p. 697, 9 (ad v. Θ 41)”.

lavorazione successiva a quella che ha prodotto il testo principale, nonché di collocare quest'ultima nel periodo costantinopolitano e l'altra, appunto successiva, nel periodo in cui Eustazio fu arcivescovo di Tessalonica¹⁶. Da tale analisi è emerso in particolare come il contenuto delle correzioni, annotazioni e/o integrazioni marginali in questione sia il frutto dell'impiego di fonti drasticamente meno varie rispetto a quelle confluite nel testo principale: in particolare le integrazioni risultano per lo più desunte dall'opera di Ateneo, non mancano riferimenti a Stefano di Bisanzio, nonché all'opera di diversi autori bizantini, mentre parrebbero non più a disposizione di Eustazio nel momento di produzione delle annotazioni, ossia con ogni probabilità durante il soggiorno a Tessalonica¹⁷, le fonti di natura allegorica e i lessici così detti "atticisti"¹⁸.

Inoltre, in questa e in altre annotazioni, è possibile riconoscere, come già registrato dallo stesso van der Valk¹⁹ e in piena coerenza con il tipo di intervento di cui esse sono frutto, un significativo livello di rielaborazione autoriale, ossia di produzione "autonoma"²⁰ eustaziana: anche tale considerazione non rientra nell'orizzonte d'indagine di Reinhardt²¹. In particolare van der Valk, pur dichiarando di condividere la proposta di Reinhardt sul rapporto fra il passo eustaziano e l'opera di Demò, segnala poi puntualmente come un estemporaneo e "autonomo" intervento eustaziano buona parte del testo dell'integrazione marginale e, altrettanto puntualmente, riconosce in altra parte del medesimo testo la citazione pressoché *verbatim* di fonti che erano con ogni verosimiglianza a disposizione dell'autore, probabilmente in quanto parte della sua biblioteca privata, anche nel periodo tessalonicense.

Nello specifico l'editore dei *Commentari all'Iliade* attribuisce l'etichetta "Eust. ipse" alle porzioni di testo ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ διχῆ οὕτω λέγεται. ἢ γὰρ παρὰ τὸ αἶθειν, ὃ ἐστὶ καίειν, πυρὸς δίκην κατὰ τινας, ἢ παρὰ τὸ αἶθειν, ἥγουν λάμπειν (in cui si riconosce la ripresa di Eustath. *ad Il.* 1246, 62 e 1925, 39, passi che trovano a loro volta numerosi paralleli in una serie di fonti, tutte potenzialmente a disposizione di Eustazio nel periodo costantinopolitano: vd. *supra*); ἢ παρὰ τὸ αἶθειν, ἥγουν λάμπειν, ὅθεν καὶ ὁ ἀστὴρ (che consiste in una riproposizione di Eustath. *ad Il.* 692, 13); διὰ τὸ κατ' αὐτὸν ἀεικίνητον συνεσφαιρωμένον τῷ οὐρανῷ (per l'impiego del verbo "eustaziano" συσφαίρω e perché pare potersi individuare una delle tante riformulazioni esplicative che costellano i *Commentari*, con ogni verosimiglianza prodotto dello stesso Eustazio); κατὰ δέ γε τὸν μῦθον διὰ τὸ καὶ χρυσέοις

¹⁶ Sulle fasi di composizione dei commentari eustaziani vd. introd. § 5.3.1; vd. van der Valk 1971, XV-XXIII (con particolare riferimento alle note marginali "autografe" di L); Cullhed 2014b, 5-12.

¹⁷ Vd. van der Valk 1971, XIV-XVI; CXXXVI-CXXXIX; Cullhed 2014b, 5-9; cfr. introd. § 5.3.1.

¹⁸ Vd. van der Valk 1971, XVI-XVII; 1976, XLII; Cullhed 2014b, 9.

¹⁹ Vd. *infra* van der Valk 1976, 524 *ad loc.*

²⁰ Per quanto realizzata a partire da testi desunti da una fonte specifica o, come sembra essere avvenuto almeno per parte del brano in questione, da passi paralleli interni ai *Commentari* che in origine Eustazio si era limitato a riproporre in modo analogo a quanto leggeva nella propria fonte.

²¹ Ciò si registra in questo caso specifico, ma va tenuto presente che Reinhardt non pare contemplare la possibilità di eventuali interventi autonomi da parte di Eustazio sulle fonti a sua disposizione, anche in relazione all'analisi di altri estratti dei *Commentari* che egli propone di considerare desunti dal lavoro di Demò.

δώμασι πλήθειν καὶ χρύσειον δάπεδον ἠπλωμένον ἔχειν. συντελεῖ δὲ πρὸς νοῦν τοιοῦτον καὶ εἴ τι που χρύσειον λέγεται νέφος (per il particolare uso del verbo ἀπλόω e in quanto vi si riconosce uno dei più frequenti interventi eustaziani: il richiamo di passi paralleli interni all'opera omerica)²².

Per quanto riguarda l'etimologia di αἰθήρ come termine derivato dall'espressione ἀεὶ θεῖν, "correre sempre", in relazione al suo moto circolare uniforme, perenne e costante, alternativa a quella connessa alla natura ignea dell'etere (attribuita in origine agli anassagorei e poi divenuta uno dei principi fondamentali del sistema teologico-cosmologico stoico: cfr. *infra*), si dovrà tenere presente²³ che questa, la cui prima occorrenza si trova nel *Cratilo* platonico²⁴, è in più occasioni invocata da Aristotele a supporto della sua teoria dell'etere come quinto elemento di cui si compone il luogo delle "traslazioni superiori" e ricorre in numerose opere (anche non aristoteliche)²⁵, buona parte delle quali doveva rientrare nel novero dei volumi di proprietà di Eustazio o raccolti in una biblioteca cui egli poteva avere accesso a Tessalonica (scritti "filosofici" cui parrebbe alludere lo stesso Eustazio nel ricondurre tale etimologia a οἱ σοφοί: εἰ καὶ μάλιστα τοῖς σοφοῖς ἀρέσκει παρὰ τὸ αἰεὶ θεῖν αἰθήρ λελέχθαι)²⁶.

Diversi elementi suggeriscono inoltre che Eustazio abbia derivato quanto registra nella nota a margine in particolare dal *Περὶ κόσμον*, opera che egli impiega certamente come fonte "diretta" in almeno un altro caso²⁷:

vd. *Mund.* 392a 5-9: οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρον οὐσίαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν, οὐχ, ὥς τινες, διὰ τὸ πυρώδη οὐσαν αἰθεσθαι, πλημμελοῦντες περὶ τὴν πλεῖστον πυρὸς ἀπηλλαγμένην δύναμιν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφορομένην, στοιχεῖον οὐσαν ἕτερον τῶν τεττάρων, ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον²⁸.

²² Vd. van der Valk 1976, 524 *ad loc.*

²³ Il punto è rilevato dallo stesso van der Valk: vd. van der Valk 1976, 524 *ad loc.*

²⁴ Vd. Pl. *Cra.* 410b: ὅτι ἀεὶ θεῖν περὶ τὸν ἄερα ῥέων ἀειθεὶρ δικάως ἂν καλοῖτο: poiché esso "corre" sempre, fluendo intorno all'aria, potrebbe giustamente essere chiamato etere (ἀειθεὶρ ~ αἰθήρ).

²⁵ Sulla questione e su come Aristotele invochi l'*auctoritas* degli antichi, da lui riconosciuta nell'etimologia del nome αἰθήρ, derivato non dalla natura ignea che altri, fra cui Anassagora, vorrebbero attribuirgli bensì dal suo perenne moto, vd. (in comm. F 6, § 1.1 nn. 28, 30) Arist. *Cael.* 270b 13-31; *Cael.* 289a 8-35; Arist. *Meteor.* 339b 16-30; *Mund.* 392a 5-9; An. Corn. *Theol. Graec.* 2, 11-15 (vd. anche Philo *De confus. ling.* 156 = *SVF* II fr. 664).

²⁶ Cfr. *infra* van der Valk 1971, LXXVII. Sull'intensità della frequentazione del *corpus* aristotelico da parte di Eustazio vd. *supra* cfr. van der Valk 1971, CIII-CIV; CIII n. 6.

²⁷ Vd. Eust. *Il.* 481, 36 ~ *Mund.* 401a 10; van der Valk 1971, CIII-CIV; CIII n. 6; 761 ap. *ad loc.* È decisamente probabile che Eustazio possedesse una copia del *Περὶ κόσμον*, insieme ad altre opere del *corpus* aristotelico, nella propria biblioteca privata, che portò con sé nel trasferimento a Tessalonica, ed è in ogni caso quasi certo che tali opere, per la loro diffusione, fossero facilmente reperibili in una biblioteca della prestigiosa sede vescovile, laddove non si potrà certo dire lo stesso per lo scritto, evidentemente raro, di Demò: vd. *infra*.

²⁸ Sulla natura in ultima istanza prettamente fisico-scientifica del τὸ θεῖον aristotelico vd. le riflessioni del *De caelo* e della *Metafisica*; vd. inoltre Longo 1961, XI-XXIX con bibliografia e quanto osservato in comm. F 6, § 1.1. Sulla natura essenzialmente "fisica" della "filosofia prima" aristotelica vd. Donini 1995; Donini 2002 e cfr. comm. F 6, § 1.1.

Qui infatti è presente, proposto in forma più compatta di quanto non si osservi nelle altre fonti da cui Eustazio potrebbe aver attinto (vd. *supra*), il confronto, riferito dallo stesso autore dei *Commentari*, fra le due etimologie di αἰθήρ, cioè sia in relazione alla sua possibile natura ignea indicata con l'aggettivo neutro sostantivato τὸ πυρῶδες, come nel passo eustaziano (εἰς αἰθέρα ὁ Ζεὺς ἀλληγορεῖται, ἀρμόττει αὐτῷ διὰ τὸ πυρῶδες), dunque dal verbo αἶθομαι, “ardere” (etimologia condivisa dagli anassagorei e dagli stoici), sia in connessione al moto circolare proprio e perenne della parte del cosmo costituita dall'etere, ossia, nella visione aristotelica che sostiene la bontà di quest'ultima etimologia contro la prima (vd. *supra*), del cielo, inteso come luogo in cui si muovono gli astri, costituito del quinto elemento, l'etere, non soggetto a processi di trasformazione fisica²⁹.

Altro elemento da cui sembra potersi dedurre una relazione diretta fra il testo eustaziano e il passo del *Περὶ κόσμου* risiede nell'espressione διὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφοροῦμένην di cui la formula introdotta nell'integrazione marginale ai *Commentari* διὰ τὸ κατ' αὐτὸν ἀεικίνητον συνεσφαιρούμενον, parrebbe una puntuale riproposizione *cum variatione*, soprattutto nell'impiego del participio sostantivato di un verbo composto specificamente concepito per esprimere non solo il concetto di moto, ma anche la sua natura circolare, impiego rispetto al quale Eustazio parrebbe competere con la propria fonte in termini di preziosità, sostituendo al già raro κυκλοφορέω l'atesaurizzato e probabile conio eustaziano συσφαιρώ (vd. *supra*).

Inoltre nel passo del *Περὶ κόσμου* in questione sono presenti altri due elementi che ritornano puntualmente nella riflessione eustaziana, e che pare possibile, se non probabile, possano aver costituito uno spunto significativo per la sua formulazione (vd. *infra*): si tratta dell'esplicita e chiara connessione fra l'αἰθήρ e l'οὐρανός (οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρον οὐσίαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν), assolutamente diffusa e condivisa ma che nel passo in questione apre la considerazione e si pone pertanto in particolare evidenza, e della definizione della “purezza/incorruttibilità” come intrinseca e precipua qualità di questo quinto elemento, cui è associato l'aggettivo ἀκήρατος, il quale designa al contempo le due qualità in questione (purezza e incorruttibilità: vd. *infra*).

Pertanto, quanto rimane dell'integrazione marginale eustaziana “epurata” delle formulazioni che lo stesso van der Valk individua come prodotto della libera elaborazione dell'autore dei *Commentari*, o per lo meno della drastica riformulazione di varie fonti da questi operata (vd. *supra*), si limita 1) all'identificazione allegorica Zeus ~ etere e di quest'ultimo con l'oro, sulla base della natura ignea del primo (etere) e della luminosità “fiammeggiante” del secondo (καὶ μὴν εἰ καὶ εἰς αἰθέρα ὁ Ζεὺς ἀλληγορεῖται, ἀρμόττει αὐτῷ διὰ τὸ πυρῶδες, εἴτ' οὖν πυροειδές, καὶ οὕτω λαμπρὸν ὁ χρυσός), e 2) all'ulteriore proposta di possibile associazione simbolica fra Zeus e l'οὐρανός, la quale, al pari della precedente, giustificherebbe il particolare legame espresso nel testo omerico fra il dio e l'oro (vd. *supra*) alla luce dell'analogia rintracciabile fra la purezza del cielo privo di nubi e quella del metallo prezioso,

²⁹ Sul dibattito relativo alla natura dell'etere vd. comm. F 5; F 6, § 1.1; 2.2.

cui si oppone l'analogo legame metaforico fra il cielo fosco e il bronzo (ἐὰν δὲ καὶ εἰς οὐρανὸν ὁ Ζεὺς μεταλαμβάνηται ποτε, ὠκείωται καὶ οὕτως αὐτῷ ὁ χρυσός, ὁρθῶς μὲν διὰ τὸ ἀνέφελον αὐτοῦ καὶ ἀληθῶς αἴθριον, εἰ καὶ καθ' ἕτερον τρόπον χάλκεος λέγεται). Queste sarebbero le riflessioni che anche nella ricostruzione proposta dall'editore dei *Commentari all'Iliade* Eustazio avrebbe attinto dall'opera di Demò.

Non sembra però rintracciabile alcuna cogente motivazione per non considerare anche tali riflessioni parte di un'unica formulazione, elaborata da Eustazio a partire dalla rielaborazione di passi paralleli interni ai *Commentari* e/o di fonti da questi ripetutamente impiegate altrove, e con ogni probabilità riproposte/evocate a memoria³⁰. Inoltre pare configurarsi come ipotesi decisamente sconsigliabile (*in primis* per la natura non specifica e/o esclusiva degli echi di quanto la tradizione restituisce sotto il nome dell'erudita: vd. *infra*), l'idea che queste considerazioni corrispondessero più o meno puntualmente ad un dettato che Eustazio avrebbe letto nello scritto di Demò³¹.

Per quanto riguarda l'identificazione allegorica Zeus ~ etere si deve infatti considerare che essa rappresenta uno degli abbinamenti metaforico-simbolici, fra una divinità e un elemento fisico, in generale più diffuse³², specificamente, anche se non esclusivamente, in fonti stoiche

³⁰ Vd. *supra* in merito all'assenza di fonti di natura allegorica nelle integrazioni marginali vergate sui così detti mss. autografi dei *Commentari*, caratteristica individuata da van der Valk in L e da Cullhed in M e P (sui quali vd. comm. F 7), e spiegata da entrambi come frutto dell'assenza di tali fonti al momento della composizione di tali note durante il soggiorno tessalonicense. Il passo in questione pare non costituire un'eccezione. L'estrema sintesi e genericità dei riferimenti infatti paiono più facilmente compatibili con una riformulazione di riflessioni ripetutamente citate da Eustazio nel testo principale dei *Commentari* o comunque presenti in scritti ben noti all'autore, piuttosto che con la puntuale citazione di un testo attinto, più o meno fedelmente, da una fonte allegorica specifica, che fosse disponibile anche a Tessalonica (cfr. *infra*).

³¹ Nel quale l'*interpretamentum* sarebbe stato specificamente dedicato al passo omerico in questione.

³² A puro titolo esemplificativo si può considerare il numero dei "passi paralleli" raccolti da Mette sotto la rubrica "Fragmente 2": si tratta di 41 occorrenze dell'associazione allegorica fra Zeus e il cielo e/o l'etere (per la sostanziale coincidenza fra i due termini/concetti in questo tipo di contesti filosofico-allegorici vd. *infra*), fra i quali è compreso anche il passo eustaziano in questione (vd. fr. 2q Mette; van der Valk 1976, 523 *ad loc.*) e nei quali ricorrono diversi possibili abbinamenti allegorico-metaforici alla figura di Zeus, ossia, oltre al cielo/etere, l'aria e il Sole (per lo più gli stessi menzionati qui dallo stesso Eustazio). Si tratta di materiali per i quali non è comprovabile alcun legame diretto con la produzione di Cratete, fatta eccezione per i frr. 2a-b (= fr. 131 B.), nei quali è citato il nome del filologo pergameno, che però nella versione dei medesimi *interpretamenta* (dedicati al proemio dell'opera di Arato), riportata da Achille Astronomo (vd. Achil. Astr. pp. 65, 18-67, 6 Di Maria = fr. 2c Mette = fr. 131 B.) in forma estremamente più dettagliata e coerente, non è menzionato. Il principale problema connesso all'attribuzione di quanto si legge in questi ultimi testi risiede nel fatto che in essi si rintraccia il chiaro frutto di una compilazione drasticamente selettiva, che ha quasi certamente generato l'accostamento del nome di Cratete a riflessioni e *interpretamenta* della più disparata origine (cfr. Broggiato 2001, 280-281); un altro aspetto che va tenuto presente nel trattamento di questi testi risiede nella natura principalmente metaforico-letteraria delle associazioni fra Zeus e un elemento della natura riportate nel più sistematico e dettagliato resoconto di Achille Astronomo (metaforico-letterario piuttosto che allegorico-filosofico è l'impiego del nome della divinità cui sembra sia ricorso Arato, e tale pare allo stesso modo l'uso poetico del nome di Zeus i cui paralleli (qui individuati come probabilmente) presenti all'autore dei *Fenomeni* sono: un passo euripideo [fr. 941 N.] per l'associazione Zeus ~ etere [giustificata alla luce della paretimologia del termine "etere" come derivato del verbo αἵθεσθαι "ardere", connesso al verbo ζεῖν "ribollire", evocato dall'accusativo Ζῆνα]; un

e/o stoicheggianti, nonché in tutte quelle opere di impianto allegorico e di natura compilativa in cui sono confluiti i materiali in buona parte raccolti e rielaborati in ambito stoico (cfr. introd. §§ 4, 5.2, 5.3.2-5.3.3). Fra questi scritti rientrano certamente commentari come quello di cui il ms. Vindobonense ci trasmette una porzione³³ o come la raccolta o raccolte da cui Eustazio deve aver attinto buona parte delle riflessioni allegoriche riproposte nei *Commentari* (vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2), nelle quali l'associazione Zeus ~ etere ricorre con particolare frequenza³⁴. Tale associazione, *estremamente diffusa* e comune, in genere e *nella stessa opera eustaziana*, non compare invece in nessuna delle esegesi trasmesse sotto il nome di Demò.

Inoltre la definizione dell'etere come sostanza ignea, la quale giustifica la sua connessione all'oro, si rivelerebbe incompatibile con il modello fisico che sembra emergere dalle riflessioni presenti nei frammenti di certa attribuzione, le quali paiono piuttosto allineate al modello peripatetico dell'etere come quinto elemento, distinto dal fuoco ed escluso da processi di generazione e corruzione, rispetto al quale contrasta nettamente il sistema cosmologico stoico (che pure molto deve in termini di ispirazione a quello elaborato dallo Stagirita), in cui l'etere/cielo e gli astri che vi si trovano sono costituiti di τεχνικὸν πῦρ, ossia della diretta emanazione del divino fuoco creatore (*logos*), talvolta coincidente con quest'ultimo (vd. comm. F 1; F 5; F 6, §§ 1.1; 2.1; 2.2).

La riflessione relativa al rapporto fra Zeus e l'οὐρανός poi riecheggia in parte la precedente considerazione sulla connessione simbolica Zeus ~ etere e sul legame fra l'aspetto fisico di quest'ultimo e l'oro, in quanto l'οὐρανός può essere considerato sinonimo dell'etere (vd. *infra*), come nel passo del *Περὶ κόσμου* (vd. *supra*). Anche in questo caso il referente allegorico di Zeus, ossia l'οὐρανός, è associato all'oro sulla base delle proprietà fisiche ad essi comuni, nello specifico la *purezza*. Inoltre, proprio nel concetto di purezza come

passo di Sofocle [fr. 752 R.] per l'identificazione metaforica Zeus ~ Sole, che si riscontrerebbe anche in due distinti passi omerici [*Il.* 13, 837 e 3, 277], in un verso delle *Opere* di Esiodo [267], nonché in due passi di Arato [2-3; 4]; infine una citazione del poeta comico Filemone [fr. 95 K.-A.] per l'abbinamento Zeus ~ aria). Queste sembrano invece proposte in un'accezione più connotata in senso filosofico-cosmologico, forse in qualche modo "stoicheggiante", nella traduzione latina della drastica epitomazione dei medesimi materiali (fr. 2a-b M. = fr. 131 B) in cui compare il nome di Cratete (vd. *supra* e cfr. Broggiato 2001, 278-282). Sulla concezione dei "frammento" presupposta da Mette, ossia di "passo parallelo" utile alla ricostruzione del pensiero cosmologico crateteo vd. Mette 1936, 97-98; sulla sua tendenza decisamente "ipercratetea" e su come i testi da lui raccolti abbiano finito inevitabilmente per essere considerati frammenti cratetei a tutti gli effetti cfr. Savio 2017, 269. Per *alcune* occorrenze dell'identificazione Zeus ~ etere, in fonti stoiche o frutto di processi di trasmissione che hanno vissuto una o più delle proprie fasi di compilazione/rielaborazione in contesti stoici o influenzati dallo stoicismo, vd. e.g. fr. *SVF* II 1061-1075. Cfr. inoltre Tz. *Exeg. Il.* 102, 9-16 Papatomopoulos, in cui risultano riproposti materiali simili a quelli già confluiti nell'opera di Achille Astronomo.

³³ Qui l'associazione allegorica, tipicamente stoica (vd. *supra* e *infra*), Zeus ~ αἰθήρ ~ ἔνθερμος οὐσία, è chiaramente protagonista del commento, che pur evidentemente frutto di compilazione, trova proprio nella ricorrente identificazione della figura del padre degli dei, risemantizzata in chiave teistica o cristiana, un *fil rouge*: vd. introd. § 5.2.

³⁴ Vd. e.g. Eustath. *ad Il.* 122, 46-123, 30 in introd. §§ 5.2, 5.3.2; Eustath. *ad Il.* 151, 25-152, 25 e *ad Il.* 1149, 40-56 (~ An. Corn. *Theol. Graec.* 19, 33, 11-34, 6; Heracl. *Quaest. Hom.* 26, 1-16) in comm. F 1; Eustath. *ad Il.* 150, 41-151, 10 in comm. F 5.

proprietà fisica che contraddistingue l'etere (in quanto materia di cui è composto l'οὐρανός), e dunque lo stesso οὐρανός, si può riconoscere la riproposizione di un concetto basilare del sistema fisico aristotelico (vd. *supra*: in particolare l'aggettivo ἀκήρατος che nel passo del *Περὶ κόσμου* definisce l'αἰθήρ/οὐρανός), pienamente condiviso anche in ambito stoico, ricorrente nelle fonti note ad Eustazio³⁵ e che pertanto nulla suggerisce, e tanto meno impone, di considerare specificamente connesso al lavoro di Demò.

Riflessioni analoghe a quelle condotte finora si potranno poi estendere anche all'associazione fra l'etere e l'oro (sulla base della loro condivisa luminosità “fiammeggiante”), e il cielo e l'oro (giustificata dalla loro comune purezza/limpidezza) nella quale risiede con ogni probabilità il principale motivo dell'attribuzione a Demò del passo eustaziano in questione (vd. *infra*), proposta da Reinhardt e parzialmente condivisa da van der Valk.

Lo scenario che infatti pare più probabile in merito a quest'ultimo punto è che Eustazio avesse effettivamente presente alla mente sia il frammento dell'opera di Demò dedicato all'interpretazione allegorica del carro di Era (verosimilmente evocato dall'occorrenza in entrambi i contesti omerici della menzione/descrizione del carro di una divinità) e da lui stesso citato in riferimento al medesimo passo omerico (vd. F 5b)³⁶, sia, probabilmente, l'identificazione simbolica fra l'oro e il fuoco (ma *non* l'etere: vd. comm. F 6 §§ 1.1; 2.1; 2.2) proposta nell'allegoresi della forgia dello scudo di Achille, trasmessa dallo stesso Eustazio

³⁵ Con particolare riferimento a fonti che trasmettono riflessioni di natura allegorica, andrà tenuto presente che su tale proprietà intrinseca dell'etere/cielo si basa la ricorrente connessione fra quest'ultimo e l'Olimpo, elaborata con tutta probabilità in ambito peripatetico e riproposta in contesti stoici/stoiceggianti (vd. introd. § 4, n. 131 e comm. F 5 con n. 74). Nell'allegoresi della spartizione dell'universo fra Zeus, Posidone e Ade (vd. *Il.* 15, 189-193), di sicura influenza peripatetica, riferita dallo Ps.-Plutarco (vd. Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97-99) emerge una distinzione analoga a quella presupposta in F 5, fra porzione estrema dell'atmosfera, composta di sostanza ignea, luogo naturale del fuoco, e l'etere (costituito dell'elemento più puro e perfetto esistente in natura e non soggetto ad alcun processo di trasformazione fisica). Qui l'etere, quinto elemento, è associato sul piano simbolico all'Olimpo, sulla base dell'assoluta limpidezza e luminosità (**τὸ λαμπρότατον καὶ καθαρώτατον**) di questa parte dell'universo, a sua volta connessa alla “immutabilità” e “perfezione” dell'elemento che la compone. Sulla medesima riflessione poggia l'associazione paretimologica Olimpo ~ etere, in quanto ὀλολαμπής, che occorre per la prima volta nel *Περὶ κόσμου* (vd. *Mund.* 400a 5-9: ἄνω **καθαρός ἐν καθαρῷ χωρῷ βεβηκώς, ὃν ἐτύμως καλοῦμεν οὐρανὸν** μὲν ἀπὸ τοῦ ὅρον εἶναι τὸν ἄνω, **Ὀλυμπον δὲ οἷον ὀλολαμπή τε καὶ παντὸς ζόφου καὶ ἀτάκτου κινήματος κεχωρισμένον**). Tale associazione è inoltre chiaramente presupposta in Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97-99 e ricorre esplicitamente in *Vit. Hom.* II 94-96 (**ὅλον λαμπρόν** φασιν **Ὀλυμπον** προσηγορεῖσθαι), dove risulta inserita in una versione/rielaborazione dell'allegoresi che nel complesso si adatta all'impianto cosmologico stoico; la medesima riflessione etimologico-allegorica è inoltre trasmessa nei *corpora* scolastici omerici (vd. in *Sch. D Il.* 1, 18: Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες : οἱ τὸν Ὀλυμπον κατοικοῦντες θεοί· Ὀλυμπος δὲ κατὰ μὲν Ὀμηρον ὅρος τῆς Μακεδονίας μέγιστον, ἱερὸν τῶν θεῶν· **κατὰ δὲ ἁλληγρίαν Ὀλυμπός ἐστιν ὁ οὐρανός παρὰ τὸ ὀλολαμπής** εἶναι), una delle fonti più frequentate e sfruttate da Eustazio per la composizione dei *Commentari* (vd. van der Valk 1971, LIX-LXIV; cfr. inoltre Erbse 1969, XLV; LI-LII; Pagani 2017, *passim*; comm. F 5).

³⁶ In cui alle componenti d'oro del carro è associato lo strato estremo dell'atmosfera, aderente all'etere ma da esso chiaramente *distinto*, caratterizzato da totale purezza ed assenza di nubi, mentre a quello aderente alla Terra, più denso perché “contaminato” dalla presenza dell'esalazione terrosa, sono abbinate le parti del carro composte da bronzo e ferro (vd. comm. F 5).

sotto il nome di Demò (vd. F 6)³⁷, e che abbia qui rielaborato tali materiali, i quali dovevano già trovarsi compilati nel testo principale dei *Commentari* all'epoca della composizione della nota marginale (vd. *supra*), per inserirli nell'*interpretamentum* vergato nel margine di L.

Che questi echi degli *interpretamenta* che si trovano nei frammenti di Demò (ma non solo nei suoi³⁸) siano il frutto di un libero riadattamento e della rielaborazione realizzati da Eustazio e non della citazione di un'allegoresi della descrizione omerica del carro di Zeus tratta dall'opera di Demò³⁹, risulta inoltre piuttosto chiaramente confermato (oltre che dal fatto già

³⁷ Anche se in questo caso si potrà anche, e forse più probabilmente, ipotizzare che l'autore dei *Commentari* rievochi la specifica associazione oro ~ etere, proposta nell'esegesi del medesimo episodio da Eraclito (vd., in comm. F 6, §§ 2.1-2.2, Heracl. *Quaest. Hom.* 43-51: [...] καὶ χρυσὸν μὲν ὀνόμασε τὴν αἰθερώδη φύσιν [...]), la cui opera era sicuramente nota ad Eustazio, da questi citata esplicitamente nei *Commentari* in altre occasioni (vd. van der Valk 1971, CXI, in particolare n. 4) e quasi certamente consultata anche per la composizione della sezione dedicata allo stesso passo omerico (vd. comm. F 6, § 1.1).

³⁸ Vd. nota precedente. L'associazione metaforico-simbolica oro ~ Sole ~ etere igneo, di per sé intuitiva, ricorre inoltre nelle allegoresi, almeno in parte in origine certamente prodotte in contesti filosofico-culturali differenti, riferite da Eustazio a proposito di *Il.* 8, 18-22: vd. in comm. F 1* Eustath. *ad Il.* 695, 3-15.

³⁹ L'attribuzione del passo in questione a Demò si fonda essenzialmente sull'idea di Reinhardt che l'opera dell'erudita fosse un vasto commentario allegorico frutto della compilazione di materiale precedente dal quale Eustazio avrebbe derivato la quasi totalità delle allegoresi di tipo fisico riportate nei *Commentari* (vd. Reinhardt 1910, 48-61; van der Valk 1971, CXI; introd. § 5.3.2 e *supra* in introd. a comm. FF*): si è però più volte sottolineato come tale ricostruzione derivi in sostanza dalla stessa idea "pregiudiziale" appena menzionata, impiegata al contempo come fondamento argomentativo e risultato della medesima argomentazione (vd. introd. § 5.3.2), e non trovi alcun riscontro nell'unico dato a disposizione, ossia i frammenti di certa attribuzione. In questi ultimi infatti non si coglie alcun indizio di compilazione e, al contrario, di riconoscimento, in particolare nei frammenti più estesi, interpretazioni dotate di una chiara coerenza interna, che parrebbero il frutto di riflessioni riconducibili a un sistema di pensiero organico (vd. in particolare F 4; F 5; F 6; F 8); al contrario la quasi totalità degli estratti allegorici eustaziani che Reinhardt propone di ricondurre all'opera di Demò sono il chiaro risultato della compilazione e sovrapposizione di diversi nuclei allegorici e di riflessioni, con ogni probabilità, originale prodotto di sistemi di pensiero differenti. Tale parrebbe anche il passo eustaziano in questione, in cui sono giustapposte diverse soluzioni interpretative del medesimo passo e che parebbe rivelare la compilazione/rielaborazione di diverse fonti (vd. *supra* e *infra*). I due *excerpta* dei frammenti di Demò che Reinhardt (1910, 52-53) trascrive in forma sinottica accanto al passo in questione per provarne il presunto rapporto diretto con lo scritto dell'erudita non hanno affatto la forza probante che Reinhardt pare attribuire loro, anzi, se considerati alla luce delle tendenze che si possono riconoscere, con una certa frequenza, nella prassi d'uso delle fonti da parte di Eustazio, di cui Reinhardt non pare tenere conto (cfr. *supra*), essi potrebbero piuttosto contribuire ulteriormente a riconoscere nell'integrazione marginale in questione il prodotto di una riflessione elaborata dallo stesso Eustazio, a partire da riadattamento e ricomposizione di passi paralleli interni ai *Commentari* e di altre fonti (vd. *supra*). In particolare il confronto permetterebbe di riconoscere nella considerazione qui proposta da Eustazio sul legame Zeus ~ οὐρανός (οὐρανὸν ὃ Ζεὺς μεταλαμβάνηται ποτε, ὥκειώται καὶ οὕτως αὐτῷ ὁ χρυσός, ὁρθῶς μὲν διὰ τὸ ἀνέφελον αὐτοῦ καὶ ἀληθῶς αἰθρίον, εἰ καὶ καθ' ἕτερον τρόπον ἁλκεος λέγεται) un riadattamento, verosimilmente improprio sul piano scientifico-filosofico e per questo più probabilmente elaborato dallo stesso Eustazio (vd. *infra*), alla descrizione del carro di Zeus ~ οὐρανός di quanto l'autore dei *Commentari* aveva riferito a proposito dell'ecfrasi del carro di Era ~ aria (vd. F 5b, 3-5: ἔχουσι δ' ὅμως καὶ τι φαεινὸν καὶ οἷον χρύσεον ἐξ ἡλίου, ᾧ ἀνάκειται ὁ χρυσός. τὰ δὲ ἀνωτάτω καθαρώτατά εἰσι καὶ ἀρρύπαντα διὰ τὸ πάντη ἀνέφελον καὶ διὰ τοῦτο οἷον ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ), attingendo dal lavoro di Demò, ma intervenendo quasi certamente già in quella occasione sull'elaborazione che doveva verosimilmente leggere nello scritto dell'erudita, operando tagli e inserzioni di autonome considerazioni (che si riconoscono in particolare proprio in

ricordato [vd. *supra*] che la natura ignea dell'etere parrebbe, sulla base dei frammenti certi, principio non condiviso da Demò) dalla circostanza che nella riflessione proposta da Eustazio sulla coincidenza fra Zeus e l'οὐρανός, quest'ultimo è implicitamente considerato al contempo sinonimo dell'etere e dell'ἄήρ, inteso come atmosfera, poiché solo a quest'ultima può essere riferita la "doppia natura" di limpida (priva di nubi) e fosca (per condensazioni di varia natura).

Tale confusione dovrà quasi certamente essere ricondotta all'autonoma elaborazione eustaziana. Se infatti essa è consentita, se non suggerita, dall'uso comune dei termini in questione, certamente il più familiare ad Eustazio (non certo uno specialista di studi scientifico-filosofici), non lo risulta *affatto* in ambito tecnico scientifico e/o filosofico, in particolare in quelle fonti allegoriche, fra cui lo stesso materiale trasmesso sotto il nome di Demò (da Eustazio e da altre fonti: vd. in particolare F 5a), nelle quali ricorre la riflessione sulla natura dei diversi strati della parte di cosmo che sovrasta e circonda la Terra. Qui infatti, pur essendo quanto si legge in queste fonti (in buona parte coincidenti con quanto doveva essere a disposizione dello stesso Eustazio) frutto dell'elaborazione originaria di diverse scuole, ricorre *puntualmente* la netta distinzione fra l'ἄήρ, unico luogo in cui si possono trovare esalazioni e conseguente presenza di nubi e/o foschia (nonché formazione di tutti i fenomeni e le perturbazioni meteorologiche: vd. comm. F 5), e l'οὐρανός (esplicitamente considerato in tali contesti coincidente con l'etere, anch'esso nettamente distinto dall'ἄήρ), nel quale non è *mai* ammessa (a differenza di quanto si legge nella riflessione eustaziana) la presenza di alcuna impurità e/o materia estranea a quella che lo costituisce, sia essa il quinto elemento aristotelico o il τεχνικὸν πῦρ stoico⁴⁰.

questa porzione del frammento invocata da Reinhardt), come emerge dal confronto con la versione che del medesimo frammento è trasmessa dallo scolio esegetico (vd. F 5a): vd. comm. F 5. Tutto spinge inoltre a riconoscere come rielaborazione e riadattamento di questo stesso frammento anche la riflessione proposta da Eustazio sull'opposizione fra le due possibili condizioni (limpido e fosco/nuvoloso) dell'οὐρανός e la loro rispettiva associazione allegorica all'oro e al bronzo (καὶ οὕτως αὐτῷ ὁ χρυσός, ὁρθῶς μὲν διὰ τὸ ἀνέφελον αὐτοῦ καὶ ἀληθῶς αἴθριον, εἰ καὶ καθ' ἕτερον τρόπον χάλκεος λέγεται), già protagonista in F 5, ma lì "propriamente" (vd. *infra*) riferita agli strati dell'atmosfera (vd. F 5b, 1-3 [...] εἰς τὴν τοῦ ἀέρος φύσιν ὁ ποιητής, οὗ τὰ μὲν περὶ γῆν πεπάρχονται καὶ οὐ πολλὰ μὲν ἔχουσι τὸ λαμπρόν, ὥς οὐδὲ ὁ χαλκός [...]). Meno plausibile risulta individuarvi, con Reinhardt, un'eco specifica dell'osservazione che in F 4 accompagna l'associazione allegorica fra la giara di bronzo in cui viene imprigionato Ares e la volta celeste (vd. F 4, 1-2: λέγουσα χάλκεον μὲν κέραμον τὸν ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ χάλκεον καλούμενον οὐρανόν). Lì infatti la considerazione, a differenza di quanto avviene nell'integrazione marginale, è svolta in relazione alla natura simbolica di un elemento specifico della narrazione omerica (giara di bronzo), e, aspetto di maggior momento, non è in alcun modo connessa alla natura fosca/nuvolosa dell'elemento allegoricamente associato al bronzo: al contrario il contenitore di bronzo rappresenterebbe l'οὐρανός nella sua accezione tecnico-scientifica di volta celeste, luogo in cui si svolge il moto dei pianeti (vd. comm. F 4), distinto dunque dall'atmosfera, nella quale soltanto è prevista la formazione di nubi e foschia, secondo i principi della scienza fisico-meteorologica che Demò sembra puntualmente e tecnicamente seguire e riproporre (vd. in particolare comm. F 1 e F 5).

⁴⁰ Vd. oltre a F 5a; e.g. *Mund.* 392b 8-13 vs. *Mund.* 400a 5-9 (*supra*); in comm. F 5 Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 94-96 e 97-99; *Quaest. Hom.* 41, 9-11; *Sch. ex. Il.* 15, 192-193.

Alla luce di quanto osservato finora si dovrà infine riconsiderare l'ipotesi avanzata da van der Valk sull'appartenenza dello scritto di Demò alla biblioteca privata di Eustazio, cioè a quel gruppo di testi che questi portò con sé nel trasferimento a Tessalonica. Tale idea è infatti sostenuta dall'editore dei *Commentari all'Iliade* proprio sulla base della presunta derivazione dallo scritto dell'erudito di quanto si legge nella nota marginale fin qui considerata, vergata a integrazione del nostro frammento⁴¹, attribuzione, come si è detto, già ipotizzata da Reinhardt⁴² e, anche se solo parzialmente (vd. *supra*), condivisa da van der Valk.

Se, come tutto parrebbe suggerire (vd. *supra*), l'integrazione eustaziana in questione fosse invece il prodotto della rielaborazione realizzata dallo stesso Eustazio di altre fonti e di riflessioni, forse (per quanto solo parzialmente) anche di Demò, che egli aveva già proposto in relazione ad altri passi omerici nel testo principale dei *Commentari*, non sussisterebbe più alcuna giustificazione dell'ipotesi appena menzionata (alla quale lo stesso van der Valk parrebbe implicitamente riconoscere una certa "arditezza"⁴³), circa la presenza di un testo raro come doveva essere quello di Demò nella biblioteca personale di un erudito, per quanto si trattasse di uno dei più accreditati e famosi intellettuali di età comnena⁴⁴.

Verrebbe pertanto meno l'unico fondamento dell'eventuale ipotesi alternativa a quella che dalla lettura integrata di testimonianze e frammenti certi sembra delinearsi come la più probabile ed economica: ossia che tanto Tzetze quanto Eustazio conoscessero l'opera di Demò per via diretta, ma che essa fosse conservata in una delle maggiori biblioteche costantinopolitane, a disposizione sia dei due eruditi sia dei loro allievi e committenti (vd. introd. § 5.3.1; comm. T 2; comm. F 6, § 1.4).

⁴¹ Vd. van der Valk 1976, LXXVII. Sulla composizione delle note marginali che si leggono nei mss. così detti "autografi" di Eustazio durante il periodo tessalonicense vd. *supra*.

⁴² Vd. *supra* Reinhardt 1910, 52-53.

⁴³ Lo stesso van der Valk riconosce la rarità dello scritto di Demò: "nam vel libellus admodum rarus (Demo) in Eust. bibliotheca Thessalonicensi aderat" (van der Valk 1976, LXXVII). L'editore propone inoltre tale presunta appartenenza dello scritto di Demò alla biblioteca privata di Eustazio come esempio della "ricchezza" di questo tipo di biblioteche di proprietà degli eruditi bizantini dell'epoca, laddove l'ipotesi più diffusa e condivisa (vd. in particolare Wilson 1990, 47-48; Magdalino 1993, 323-325; cfr. appendice, § 1) sostiene invece l'assoluta eccezionalità di cospicue biblioteche private.

⁴⁴ Definito efficacemente "philological and ecclesiastical superstar" (Cullhed 2014a, 65): vd. introd. § 5.3.1.

F 3*

L'esegesi è riportata da Eustazio a proposito della punizione alla quale Zeus ricorda di aver sottoposto la moglie Era, a seguito di una sua disobbedienza; la narrazione occorre all'inizio del XV canto dell'*Iliade*, quando il padre degli dei minaccia di un nuovo supplizio la consorte, per averlo addormentato con l'inganno, impedendogli temporaneamente di sostenere in battaglia i Troiani. Zeus rammenta ad Era quando la sospese in aria, facendole pendere dai piedi due incudini e appendendola per i polsi con un "legame" (δεσμός) d'oro indistruttibile: vd. *Il.* 15, 18-21:

ἥ οὐ μέμνη ὅτε τ' ἐκρέμω ὑψόθεν, ἐκ δὲ ποδοῦν
ἄκμονας ἦκα δύο, περὶ χειρῶν δὲ δεσμὸν ἦλα
χρύσειον ἄρρηκτον; σὺ δ' ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν
ἐκρέμω (...).

L'autore dei *Commentari* riferisce come l'imprigionamento di Era rievocato da Zeus sia stato diffusamente interpretato in chiave allegorica dagli "antichi" (ὁ δεσμός τῆς Ἥρας, ὁ ἀλληγορηθεὶς εἰς πλάτος τοῖς παλαιοῖς: vd. *infra*); questi lo avrebbero inteso come allusione all'indissolubile connessione esistente fra gli elementi (τὴν ἄλυστον δηλοῖ τῶν στοιχείων συνάφειαν). In particolare essi avrebbero considerato le due incudini sospese ai piedi della dea simbolo degli elementi pesanti che si trovano al di sotto dell'aria (τῶν ὥσανει ποδῶν ἄκμονες οἷον ἀπώρηνται τὰ ὑπὸ τὸν ἀέρα βαρέα δύο στοιχεῖα, ὕδωρ, φασί, καὶ γῆ) e la catena preziosa che le cinge i polsi (περὶ δὲ τὰς χεῖρας πολυτελεῆς δεσμός) rappresentazione della πρὸς τὸν αἰθέρα συνάφεια (vd. *infra*). Si dovrà con buona probabilità riferire al contempo a quest'ultima e allo stesso etere (con cui risulta connessa sul piano rigorosamente sintattico) l'espressione καθαρὸν ὄντα καὶ ἀμιγῆ παθῶν, "essendo privo/a di impurità ed esente da "perturbazioni"".

Il passo eustaziano si conclude con l'osservazione che gli elementi che si trovano intorno alla Terra intorbidano l'aria che vi ristagna e la privano di luminosità (ἃ δὲ τὸν περὶ γῆν ἀέρα ἐπιθολοῖ τὸν λιμνάζοντα καὶ ἀμαυροῖ), come fa la ruggine con il ferro, materiale di cui sono (normalmente) costituite le incudini (ὥς τὸ ἥωμα τὸν σίδηρον, ὃς ὕλη ἐστὶ τοῖς ἄκμοσι), e impediscono che (questa porzione dell'aria) sia priva di nuvolosità e lucente come se fosse dorata (καὶ οὐκ ἀφίησιν εἶναι ἀνέφελον καὶ στιλπνὸν οἷα χρύσειον).

Quanto proposto nel frammento risulta effettivamente connesso, per analogie piuttosto stringenti (vd. *infra*), ad una delle esegesi trasmesse sotto il nome di Demò, quella dedicata al carro di Era (vd. F 5), riferita anche dallo stesso Eustazio (vd. F 5b: Eustath. *ad Il.* 598, 41-45). Sulla base di tali analogie, Reinhardt individua nel nostro frammento un sicuro *excerptum* dell'opera di Demò e lo sfruttava come indizio principe a sostegno della propria ricostruzione del rapporto fra i *Commentari* eustaziani e lo scritto dell'erudita, e fra quest'ultimo e alcune delle principali opere "d'autore" d'impianto esclusivamente o

prevalentemente allegorico dedicate al testo omerico a noi note (vd. introd. § 5.3.2 e *supra* in introd. a comm. FF*)¹.

Il fatto che l'*interpretamentum* citato da Eustazio nel nostro frammento compaia in alcune raccolte di materiale allegorico di natura autoriale, per quanto essenzialmente compilative, di cui si dirà meglio *infra*, veniva da Reinhardt considerato chiaro indizio del fatto che la fonte qui impiegata da Eustazio, non potendo essere nello specifico nessuna delle raccolte d'autore appena menzionate (nessuna delle quali infatti coincide con il testo eustaziano al punto da poterne essere esclusiva fonte diretta), dovesse essere un commentario in cui una fonte comune a tali testi² fosse precedentemente confluita: sulla base degli echi evidenti di F 5 nel passo eustaziano in questione, Reinhardt individuava tale commentario appunto nell'opera di Demò (vd. introd. § 5.3.2)³.

Lo scenario ipotizzato da Reinhardt però non prende in considerazione due aspetti caratteristici delle modalità di compilazione dei *Commentari* eustaziani: l'impiego di una notevole quantità di fonti da parte di Eustazio e la propensione di quest'ultimo alla loro comparazione e contaminazione reciproca, nonché all'inserzione di componenti estrapolate da fonti ulteriormente distinte e/o di considerazioni e apporti autonomi⁴. La proposta di Reinhardt si basa infatti sul presupposto che Eustazio dovesse aver attinto in blocco da un'unica fonte, nella quale fosse già riferito, secondo una medesima o strettamente analoga formulazione, quanto si legge nel nostro frammento.

I testi in cui occorrono le altre versioni dell'*interpretamentum* in questione⁵, ossia il *Compendio di teologia greca* di Cornuto⁶, le *Questioni omeriche* di Eraclito⁷, il *De Homero*

¹ Vd. Reinhardt 1910, 51-52.

² Ossia la raccolta, più volte nominata in sede introduttiva e di commento ai singoli frammenti (vd. comm. F 1; F 5; F 6, § 2.1, 2.6, 4.5; F 1*), che costituisce, con ogni probabilità, una delle fonti del *Compendio di teologia greca* di Cornuto, delle *Questioni omeriche* di Eraclito, del *De Homero* dello Ps.-Plutarco e dell'*Anthologium* di Stobeo: vd. (in introd. §§ 5.2, 5.3.2) Diels 1879, 88-99; Reinhardt 1910, 1-21; Ramelli 2003, 42-43; Pontani 2005a, 25-26, con ulteriore bibliografia; la quale sarebbe confluita in un vasto commentario allegorico, poi impiegato da Eustazio per buona parte degli estratti allegorici dei *Commentari* (Reinhardt 1910, 36-47). Più in generale risulta decisamente probabile che materiali che in essa erano stati compilati siano confluiti nelle raccolte di materiale allegorico prodotte in ambito bizantino e quasi certamente impiegate per la compilazione di *corpora* scolastici, oltre che di commentari come quelli eustaziani (vd. introd. §§ 5.2, 5.3.2-5.3.3 e Reinhardt [1910, 36-47] e cfr. nota 26).

³ Vd. Reinhardt 1910, 50-52.

⁴ Vd. van der Valk 1963-1964, I, 14; van der Valk 1971, LIX-LX; Pagani 2017, *passim* e quanto osservato in comm. F 5; F 1*; F 2*.

⁵ Che risalgono in origine, con ogni verosimiglianza, per via più o meno diretta, ad una stessa fonte comune (vd. *infra*).

⁶ Vd. An. Corn. *Theol. Graec.* 17, 26, 14-27, 1: «ἢ οὐ μέμνη ὅτε τ' ἐκρέμω ὑψόθεν, ἐκ δὲ ποδοῖν / ἄκμονας ἤκα δύο». ἔοικε γὰρ ὁ ποιητής μυθοῦ [τε] παλαιοῦ παραφέρειν τοῦτο ἀπόσπασμα, καθ' ὃν ὁ Ζεὺς ἐμυθεύετο κεκρεμακέναι τε ἐκ τοῦ αἰθέρος τὴν Ἥραν χρυσαῖς ἀλύσει τῷ χρυσοφανές τι ἔχειν τὰ ἄστρο καὶ ἐκ τῶν ποδῶν αὐτῆς δύο ἄκμονας ἐξηρτηκέναι, τὴν γῆν δηλονότι καὶ τὴν θάλατταν, ὑφ' ὧν τείνεται κάτω ὁ ἀήρ μηδετέρωθεν ἀποσπασθῆναι δυνάμενος.

⁷ Vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 40, 9-13: ἄλλ' ἔοικε τὸ μεταίχμιον αἰθέρος τε καὶ ἀέρος χρυσῷ μάλιστα τὴν χρῶαν ἐμφερὲς εἶναι· πάνυ δὲ πιθανῶς καθ' ὃ μέρος ἀλλήλοις ἐπισυνάπτουσι – λήγων μὲν γὰρ

dello Ps.-Plutarco⁸ e le *Questioni omeriche* di Porfirio⁹, ai quali si deve aggiungere uno scolio D¹⁰ (il cui materiale parrebbe attinto da una raccolta, già frutto di compilazione tendenzialmente meccanica, di *interpretamenta* d'impianto esclusivamente mitografico-allegorico¹¹, come è possibile riscontrare in altri scolî della medesima classe che riportano estesi estratti allegorici¹²), sono in parte fonti di cui van der Valk ha ricostruito un sicuro impiego diretto per la compilazione dei *Commentari*¹³, mentre le restanti sono opere certamente note e diffuse nell'ambiente erudito di età comnena e pertanto, con ogni probabilità, note allo stesso Eustazio (vd. introd. § 5.3.2 e cfr. appendice, § 1)¹⁴.

In relazione alla quasi certa conoscenza diretta, nonché assidua frequentazione, da parte di Eustazio delle fonti appena menzionate, si dovrà con ogni verosimiglianza considerare la dichiarazione dello stesso autore dei *Commentari* sulla “diffusione” dell’*interpretamentum* in

ὁ αἰθήρ, ἀρχόμενος δὲ μετ’ ἐκεῖνον ὁ ἀήρ – χρυσοῦν ὑπεστήσατο δεσμόν. ἐπιφέρει γοῦν· «σὺ δ’ ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν ἐκρέμω» τὸν ἄχρι νεφῶν τόπον ὀρίσας μέτρον ἀέρος. «ἐκ δὲ τῶν τελευταίων μερῶν τοῦ ἀέρος, ἃ καλεῖται πόδες, ἀπήρητησε στιβαρὰ βρίθη, γῆν τε καὶ ὕδωρ· «ἐκ δὲ ποδοῦν ἄκμονας ἤκα δύο».

⁸ Vd. Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 96-97: ἐν οἷς δὲ φησιν ὁ ποιητὴς συνοικεῖν τῷ Διὶ τὴν Ἥραν, οὖσαν ἀδελφὴν, δοκεῖ ταῦτα ἀλληγορεῖσθαι, ὅτι Ἥρα μὲν νοεῖται ὁ ἀήρ, ἥπερ ἐστὶν <ῆ> ὑγρὰ οὐσία· διὸ καὶ λέγει «ἡέρα δ’ Ἥρη / πίτνα πρόσθε βαθεῖαν.» Ζεὺς δὲ ὁ αἰθήρ, τουτέστιν ἡ πυρώδης καὶ ἐνθερμος οὐσία, «Ζεὺς δ’ ἔλαχ’ οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν». ἄδελφοὶ μὲν οὖν ἔδοξαν διὰ τὴν συνάφειαν καὶ τὴν κατὰ τι ὁμοιότητα, ὅτι ἄμφω κοῦφοι καὶ κινούμενοι, σύνοικοι δὲ καὶ ὁμόλεκτροι, ὅτι ἐξ αὐτῶν συνιόντων γεννᾶται τὰ πάντα. διὸ καὶ ἐν τῇ Ἰδῇ συνέρχονται καὶ ἡ γῆ αὐτοῖς φύει τὰς πόας καὶ τὰ ἄνθη. τοῦ δὲ αὐτοῦ λόγου ἔγεται κάκεινα, ἐν οἷς φησιν ὁ Ζεὺς κρέμασθαι τὴν Ἥραν καὶ ἐξάπτεσθαι τῶν ποδῶν αὐτῆς ἄκμονας δύο, τουτέστι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν.

⁹ Vd. Porph. *Quaest. Hom.* ad Il. 15, 19, p. 200 Schrader: ῥητέον δὲ ὅτι φιλοσοφεῖ Ὁμηρος· μυθικῶς γὰρ Ζεὺς ἐνταῦθα ὁ αἰθήρ οὐρανοῦ τοῦ περὶ τὸν ἀέρα δεσμός ἐστιν, ὁ ἄγων τὰ ὑγρὰ καὶ ἐξ αὐτοῦ δεσμεύων τὰ πάντα· μετ’ αὐτὸν δὲ ἐστὶν ἀήρ μέσος γῆς καὶ αἰθέρος, ὁ δεῖ νοεῖν ἡμᾶς τὴν Ἥραν ὑπάρχειν· τοῦ δ’ ἀέρος ἐκκρέμαται ὕδωρ τε καὶ γῆ, οὗς δὴ νῦν ἄκμονας λέγει παρὰ τὸ ἀκοπίατα εἶναι τὰ στοιχεῖα. καλῶς οὖν οὐ δύνανται οἱ θεοὶ τὸν δεσμόν λῦσαι· ἰσχύς γὰρ τῶν ὅλων τὸ συνδέδεσθαι.

¹⁰ Vd. *Sch. D Il.* 15, 18: ἢ οὐ μέμνη ὅτε τ’ ἐκρέμω : καὶ ἔμπροσθεν περὶ τούτου εἴρηται ἱκανῶς, ἀκριβέστερον δὲ καὶ νῦν. διὰ γὰρ τούτων ὁ ποιητὴς τὴν κοσμικὴν αἰνίττεται φύσιν. Δία μὲν καὶ Ζῆνα τὸν ἀνωτάτω ὑποτιθέμενος διάπυρον ἀέρα, Ἥραν δὲ τὸν δεῦτερον· καὶ ταύτην φησὶν ὑπὸ Ὠκεανοῦ τετραφθαι, ἐπειδὴ ἐκ τῆς τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιάσεως γίγνεται ὁ ἀήρ. ἄκμονας δὲ γῆν καὶ θάλασσαν λέγει, χρυσοῦν δὲ δεσμόν τὸ αἰθέριον πῦρ, ὅτι ἐν τῷ ἀνωτάτῳ μέρει συνῆπται αὐτῷ ὁ ἀήρ, καὶ ῥιπτόμενον τὸν Ἥφαιστον εἰς θάλασσαν, παρόσον μεταβάλλει εἰς ἄλληλα τὰ στοιχεῖα· πῦρ μὲν εἰς ἀέρα, ἀήρ δὲ εἰς ὕδωρ. χαλκεύοντα δὲ ἐν Ὠκεανῷ, ὅτι τὰ στερεὰ τῆς δι’ ὕδατος καὶ πυρὸς ἐργασίας τυγχάνει. καὶ Ἡσίοδος δὲ οὐρανὸν μὲν λέγει τὴν ἐκπύρωσιν, Κρόνον δὲ τὸν ἄνωθεν κρουνηδὸν ἐπιφερόμενον ὄμβρον, Ῥέα δὲ τὴν ἐπιρρεομένην ὕδασι <γῆ>ν. ἐκτομὴν δὲ Οὐρανοῦ τὴν τοῦ πυρώδους ἐξ ὑγρῶν σβέσιν, λίθον δὲ καταπινόμενον ὑπὸ Κρόνου, ἐπειδὴ περ ἡ μεταβολὴ τῶν ὑγρῶν εἰς στερρότητα πηγνυται. κρύπτεσθαι δὲ τὸν Δία διὰ τὸ τοῦ ζῆν ἐπικρατεῖν τῷ τῷ χειμῶνι τοὺς καρποὺς ἀφανίζεσθαι πλεοναζόντων τῶν ὑγρῶν.

¹¹ Un prodotto analogo al commentario anonimo alla *Teogonia* esiodea (per il quale vd. Flach 1876, 22-25; 367-413 e cfr. introd. § 5.2).

¹² Vd. in particolare quanto osservato in comm. F 4 a proposito di *Sch. D Il.* 5, 385, ma cfr. anche comm. F 3.

¹³ Per l’opera di Eraclito vd. van der Valk 1971, CXI (in particolare n. 4); per quella di Porfirio (che l’editore dei *Commentari all’Iliade* ritiene impiegata da Eustazio direttamente, anche per la citazione di materiali che dalla stessa erano già confluiti nei *corpora* scolastici) vd. van der Valk 1971, LXIV; per gli scolî D vd. van der Valk 1971, LXIII-LXIV.

¹⁴ In particolare sulla relativa notorietà dell’opera di Cornuto in questo constesto accademico-erudito vd. comm. T 2.

questione nell'opera degli antichi (ὁ ἀλληγορηθεὶς εἰς πλάτος τοῖς παλαιοῖς)¹⁵. L'espressione è infatti impiegata da Eustazio in relazione ad un simile scenario nel contesto del F 6 di Demò (vd. Eustath. *ad Il.* 1155, 4-6: εἶναι ταῦτα κατὰ τοὺς παλαιούς e Eustath. *ad Il.* 1154, 40: ὅτι δὲ καὶ φιλόσοφα ὁ ποιητὴς ἐνταῦθα [*scil.* nell'ἀσπιδοποιΐα] πολλὰ ὑπεμφαίνει, δηλοῦσιν εἰς πλάτος οἱ παλαιοί): anche lì è probabile la compresenza di analoghi *interpretamenta* dedicati al medesimo passo omerico (caratterizzati da ricchezza di dettagli e da una certa complessità) in più di una delle opere autoriali di "antichi/pagani" che Eustazio aveva a disposizione e consultava per la compilazione dei *Commentari*. Come osservato in comm. F 6, § 1.1, in quel caso Eustazio riferiva la complessa e ricca esegesi che con tutta probabilità leggeva direttamente nello scritto di Demò, ma teneva al contempo quasi certamente presente l'altrettanto estesa interpretazione proposta nelle *Questioni omeriche* di Eraclito (vd. comm. F 6, § 2). Ad uno scenario non troppo diverso, come evidenziato in comm. F 7, saranno inoltre riconducibili le esternazioni eustaziane, sulla pedanteria degli altri esegeti, che accompagnano la citazione delle allegoresi non astronomiche dell'episodio odissiaco degli amori di Ares ed Afrodite¹⁶.

Escludendo per il momento gli elementi riferiti nel passo eustaziano in cui si può riconoscere una specifica eco dell'esegesi trasmessa sotto il nome di Demò in F 5 (vd. *infra*), i nuclei della riflessione proposta da Eustazio in parte sono quelli che (al di là della specificità di ciascun testo) caratterizzano e accomunano *tutte* le versioni dell'*interpretamentum* finora menzionate, mentre in parte avvicinano la formulazione eustaziana, di volta in volta, ad una di tali versioni piuttosto che ad altre.

Si è già trattato diffusamente in comm. F 5 della notorietà e della diffusione dell'associazione metaforico-allegorica Era ~ aria, presupposta dal passo eustaziano e, seppur menzionata non sempre in forma esplicita, in tutte le altre versioni dell'allegoresi, la quale di fatto prende spunto proprio da tale associazione "primaria".

L'osservazione relativa alla connessione/aderenza indissolubile *fra gli elementi* (ἢ ἄλυστος τῶν στοιχείων συνάφεια) risulta esplicitamente menzionata, nonché investita di una certa significatività nell'economia dell'interpretazione, nel testo dello Ps.-Plutarco, anche se lì con specifico riferimento ai due elementi cui sono associati allegoricamente Zeus (~ l'etere "stoico" di natura ignea) ed Era (~ aria), nonché alla relazione teologico-filosofica rintracciata fra il rapporto di parentela delle due divinità nel mito tradizionale e il legame fisico-teologico fra i due aspetti della divina natura che essi rappresentano (Ἡρα μὲν νοεῖται ὁ ἀήρ, [...] Ζεὺς δὲ ὁ αἰθήρ, τουτέστιν ἡ πυρώδης καὶ ἔνθερμος οὐσία, [...] ἀδελφοὶ μὲν οὖν ἔδοξαν διὰ τὴν συνάφειαν καὶ

¹⁵ Van der Valk (1979, 693 *ad loc.*), pur individuando altrove il sicuro impiego diretto di alcune delle fonti in questione da parte di Eustazio (vd. *supra*), considera l'espressione eustaziana come un riferimento al solo scolio D.

¹⁶ Vd. in comm. F 7 Eustath. *ad Od.* 1597, 62-1598, 3.

τὴν κατὰ τι ὁμοιότητα)¹⁷. Riflessione analoga, ma questa volta riferita all'indissolubile legame che connette fra loro *tutti* gli elementi che costituiscono il cosmo, al quale pare alludere lo stesso Eustazio (che infatti in questa proposizione iniziale menziona genericamente “gli elementi” [τὰ στοιχεῖα] e non i due elementi specifici etere e aria), compare nella versione riferita da Porfirio (τὰ στοιχεῖα [...] οὐ δύνανται οἱ θεοὶ τὸν δεσμὸν λῦσαι· ἰσχυρὸς γὰρ τῶν ὅλων τὸ συνδέδεσθαι)¹⁸.

La considerazione del “legame” d'oro che cinge i polsi della dea e che la tiene sospesa “in aria” parrebbe il nucleo dell'interpretazione che ha subito le più importanti variazioni nelle sue diverse versioni. Tale oscillazione potrebbe verosimilmente dipendere dal variare del grado di funzionalità, sul piano allegorico, di tale elemento della narrazione mitico-poetica, rispetto ai modelli fisico-cosmologici cui l'*interpretamentum* è stato di volta in volta adattato. Nella versione eraclitea il laccio/catena d'oro è interpretato come simbolo della parte del cosmo che collega l'aria all'etere e che non sembra appartenere né all'una né all'altro: procedendo dall'alto verso il basso ad esso si collega infatti l'etere e *dopo* questo inizia l'aria (καθ' ὃ μέρος ἀλλήλοις (scil. etere e aria) ἐπισυνάπτουσι – λήγων μὲν γὰρ ὁ αἰθήρ, ἀργόμενος δὲ μετ' ἐκείνων¹⁹ ὁ ἀήρ – χρυσοῦν ὑπεστήσατο (scil. Omero) δεσμὸν). Di tale strato si dice che è composto di materia simile (evidentemente per le sue caratteristiche fisico-estetiche) all'oro (ἀλλ' ἔοικε τὸ μεταίχμιον αἰθέρος τε καὶ ἀέρος χρυσῷ μάλιστα τὴν χροάν ἐμφερὲς εἶναι). Sembra difficile non cogliere nella versione proposta da Eraclito un'allusione alla parte dell'atmosfera, aderente all'etere ma da esso distinta, continuamente infuocata dal moto dell'etere, ossia il così detto fuoco, materia purissima e rarefatta, in cui non si forma alcun tipo di foschia o nuvolosità, quasi certamente associata simbolicamente all'oro in F 5 e che rispecchia la medesima visione fisico-meteorologica descritta da Aristotele nella *Meteorologia*²⁰. A proposito

¹⁷ Per una riflessione sulle possibili fonti di questa porzione del passo pseudo-plutarco e delle dinamiche che potrebbero averne caratterizzato la trasmissione vd. comm. F 5. Vd. e.g. *SVF* II fr. 1066, 1072, 1075 con le considerazioni di comm. F 5 n. 77 sulla riflessione, in contesti stoici o influenzati dallo stoicismo, relativa alla connessione fra il rapporto di Zeus ed Era nel mito e la connessione fisico-teologica degli elementi che essi rappresentano, anche in riferimento alla superiorità del primo, in quanto emanazione diretta del *logos*/fuoco divino nonché elemento che circonda e racchiude l'intero cosmo, sulla seconda (cfr. *supra* e *infra* Porph. *Quaest. Hom.* ad II. 15, 19, p. 200 Schrader: ῥητέον δὲ ὅτι φιλοσοφεῖ Ὅμηρος· μυθικῶς γὰρ Ζεὺς ἐνταῦθα ὁ αἰθήρ οὐρανοῦ τοῦ περὶ τὸν ἀέρα δεσμός ἐστιν, ὁ ἄγων τὰ ὑγρά καὶ ἐξ αὐτοῦ δεσμεύων τὰ πάντα).

¹⁸ Sulla dipendenza della stabilità del cosmo dal legame che tiene uniti fra loro gli elementi, principio capitale del modello fisico aristotelico, certamente ripreso e rielaborato in ambito stoico (e neoplatonico) vd. e.g. Arist. *Gen. corr.* 330b 1-7; Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97-99; in comm. F 6, § 1.1 *Mund.* 396b 24-397a 5; Plot. *Enn.* IV 7, 2-4 e cfr. i testi considerati in comm. F 1*.

¹⁹ Il dimostrativo ἐκείνων non potrà che essere un accusativo neutro riferito a μέρος, ossia allo strato che collega etere ed aria, ma che non coincide con nessuno dei due; se il riferimento fosse stato allo stesso αἰθήρ appena menzionato infatti sarebbero stati impiegati i dimostrativi ὅδε o οὗτος, se non il pronome relativo.

²⁰ Vd. comm. F 5 sulla natura e la funzione di questo strato dell'atmosfera nel modello peripatetico, per come emerge dalla speculazione dello Stagirita (non solo nella *Meteorologia*) e dei suoi allievi.

di una originaria ispirazione dell'*interpretamentum* al modello fisico peripatetico si potrà forse citare il fatto che nell'opera pseudo-plutarchea la sola cursoria menzione dell'allegoresi²¹, in cui non si rintraccia alcun esplicito riferimento all'interpretazione del δεσμός χρύσεος, funga da introduzione per l'esegesi, evidentemente prodotta in origine in ambito peripatetico, della spartizione dell'universo fra Zeus, Poseidone e Ade (vd. *Il.* 15, 189-193), che è stata trattata in sede introduttiva²², e sia dunque inserita in un contesto in cui risultano particolarmente evidenti la natura eterogenea del materiale raccolto, con tutta probabilità, già nella fonte dello Ps.-Plutarco (vd. *infra*), e in particolare l'eco di una originaria componente d'ispirazione peripatetica. La presenza di questo strato "distinto" ("fuoco atmosferico") non è invece contemplata nel sistema cosmologico stoico (e in quello neoplatonico che in sostanza lo riproduce), in quanto esso (insieme al ruolo che gli è riconosciuto nel funzionamento dei fenomeni meteorologici), secondo un procedimento ampiamente trattato in comm. F 5, è sovrapposto all'etere di natura ignea, composto, insieme agli astri che in esso si trovano, di τεχνικὸν πῦρ, diretta emanazione del *logos* divino e talvolta con esso coincidente. Quest'ultima è la struttura cosmologica che emerge chiaramente 1) nella versione dell'*interpretamentum* proposta da Cornuto, il quale associa il "legame" d'oro all'etere e alla sua natura ignea, la quale caratterizza allo stesso modo gli astri (ὁ Ζεὺς ἐμυθεύετο κεκρεμακέναι τε ἐκ τοῦ αἰθέρος τὴν Ἥραν χρυσαῖς ἀλύσει τῷ χρυσοφανές τι ἔχειν τὰ ἄστρα)²³, nonché 2) nella formulazione riferita da Porfirio, dove gli elementi chiamati in causa sono solo terra, acqua, aria ed etere, il che implica l'identificazione di quest'ultimo con la natura ignea tipica della cosmologia stoica, ed è lo stesso etere ~ Zeus che, nell'atto di legare Era, rappresenta l'etere igneo che racchiude/imprigiona l'aria, connettendosi ad essa *direttamente* (Ζεὺς ἐνταῦθα ὁ αἰθήρ οὐρανοῦ τοῦ περὶ τὸν ἄερα δεσμός ἐστιν, ὁ ἄγων τὰ ὑγρά καὶ ἐξ αὐτοῦ δεσμεύων τὰ πάντα· μετ' αὐτὸν δὲ ἐστιν ἄλλο μέσος γῆς καὶ αἰθέρος). Come rilevato in altre analoghe circostanze (vd. in particolare comm. F 1 e comm. F 5) l'ipotesi più probabile per spiegare lo scenario finora descritto parrebbe che un nucleo allegorico,

²¹ Vd. *supra* Vd. Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97: (...) ἐν οἷς φησιν ὁ Ζεὺς κρέμασθαι τὴν Ἥραν καὶ ἐξάπτεσθαι τῶν ποδῶν αὐτῆς ἄκμονας δύο, τουτέστι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν.

²² Vd. (in introd. § 4, n. 109) Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 98: (...) τετάρτη δὲ καταλείφθη καὶ κοινὴ πάντων ἡ γῆ. ἡ μὲν γὰρ τῶν τριῶν στοιχείων οὐσία κινεῖται αἰεὶ, μόνη δὲ ἀκίνητος ἡ γῆ μένει, ἣ καὶ τὸν Ὀλυμπον προσέθηκεν, εἰ μὲν γὰρ ὅρος ἐστιν, ὥς μέρος τῆς γῆς, εἰ δὲ τοῦ οὐρανοῦ τὸ λαμπρότατον καὶ καθαρώτατον, ὥς καὶ ταύτης οὐσης ἐν τοῖς στοιχείοις πέμπτης οὐσίας, ὅπερ ῥήθησαν τινες τῶν ἐνδόξων φιλοσόφων. ὥστε κατὰ τὸ εἰκὸς κοινὰ ὑπέθετο εἶναι, τὴν τε γῆν κατωτάτω διὰ βαρύτητα καὶ τὸν Ὀλυμπον ἀνωτάτω ὄντα διὰ κουφότητα, ὅτι εἰς ταῦτα αἱ μεταξὺ φύσεις πῇ μὲν καταφέρονται, πῇ δὲ ἀναφέρονται (...); di questa allegoresi si noti anche la riflessione sulla disposizione degli elementi nel cosmo sulla base della loro pesantezza (cfr. *infra*).

²³ Cfr. e.g. in comm. F 6, § 1.1 Stob. *Flor.* I 25, 5-26, 1 = *SVF* I fr. 120: Ζήνων τὸν ἡλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον πυρὸς τεχνικοῦ. δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις, ὁ δὲ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ. τοιούτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρον οὐσίαν.

originariamente formulato in riferimento ad una riflessione tipica del sistema fisico peripatetico, ossia l'individuazione e la funzione della sfera del così detto fuoco, sia stato poi variamente, e più o meno drasticamente, rielaborato in un'ottica stoica o comunque fortemente influenzata dal modello cosmologico stoico. Considerate poi le specifiche opere in cui sono trasmesse le diverse versioni dell'allegoresi in questione, pare decisamente probabile che l'esegesi fosse stata compilata nella raccolta di materiale allegorico eterogeneo, ma complessivamente riletto in chiave stoicheggiante, da cui sembrerebbe abbiano attinto almeno Cornuto, Eraclito (nell'opera del quale emerge chiaramente una visione cosmologica *complessivamente* ispirata al sistema stoico²⁴) e lo Ps.-Plutarco²⁵, ma non c'è ragione di escludere che un prodotto simile (se non lo stesso) sia stato impiegato anche da Porfirio nella compilazione delle *Questioni omeriche*. Da tale fonte comune, in cui l'*interpretamentum* doveva mantenere almeno una parziale eco dell'originaria ispirazione peripatetica, ossia quella che risulta in qualche modo conservata nella versione eraclitea (vd. *supra*), esso sarebbe stato attinto e diversamente rielaborato in chiave più decisamente stoicheggiante da Cornuto, nonché più o meno direttamente da Porfirio. La reminiscenza di una riflessione in cui il laccio/corda d'oro era considerato simbolo di una porzione della stessa atmosfera (anch'essa indicata con il termine ἀήρ, ma non nell'accezione di elemento, bensì, almeno a partire da Aristotele, di luogo compreso fra la Terra e la sfera di pertinenza della Luna: vd. comm. F 5), aderente all'etere ma da esso distinto, poi riconsiderata in chiave stoica o stoicheggiante, parrebbe cogliersi anche in alcune formulazioni dello scolio D (Δία μὲν καὶ Ζῆνα τὸν ἀνωτάτω ὑποτιθέμενος διάπυρον ἄερα, Ἦραν δὲ τὸν δεύτερον [...] χροῦσούν δὲ δεσμὸν τὸ αἰθέριον πῦρ, ὅτι ἐν τῷ ἀνωτάτῳ μέρει συνῆπται αὐτῷ ὁ ἀήρ)²⁶. Qui infatti la distinzione pare giocarsi a tratti, piuttosto che fra l'etere

²⁴ In particolare sulla sovrapposizione fra fuoco ed etere, la posizione degli elementi nel cosmo e la loro creazione cfr e.g. Heracl. *Quaest. Hom.* 40, 1-6 e vd. i testi analizzati e le considerazioni proposte in comm. F 6, § 2.

²⁵ Vd. *supra* nota 2.

²⁶ Nello scolio, oltre al nucleo allegorico in questione, sono presentate altre associazioni fra divinità ed elementi fisici o, più in generale, aspetti della natura, riferite in forma decisamente sintetica nonché sostanzialmente giustapposte. Un simile assetto testuale parrebbe denunciare una compilazione tendenzialmente meccanica di *interpretamenta* vari, tutti accomunati però da un tipo di esegesi squisitamente allegorica, evidentemente frutto di una selezione in questo senso avvenuta nel processo di trasmissione. Inoltre nei materiali confluiti nello scolio si ritrovano, almeno parzialmente, le medesime associazioni allegoriche compilate nelle raccolte autoriali di cui si è detto. Ciò potrebbe supportare l'ipotesi di un più o meno diretto rapporto tradizionale fra le antiche raccolte di materiali allegorici, già sfruttate dagli autori delle opere in questione, e raccolte/commentari d'impianto esclusivamente allegorico come quella da cui, con tutta probabilità, sono stati escerpiti sia scoli D come questo sia, almeno in parte, gli estratti allegorici dei *Commentari* eustaziani. Per fare solo un paio di esempi si potranno citare l'abbinamento simbolico Rea ~ pioggia (vd. *supra* Sch. D Il. 15, 18: [...] Πῆαν δὲ τὴν ἐπιπρεομένην ὕδασι <γῆ>ν [...]) e quello etimologico-allegorico, la cui prima occorrenza tecnico-filosofica è nel *Cratilo* platonico (vd. Pl. *Cra.* 396a), fra il nome di Zeus e l'infinito ζῆν ("vivere": vd. *supra* Sch. D Il. 15, 18: [...] κρύπτεσθαι δὲ τὸν Δία διὰ τὸ τοῦ ζῆν ἐπικρατεῖν [...]); per la presenza dell'associazione paretimologica Ζεύς ~ ζῆν nell'opera dei tragici vd. i passi citati in Ramelli 2003, 302 n. 9), dovuta alla connessione simbolica fra il padre degli dei e le entità cosmologico-divine

(αἰθήρ) e l'aria (ἀήρ), fra due strati distinti dello stesso ἀήρ (in quanto atmosfera), il più elevato dei quali è associato al fuoco (διάπυρος ἀήρ) e risulta però a sua volta “sovrapposto”, nel corso della trattazione, all'etere di natura ignea (τὸ αἰθέριον πῦρ), tradizionalmente (in particolare in ambito stoico) connesso sul piano allegorico a Zeus (Δία μὲν καὶ Ζῆνα τὸν ἀνωτάτω ὑποτιθέμενος διάπυρον ἄερα). Anche il testo eustaziano parrebbe contemplare entrambe le versioni (d'ispirazione peripatetica e stoiceggiante: vd. *infra*).

Infine si riconosce nel nostro frammento la proposizione dell'abbinamento simbolico fra le due incudini da una parte e dall'altra l'acqua e la terra (τὰ ὑπὸ τὸν ἄερα **βαρέα δύο στοιχεῖα, ὕδωρ**, φασί, καὶ **γῆ**), gli elementi più pesanti, ossia che per natura tendono verso il basso/centro del cosmo e che per questo vi hanno il loro luogo naturale. Essi, in qualche modo, come le incudini cui sono allegoricamente associati, “tirano verso il basso” l'aria ~ Era in quanto la fascia del cosmo che essa occupa si conclude, senza alcuna soluzione di continuità, verso il basso/centro, proprio in questi due elementi (acqua e terra). Tale associazione allegorica rappresenta certamente la componente dell'*interpretamentum* che ricorre con maggiore costanza e si ritrova pressoché invariata in tutte le sue versioni finora considerate²⁷, forse anche grazie alla sostanziale condivisione dei principi inerenti a natura e posizione di questi due elementi nei tre modelli scientifico-cosmologici, peripatetico, stoico e neoplatonico, in relazione ai quali l'esegesi parrebbe essere stata elaborata e, forse ripetutamente, rielaborata (cfr. *infra*)²⁸.

riconosciute, in specifici contesti filosofici, come causa prima e garanti della vita dell'universo (dal *logos* stoico alla ψυχή neoplatonica): entrambe le associazioni sono infatti proposte nell'opera di Cornuto (vd. An. Corn. *Theol. Graec.* 6, 5, 11-14; 2, 3, 5-7).

²⁷ Vd. *supra* An. Corn. *Theol. Graec.* 17, 26, 14-27, 1: «ἢ οὐ μέμνη ὅτε τ' ἐκρέμω ὑψόθεν, ἐκ δὲ ποδοῖν / ἄκμονας ἦκα δύο». (...) καὶ ἐκ τῶν ποδῶν αὐτῆς δύο ἄκμονας ἐξηρηκέναι, τὴν γῆν δηλονότι καὶ τὴν θάλατταν, ὅφ' ὧν τείνεται κάτω ὁ ἀήρ μηδετέρωθεν ἀποσπασθῆναι δυνάμενος; Heracl. *Quaest. Hom.* 40, 9-13: (...) «ἐκ δὲ τῶν τελευταίων μερῶν τοῦ ἀέρος, ἃ καλεῖται πόδες, ἀπήρησε στιβαρὰ βρίθῃ, γῆν τε καὶ ὕδωρ· ἐκ δὲ ποδοῖν ἄκμονας ἦκα δύο»; Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 96-97: (...) ἐξάπτεσθαι τῶν ποδῶν αὐτῆς ἄκμονας δύο, τουτέστι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν; Porph. *Quaest. Hom.* ad Il. 15, 19, p. 200 Schrader: (...) τοῦ δ' ἀέρος ἐκκρέμαται ὕδωρ τε καὶ γῆ, οὓς δὴ νῦν ἄκμονας λέγει παρὰ τὸ ἀκοπίατα εἶναι τὰ στοιχεῖα. (...); Sch. D Il. 15, 18: (...) ἄκμονας δὲ γῆν καὶ θάλασσαν λέγει (...).

²⁸ Vd. i testi e le considerazioni proposti in comm. F 5 e comm. F 6, § 2.2, soprattutto per la concezione di “pesantezza” (βαρύτης) come proprietà intrinseca degli elementi nella loro forma pura. Cfr. in particolare Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 97: τὴν τε γῆν κατωτάτω διὰ **βαρύτητα** καὶ τὸν Ὀλυμπον ἀνωτάτω ὄντα διὰ **κουφότητα** (l'allegoresi di originaria derivazione peripatetica citata in introd. § 4, n. 109); in comm. F 5 Arist. *Meteor.* 340b 19-23: ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ μέσου καὶ **περὶ τὸ μέσον τὸ βαρύτερόν ἐστιν καὶ ψυχρότατον** ἀποκεκριμένον, **γῆ καὶ ὕδωρ· περὶ δὲ ταῦτα** καὶ ἐχόμενα τούτων, **ἀήρ** τε καὶ **ὁ διὰ συνήθειαν καλούμεν πῦρ**, οὐκ ἔστι δὲ πῦρ· ὑπερβολὴ γὰρ θερμοῦ καὶ οἶον ζέσις ἔστι τὸ πῦρ; *Cael.* 308b 12-15: εἴρηται **περὶ τοῦ ἀπλῶς κούφου καὶ βαρέος**· νῦν γὰρ **τὸ μὲν πῦρ ἀεὶ κούφον καὶ ἄνω φέρεται, ἡ δὲ γῆ καὶ τὰ γενηρὰ πάντα κάτω καὶ πρὸς τὸ μέσον**; vd. anche la polemica di Teofrasto contro Platone che considerava pesantezza e leggerezza proprietà relative e non intrinseche (ἀπλῶς) degli elementi del mondo sublunare: Theophr. *Sens.* 88: ἔτι δὲ **τὸ βαρὺ καὶ κούφον οὐχ ἀπλῶς** (secondo Platone), (...)· **τὸ δὲ πῦρ καὶ ὁ ἀήρ** ταῖς εἰς τοὺς οἰκείους τόπους φοραῖς **κούφα καὶ ἔστι καὶ**

Pertanto, anche laddove Eustazio, come ipotizzato da Reinhardt (vd. *supra*), avesse effettivamente attinto l'*interpretamentum* in questione da una fonte di natura compilativa, in cui fosse confluita una fonte comune alle opere autoriali fin qui menzionate, nonché allo scolio D, scenario che pare ricostruibile con elevato grado di probabilità in svariati altri casi²⁹, l'ipotesi che risulta più probabile, se non addirittura pacifica, è che l'autore dei *Commentari* avesse a disposizione anche *almeno* parte delle fonti autoriali in questione e che, nel riportare l'esegesi, possa aver riproposto singoli dettagli dell'una o dell'altra, non necessariamente presenti anche nell'eventuale "fonte comune" (vd. *supra*). Per quanto poi riguarda quest'ultima, in ogni caso, nulla suggerisce di, e probabilmente nemmeno autorizza a, individuarla nello scritto di Demò, come invece ipotizzato da Reinhardt, dal momento che il nome dell'erudita, come più volte rilevato, risulta sempre associato a *interpretamenta* organici e fra loro omogenei, nel contenuto e nella tecnica esegetica, e dai quali non pare pertanto ricavabile alcun indizio di compilazione (vd. introd. § 5.3.2 e *supra* in introd. a comm. FF*).

È poi certamente possibile che fra queste fonti autoriali degli "antichi" (vd. *supra*: ὁ ἀλληγορηθεὶς εἰς πλάτος τοῖς παλαιοῖς), con ogni verosimiglianza presenti ad Eustazio in tale frangente, ci fosse *anche* l'opera di Demò, la quale potrebbe aver sottoposto il passo omerico in questione ad un'interpretazione analoga a quella del carro di Era, forse proprio abbinando i due passi poetici in un'unica riflessione, mirante all'esposizione delle peculiarità fisico-meteorologiche degli strati che compongono l'aria/atmosfera (vd. *infra*). Tale ipotesi però parrebbe collocarsi allo stesso livello di probabilità riconoscibile allo scenario alternativo, quello di un estemporaneo intervento eustaziano, consistente nella riproposizione e/o adattamento della riflessione, che nell'opera di Demò era dedicata al carro di Era (vd. F 5), all'episodio della punizione della stessa dea.

- 1) La prima ipotesi potrebbe essere suggerita dalle effettive analogie fra *parte* della riflessione proposta nel nostro frammento e il contenuto di F 5. *In primis* parrebbe essere qui contemplata la versione dell'allegoresi in cui il δεσμὸς χρύσεος non è identificato direttamente con l'etere, bensì con lo strato estremo dell'atmosfera, simile all'oro, con tutta probabilità in virtù della sua natura infuocata, e pertanto coincidente, con ogni verosimiglianza, con lo strato del così detto fuoco (vd. *supra*), cui pare dedicata parte della riflessione testimoniata da F 5 (vd. comm. F 5 e cfr. *infra*) e al quale Eustazio sembrerebbe riferirsi nella formula ἡ πρὸς τὸν αἰθέρα συνάφεια, impiegata per designare il corrispettivo allegorico del "legame" d'oro, di cui, come

δοκεῖ (...); in introd. § 4, n. 135 D.L. 7, 144-155 = *SVF* II fr. 650-651 = Posid. fr. 261a; 262-266 Theiler: (...) μέσσην τὴν γῆν κέντρον λόγον ἐπέχουσιν, μεθ' ἣν τὸ ὕδωρ σφαιροειδές, ἔχον τὸ αὐτὸ κέντρον τῇ γῇ, ὥστε τὴν γῆν ἐν ὕδατι εἶναι· μετὰ τὸ ὕδωρ δ' αἶρα ἐσφαιρωμένον (...). Cfr. infine *supra* Heracl. *Quaest. Hom.* 40, 1-6. Per la disposizione degli elementi sulla base della loro pesantezza ἀπλός ("pura", "intrinseca") vd. inoltre Arist. *Cael.* 296b 21-297a 1; 308b 13-15; e vd. infine *Mund.* 392a 31- 393a 4.

²⁹ Cfr. in particolare l'analisi dedicata a Eustath. *ad Il.* 1149, 40-56 in comm. F 1 e a Eustath. *ad Od.* 1597, 62-1598, 3 in comm. F 7.

osservato, si rintraccia un'eco piuttosto evidente nella formulazione eraclitea e forse, anche se meno chiara, nello scolio D (vd. *supra*).

Le caratteristiche che si riconoscono a tale parte del cosmo nella formulazione eustaziana sono la purezza, intesa soprattutto in termini di assenza di nuvolosità e/o foschia, e l'elevato grado di luminosità (καθαρόν ὄντα καὶ ἀμυγῇ παθῶν³⁰ [...] ἀνέφελον καὶ στιλπνὸν οἷα χρύσειον), le quali giustificerebbero la connessione simbolica fra tale strato e l'oro di cui è fatto il δεσμός, per mezzo del quale Era ~ aria/atmosfera è appesa nella sua parte più alta (~ i polsi) e con cui pertanto, in un certo senso, *termina* la figura della dea (~ aria). Tali peculiarità risultano analoghe a quelle evidenziate in F 5 (sia nella versione proposta dallo scolio esegetico [vd. F 5a, 5-6: τὸ δὲ πάντων ἀνωτέρω καὶ συναφὲς τῷ αἰθέρι χρύσειον ζυγόν, συνέζευκται γὰρ τῷ αἰθέρι] sia in quella eustaziana [vd. F 5b, 4-5: τὰ δὲ ἀνωτάτω καθαρώτατά εἰσι καὶ ἀρρύπαντα διὰ τὸ πάντῃ ἀνέφελον καὶ διὰ τοῦτο οἷον (...) χρυσᾷ]). Lì infatti le parti dorate del carro della dea erano allegoricamente associate allo strato estremo dell'atmosfera (esplicitamente distinto dall'etere), definito come quello più puro e rarefatto, privo di perturbazioni, nonché più luminoso, in termini che sembravano rievocare con una certa puntualità la definizione del medesimo strato elaborata in ambito peripatetico, e in particolare nella *Meteorologia* aristotelica (vd. comm. F 5)³¹.

Inoltre nel nostro frammento l'associazione fra le due incudini e gli elementi più pesanti, acqua e terra (ἄκμονες οἷον ἀπηώρηται τὰ ὑπὸ τὸν ἀέρα βαρέα δύο στοιχεῖα, ὕδωρ, φασί, καὶ γῆ), che si è visto riproposta in forma pressoché identica in tutte le versioni dell'*interpretamentum* fin qui considerate e, con tutta probabilità, note allo stesso Eustazio, è accompagnata da un'ulteriore riflessione, di cui in queste versioni non si riscontra la minima traccia e che rimanda invece, anche piuttosto puntualmente, a quanto riferito nelle due formulazioni di F 5.

Nella considerazione che chiude il frammento infatti gli elementi, acqua e terra, che corrisponderebbero sul piano allegorico alle due incudini, non sono trattati nella loro dimensione di elementi puri e in relazione al luogo naturale che occupano al centro del cosmo, come avviene nelle altre proposizioni dell'esegesi (vd. *supra*), nonché nella prima parte della stessa formulazione eustaziana (vd. *supra*), bensì in quanto agenti

³⁰ Le medesime caratteristiche sono condivise, sia in ambito peripatetico sia stoico, dall'etere (vd. comm. F 5), al quale, come si è detto, è associato il "legame" d'oro in alcune versioni dell'*interpretamentum* (quelle in qualche modo influenzate dal sistema stoico, in cui non è contemplata la presenza della sfera del così detto fuoco come parte estrema dell'aria/atmosfera). A tale condivisione si dovrà probabilmente il fatto che Eustazio concordi sul piano sintattico tale descrizione all'etere ma poi mostri chiaramente di considerarla riferita, per lo meno *anche*, allo strato estremo dell'atmosfera (ἢ πρὸς τὸν αἰθέρα συνάφεια), contrapposto per caratteristiche fisiche a quello più basso e vicino alla Terra (vd. *infra*).

³¹ Per la definizione della sfera del così detto fuoco come strato più puro e rarefatto della parte di universo compresa fra la Terra e l'etere vd. in comm. F 5 e.g. *Meteor.* 340b 5-23; *Mund.* 392a 31- 392b 5.

“contaminanti” della porzione più bassa dell’atmosfera (ἃ δὴ τὸν περὶ γῆν ἀέρα ἐπιθολοῖ τὸν λιμνάζοντα καὶ ἄμαυροῖ), caratterizzata dalla presenza di foschia e nuvolosità (ἐπιθολοῖ τὸν λιμνάζοντα), proprio a causa della presenza delle esalazioni terrosa e umida, a loro volta causa della scarsa luminosità di questo strato (ἄμαυροῖ), nettamente inferiore a quella dello strato estremo (vd. *supra*).

Per questo alto grado di densità, dovuto alla massiccia presenza di impurità (terrose e acquose), e per lo scarso livello di luminosità in F 5 tali porzioni dell’aria/atmosfera erano abbinate, sul piano allegorico, alle parti del carro di Era composte di bronzo e ferro, metalli più “densi” e meno luminosi, contrapposti all’oro in quanto materia “più sottile/fine” e luminosa (vd. F 5a, 2-4: τὰ μὲν περίγεια αὐτοῦ μέρη, ἅπερ ἐστὶ ζοφωδέστερα καὶ πολὺ τὸ γεῶδες ἔχοντα, ταῖς παρυτέραις ὕλαις εἰκάζειν, χαλκῷ τε καὶ σιδήρῳ; F 5b, 2-3: τὰ μὲν περὶ γῆν πεπάρχονται καὶ οὐ πολὺ μὲν ἔχουσι τὸ λαμπρόν, ὥς οὐδὲ ὁ χαλκὸς οὐδὲ ὁ σίδηρος). Allo stesso modo, nel nostro frammento le incudini di ferro sono associate agli strati inferiori dell’atmosfera, sulla base della presenza di acqua e terra, che li contrappone, in termini di purezza e luminosità, allo strato estremo, così come il ferro si contrappone all’oro sulla base di analoghe caratteristiche fisiche (ὥς τὸ ἴωμα τὸν σίδηρον, ὃς ὕλη ἐστὶ τοῖς ἄκμοσι, καὶ οὐκ ἀφίησιν εἶναι ἀνέφελον καὶ στιλπνὸν οἷα χρύσειον).

Questi elementi o nuclei dell’esegesi riferita da Eustazio a commento del supplizio di Era richiamano la struttura fondamentale della riflessione trasmessa da F 5, sia in termini di tecnica allegorica, sia sul piano della realtà fisica di cui si legge una descrizione o spiegazione fisico-meteorologica celata dietro la narrazione dell’episodio omerico. Analogamente a quanto osservato nella formulazione di F 5, nelle considerazioni proposte dal nostro frammento si registra una certa tendenza alla puntualità tecnico-scientifica: si riconosce cioè una propensione (che si rivela però decisamente meno marcata nel nostro frammento che in F 5), alla considerazione di dettagli tecnico-scientifici nella costruzione dell’allegoresi e in generale dell’intera riflessione³².

Non si può dunque escludere che la narrazione del supplizio di Era, insieme alla descrizione del carro della dea (cui è dedicato F 5), fosse impiegata nell’opera di Demò per descrivere la natura dell’atmosfera, per mezzo dell’associazione simbolica delle parti di quest’ultima con gli oggetti che in qualche modo “avvolgono” o “circondano” Era, di per sé identificata con l’aria (intesa appunto come atmosfera: vd. *supra*): il carro

³² Gli abbinamenti infatti non si limitano alla menzione degli elementi, tra l’altro decisamente connotata in senso filosofico-cosmologico piuttosto che fisico-tecnico, bensì comportano la menzione di specifiche porzioni del singolo elemento e/o delle sue proprietà fisiche intrinseche, nonché degli effetti, provocati dall’interazione fra tali elementi e fra le loro rispettive proprietà, che si registrano sul piano fenomenico, considerato al pari di quello puramente teorico-speculativo (se non *più* di questo), unico dal quale sembrano invece informate le altre versioni dell’allegoresi del supplizio di Era, insieme a parte della stessa formulazione eustaziana (vd. *supra*).

e le sue componenti in un caso, il “legame” d’oro e le due incudini nell’altro. La riflessione di Demò dalla quale Eustazio potrebbe aver attinto parte delle considerazioni presentate nel nostro frammento avrebbe dunque comportato, parallelamente a quanto si riscontra in F 5, l’associazione allegorica fra gli oggetti ai quali è “connessa” la dea sul piano poetico-narrativo e gli strati dell’aria/atmosfera, e tale associazione sarebbe stata anche in questo frangente costruita e giustificata sulla base delle proprietà fisico-estetiche dei metalli che compongono questi oggetti.

Anche in questo caso l’aria sarebbe stata considerata in quanto porzione del cosmo in cui si generano tutti i fenomeni atmosferici, descritta e caratterizzata, come nell’esegesi del carro di Era, in un’ottica analoga alla concezione peripatetica, in particolare per come emerge nella *Meteorologia* aristotelica. Come diffusamente osservato in comm. F 5, nell’opera dello Stagirita infatti la parte più bassa dell’atmosfera è caratterizzata dalle correnti umida e secca, perché partecipa della “terrosità/secchezza della terra” e dell’umidità dell’acqua, il che la porta ad essere opaca, caratterizzata da nubi e foschia, nonché difficile da penetrare per i raggi solari, laddove lo strato estremo, aderente all’etere, è costituito della materia più pura e rarefatta del mondo sublunare, priva di alcuna forma di nuvolosità, nonché caratterizzata dal più alto livello di luminosità atmosferica³³.

- 2) D’altra parte la specifica formulazione con cui i nuclei dell’allegoresi appena trattati sono proposti nel nostro frammento parrebbe suggerire, come ipotesi se non altro alquanto probabile, *forse* preferibile a quella di una citazione di materiali attinti dall’opera di Demò (vd. *supra* punto 1), che le analogie con F 5 dipendano dalla riproposizione *cum variatione*, finalizzata all’adattamento dell’interpretazione all’episodio del supplizio di Era, realizzata dallo stesso Eustazio, di quanto l’autore dei *Commentari* riferisce sotto il nome di Demò (con tutta probabilità attingendolo direttamente dallo scritto dell’erudita: vd. introd. § 5.3.1) a commento della descrizione del carro della dea (vd. F 5b = Eustath. *ad Il.* 598, 41-45).

Tale scenario (che si rivelerebbe del tutto analogo a quello ipotizzabile in relazione agli aspetti di Eustath. *ad Il.* 697, 12-19 che possono evocare alcuni nuclei dello stesso *interpretamentum* trasmesso da F 5 [vd. comm. F 2*]) parrebbe suggerito dalla combinazione di alcune, forse non fortuite, circostanze.

Si potrà *in primis* considerare che, proprio nella formulazione delle componenti del nostro frammento in cui si rintracciano i più chiari echi di F 5, è possibile allo stesso tempo riconoscere i più sicuri segnali di un autonomo intervento eustaziano. Dal punto

³³ Per l’individuazione e la trattazione delle analogie rispetto alla speculazione fisico-meteorologica aristotelica riconoscibili in F 5 vd. comm. F 5. Sempre in comm. F 5 vd. Gilbert 1907, 176-252; Martin 1998, CIII-CVIII; Pepe 2003, XVI, sul debito contratto dalla speculazione meteorologica successiva nei confronti della *Meteorologia* aristotelica, e Gilbert 1907, 474-510; 585-661, per la teoria della composizione dell’atmosfera.

di vista linguistico infatti si dovrà imputare all'autonoma elaborazione di Eustazio l'impiego del verbo λιμνάζω per definire la natura ristagnante degli strati più bassi dell'aria/atmosfera, appesantiti dalla presenza delle esalazioni di acqua e terra, (τὸν περὶ γῆν ἀέρα ἐπιθολοῖ τὸν λιμνάζοντα), come rilevato da van der Valk³⁴; il medesimo autonomo intervento si dovrà verosimilmente riconoscere nell'impiego del sostantivo neutro ἴωμα, allotropo diversamente non documentato di ἰός ("ruggine"), confrontabile con l'altrettanto tardo κατίωμα³⁵, e probabilmente, data la natura non eminentemente "letteraria" del suo "correlativo oggettivo", tratto dalla lingua d'uso/volgare.

Inoltre si dovrà considerare il fatto, di non minor momento rispetto alle considerazioni di natura linguistico-lessicale appena menzionate, che il nucleo centrale della riflessione fisico-allegorica sugli strati dell'aria proposta nel nostro frammento costituisce la quasi pedissequa riproposizione di una considerazione già riferita da Eustazio a commento della descrizione del carro di Era, nonché a completamento(/ampliamento) di F 5b³⁶, che correttamente van der Valk individuava, sulla base del puntuale confronto con numerosi passi paralleli interni ai *Commentari*, come esclusivo frutto di un'estemporanea considerazione eustaziana³⁷.

Si tratta dell'osservazione circa il parallelismo individuabile fra il comportamento e l'aspetto fisici rispettivamente degli strati atmosferici e dei metalli cui essi sarebbero da connettere allegoricamente, in termini di maggiore o minore propensione alla corrosione e dunque alla formazione di ruggine. In entrambe le circostanze Eustazio osserva infatti che la ruggine intacca facilmente il ferro (di cui sono normalmente costituite le incudini: τὸν περὶ γῆν ἀέρα ἐπιθολοῖ τὸν λιμνάζοντα καὶ ἀμαυροῖ ὥς τὸ ἴωμα τὸν σίδηρον, ὃς ὕλη ἐστὶ τοῖς ἄκμοσι), come le esalazioni di acqua e terra "intaccano" e contaminano la purezza e la luminosità dell'aria negli strati più bassi, ma non il prezioso e sempre scintillante oro (ἀνέφελον καὶ στιλπνὸν οἷα χρύσεον, cfr. Eustath. *ad Il.* 598, 45: [...] ὁ χρυσοῦς ἰοῦ ἀνεπίδεκτός ἐστὶ καὶ λαμπρός [...] καὶ ἄφθιτος [...]), il quale, come lo strato superiore dell'atmosfera cui è simbolicamente associato, non è soggetto a simili processi di deterioramento e resta sempre puro nel proprio eccezionale livello di luminosità.

³⁴ Vd. van der Valk 1979, 693 *ad loc.*

³⁵ Vd. Koumanoudes 1900, e Trapp 2001, 723 *s.v.* Cfr. inoltre nota 37 per la diversa opinione espressa in merito da van der Valk.

³⁶ Vd. Eustath. *ad Il.* 598, 45: οὕτω γὰρ καὶ ὁ χρυσοῦς ἰοῦ ἀνεπίδεκτός ἐστὶ καὶ λαμπρός. διὸ καὶ ἄφθιτος καὶ καλὸς λέγεται, καὶ τὰ ἐξ αὐτοῦ ἔργα καλὰ.

³⁷ Vd. van der Valk 1976, 181 *ad loc.* Per la discussione relativa a questa porzione del testo eustaziano, che si è scelto di non comprendere nel testo di F 5 (a differenza della scelta testuale di Ludwich [1912-1914, 8]), e alle osservazioni di van der Valk vd. comm. F 5 n. 46. Van der Valk parrebbe non tener conto delle considerazioni da lui stesso formulate in merito a Eustath. *ad Il.* 598, 45 quando, a proposito del testo del nostro frammento, propone di individuare nell'opera di Demò la fonte del probabile *hapax* ἴωμα (vd. van der Valk 1979, 694 ap. *ad loc.*).

In ogni caso, anche laddove nel nostro frammento l'autore dei *Commentari* non abbia citato uno specifico *interpretamentum* dedicato da Demò all'imprigionamento di Era, bensì *solo* riproposto quello riferito all'*ekphrasis* del carro della dea, questo passo eustaziano può fornire ulteriori indizi sull'originaria formulazione dell'allegoresi di Demò, in particolare in relazione alla natura dello strato estremo dell'atmosfera, che pare anche qui piuttosto chiaramente considerato come realtà fisica distinta sia dall'etere sia dall'aria (vd. *supra* e cfr. comm. F 5), nonché sulla considerazione, evidentemente elevata, riservata alla produzione dell'erudita da parte di Eustazio³⁸.

³⁸ Sia che il nostro frammento contenga la citazione di un ulteriore frammento dell'opera di Demò sia che in esso Eustazio abbia riproposto il contenuto di F 5, entrambi gli scenari comporterebbero un certo apprezzamento da parte dell'autore dei *Commentari* nei confronti del lavoro dell'erudita (soprattutto nel caso in cui egli se ne sia "appropriato" per applicarlo a un passo simile).

F 4*

Come già accennato in comm. F 6 (§ 4), il passo eustaziano è dedicato al commento dell'*ekphrasis* dello scudo di Agamennone che occorre nell'XI canto dell'*Iliade*. Nel passo omerico in questione lo scudo dell'eroe è descritto come tanto ampio da coprire il corpo di un uomo, robusto, riccamente decorato e bello. Si dice inoltre che intorno ad esso correvano dieci "giri" o cerchi di bronzo e che sulla sua superficie v'erano venti umboni di stagno bianchi, più uno di smalto nero al centro, ai quali si aggiungevano da un lato l'immagine di una truce Gorgone, con lo sguardo terrificante, e dall'altro quelle di Panico e Fuga. A completamento della descrizione è menzionata infine la cinghia d'argento di cui sarebbe stato dotato lo scudo, decorata da un serpente di smalto, che si attorcigliava intorno ad essa e che aveva tre teste rivolte in tre direzioni diverse, ma che uscivano da un unico collo: vd. *Il.* 11, 32-40:

ἄν δ' ἔλετ' ἀμφιβρότην πολυδαίδαλον ἀσπίδα θοῦριν,
καλὴν, ἣν πέρι μὲν κύκλοι δέκα γάλκεοι ἦσαν,
ἐν δέ οἱ ὀμφαλοὶ ἦσαν εἰκοσι κασσιτέριοι
λευκοί, ἐν δὲ μέσοισιν ἦν μέλανος κυάνοιο.
τῇ δ' ἐπὶ μὲν Γοργῶ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωτο
δεινὸν δερκομένη, περὶ δὲ Δεῖμός τε Φόβος τε.
τῆς δ' ἐξ ἀργύρεος τελαμῶν ἦν· αὐτὰρ ἐπ' αὐτοῦ
κυάνεος ἐλέλικτο δράκων, κεφαλὰ δέ οἱ ἦσαν
τρῆς ἀμφιστρεφές ἐνὸς ἀνχένος ἐκπεφυῖται.

Il testo del nostro frammento segue quello dell'allegoresi dello scudo di Agamennone come μῆμημα τοῦ κόσμου, che Eustazio cita sotto l'*auctoritas* di οἱ περὶ τὸν Κράτητα, ma che, come già ampiamente discusso¹, andrà con ogni probabilità attribuita al filosofo platonico Senocrate².

Dopo aver menzionato questa interpretazione l'autore dei *Commentari* riferisce come *invece* i cerchi che corrono intorno allo scudo rappresenterebbero, sul piano allegorico, in parte i paralleli (οἱ δὲ κύκλοι δηλοῦσι τοὺς τε παραλλήλους), nello specifico il circolo artico, il tropico estivo (Cancro), l'equatore, il tropico invernale (Capricorno) e il circolo antartico (τὸν ἄρκτικόν, τὸν θερινὸν τροπικόν, τὸν ἱσημερινόν, τὸν χειμερινόν τροπικόν καὶ τὸν ἀνταρκτικόν), in altra parte i due coluri, che s'intersecano perpendicolarmente l'uno con l'altro (καὶ τοὺς ἀνακεκραμένους κολουρούς), e le due fasce circolari oblique rispetto al piano equatoriale, cioè la Via Lattea e lo zodiaco, insieme all'orizzonte, altro circolo obliquo (καὶ τοὺς δύο λοξούς, τὸν γαλαξίαν καὶ τὸν ζῳδιακόν, ναὶ μὴν καὶ τὸν ὀρίζοντα).

¹ Vd. comm. F 6, § 4 e Savio 2017.

² Per la discussione relativa alla scomposizione del brano eustaziano vd. comm. F 6, § 4.2.2 e 4.5 e *infra*.

Il resoconto eustaziano dell'*interpretamentum* prosegue con l'osservazione che il poeta definisce "bronzei" questi cerchi, allo stesso modo in cui definisce "bronzeo" anche il cielo (οὐς καὶ χαλκοῦς λέγει, ὥς καὶ τὸν οὐρανὸν χάλκεον).

Infine Eustazio riporta alcune ulteriori considerazioni di natura allegorica relative allo scudo del capo acheo, derivandole verosimilmente, almeno in parte, da una fonte distinta (vd. *infra*). Egli riferisce cioè che secondo alcuni *poi* gli umboni alludono nascostamente agli astri (οἱ ὀμφαλοὶ δέ, φασί, τοὺς ἀστέρας αἰνίττονται) e conclude osservando che "gli allegoristi" interpretano così questo passo e aggiungono che lo scudo del re (Agamennone) costituisce un'appropriata rappresentazione del cielo, dal momento che lo stesso sovrano viene definito, già da Omero, somigliante, nella testa e nello sguardo, a Zeus Olimpico (καὶ τοιαῦτα μὲν οἱ Ἀλληγορηταί, λέγοντες καὶ ὅτι καλῶς οὐρανοῦ φέρει μίμημα ἢ τοῦ βασιλέως ἀσπίς, ὃν φθάσας Ὅμηρος ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἵκελον ἔφη τῷ Ὀλυμπίῳ Διῖ: vd. *infra*).

Nella prima porzione del nostro frammento (fino a χάλκεον) si riscontrano diversi aspetti contenutistici, lessicali e metodologici che l'accomunano all'esegesi dello scudo di Achille (F 6): entrambe le allegoresi si applicano allo stesso tipo di oggetto (uno scudo) che, in virtù della propria forma circolare, viene interpretato come simbolo del cosmo (F 6) o, nel nostro caso, del suo "guscio" più esterno, ossia la sfera celeste.

Le due interpretazioni sono inoltre accomunate dallo stesso metodo esegetico, con l'impiego sistematico e rigoroso dell'allegoresi sostitutiva e un approccio interpretativo esclusivamente fisico-astronomico, nonché sostanzialmente materialista (che non prevede cioè, almeno nella forma in cui i frammenti in questione sono trasmessi, alcun riferimento a concetti prettamente filosofico-speculativi e/o teologici [fisici o metafisici]: vd. introd. §§ 5.1 e 5.4), che, in entrambi i casi, ricorre all'impiego di termini scientifico-astronomici specialistici.

Una specifica convergenza è riscontrabile anche sul piano del contenuto: nei dieci giri che decorano lo scudo di Agamennone si riconoscono infatti i cinque paralleli fondamentali secondo cui si suddivide il cosmo/volta celeste, cui si aggiungono i coluri, la Via Lattea, lo zodiaco e l'orizzonte; analogamente, nel caso dello scudo di Achille, nei cinque strati (πτύχες) di cui esso si compone si individua il simbolo dei cinque paralleli, definiti con gli stessi termini impiegati nel nostro frammento, mentre il triplo bordo scintillante che circonda lo scudo è identificato come corrispettivo allegorico dello zodiaco (vd. F 6, 16-19; 22-26).

Al pari di quanto è possibile osservare nei frammenti trasmessi sotto il nome di Demò e, in particolare, in quelli di contenuto tecnico-astronomico citati in forma più estesa (vd. F 4, F 6, F 8), nel nostro frammento è riportata l'identificazione di uno specifico elemento del testo omerico con contenuti di natura tecnico-astronomica, presentati tramite l'impiego di termini chiaramente connotati in senso tecnico-specialistico, che costituiscono in certo modo i "fondamentali" della materia e che, in quanto tali, sono oggetto di specifica trattazione in opere manualistico-divulgate, prodotte in età ellenistico-imperiale, anche sotto forma di commento ad opere letterarie, da specialisti della materia (vd. introd. § 5.1).

L'elaborazione e la presentazione in questo tipo di opere del modello geometrico-astronomico della sfera celeste e delle linee teoriche (κύκλοι)³ che su di essa vengono rappresentate, come strumento di osservazione e di studio dei corpi celesti e del loro comportamento, sono state ampiamente trattate in sede di commento a F 6 (vd. comm. F 6, §§ 1.2.1-1.2.2; 1.2.4), con particolare riferimento ai cinque paralleli (οἱ παράλληλοι κύκλοι) fondamentali (artico e antartico, tropici del Cancro e del Capricorno, ed equatore) e allo ζωδιακὸς κύκλος (inteso sia come fascia zodiacale, sia come eclittica).

In relazione al nostro frammento si potrà aggiungere l'osservazione della formula con cui Gemino introduce la sezione del suo manuale specificamente dedicata ai κύκλοι⁴. L'astronomo presenta infatti una loro prima suddivisione, di natura squisitamente geometrica (τῶν δὲ ἐν τῇ σφαίρᾳ κύκλων οἱ μὲν εἰσι παράλληλοι, οἱ δὲ λοξοί, οἱ δὲ διὰ τῶν πόλων), ossia fra “paralleli” (παράλληλοι), “obliqui” (λοξοί) e “passanti per i poli” (διὰ τῶν πόλων: cioè, come coluri e meridiani, perpendicolari al piano dell'equatore), la quale, forse non casualmente, è sostanzialmente riproposta nel nostro frammento, dove le tre categorie sono presentate separatamente e con le medesime etichette nel caso di “paralleli” (τούς τε παραλλήλους) e “obliqui” (τούς δύο λοξούς), mentre la diversa natura dei coluri è qui espressa con il riferimento, anch'esso prettamente geometrico, alla loro intersezione reciproca (τούς ἀνακεκραμένους κολούρους). Si potrà inoltre notare la stringente analogia fra la formulazione del nostro frammento e quella dell'introduzione alla sezione sui κύκλοι proposta nel manualetto di Achille Astronomo⁵.

Ai κύκλοι specificamente trattati in comm. F 6 (vd. *supra*) si aggiungono dunque nel nostro frammento i coluri, la galassia (Via Lattea) e l'orizzonte, tutti e tre elementi fondamentali del modello della sfera celeste e come tali oggetto di specifiche presentazioni nelle opere manualistico-divulgative di cui si è detto (vd. *supra* e *infra*):

- i due coluri⁶, equinoziale e solstiziale (καὶ τοὺς ἀνακεκραμένους κολούρους). Quello equinoziale è formato dall'intersezione della sfera celeste con il piano cui appartengono l'asse

³ I cerchi teorici (principali) disegnati sulla sfera celeste nel modello che si può far risalire *almeno* ad Eudosso di Cnido (vd. comm. F 6, §§ 1.2.1-1.2.4): a quelli citati nel nostro frammento vanno aggiunti i meridiani, ossia le circonferenze, di numero infinito, che si generano dall'intersezione della sfera celeste con gli infiniti piani cui appartiene l'asse della sfera; tutti i meridiani, in quanto circonferenze giacenti su piani passanti per il centro della sfera sono “circonferenze massime” della sfera stessa.

⁴ Vd. Gem. 5, 1: Περὶ τῶν ἐν τῇ σφαίρᾳ κύκλων. τῶν δὲ ἐν τῇ σφαίρᾳ κύκλων οἱ μὲν εἰσι παράλληλοι, οἱ δὲ λοξοί, οἱ δὲ διὰ τῶν πόλων (...).

⁵ Vd. Achil. Astr. p. 33, 6-11 Di Maria: Περὶ κύκλων καὶ ὅτι ἰα'. κύκλοι δὲ εἰσιν ἰα', ἔξωθεν μὲν τῆς σφαίρας δύο μέγιστοι, ὃ τε ὀρίζων καὶ ὁ μεσημβρινός (il meridiano, unico escluso nella formulazione del nostro frammento), λοξοὶ δὲ δύο μέγιστοι καὶ τοῖς προτέροις ἴσοι, ὁ ζωδιακὸς καὶ ὁ γαλαξίας, κόλουροι δὲ δύο καὶ αὐτοὶ μέγιστοι, παράλληλοι δὲ πέντε, ὧν ὁ μέσος κατὰ μέγεθος ἴσος τοῖς προειρημένοις. ὥσθ' ὃ τε ὀρίζων καὶ ὁ μεσημβρινός ἴσοι εἰσὶ, διότι διὰ τοῦ κέντρου τέμνουσι τὴν σφαῖραν.

⁶ Il cui nome viene ricondotto al fatto che, passando essi per i poli, perpendicolarmente al piano dell'equatore, una parte di questi rimane sempre invisibile, in forma in qualche modo analoga a quanto succede appunto con la “coda mozzata/tagliata” (κόλουρος) degli animali (vd. e.g. Gem. 5, 49 e *infra* Achil. Astr. pp. 42, 14-43, 3 Di Maria).

della sfera (sul quale vd. comm. F 6, § 1.2.3) e i due punti equinoziali, ossia i punti d'intersezione fra eclittica ed equatore; mentre il coluro solstiziale è formato dall'intersezione della sfera celeste con il piano cui appartengono l'asse della sfera (vd. *supra*) e i due punti solstiziali, ossia i punti di tangenza fra eclittica e tropici. Ai coluri doveva essere dedicata una specifica trattazione nei *Fenomeni* di Eudosso, come testimoniato dalla citazione proposta da Ipparco, a completamento della definizione da questi proposta del concetto tecnico-astronomico di “coluro”⁷; alla loro specifica descrizione geometrico-astronomica si dedica Gemino nella già menzionata sezione dedicata ai κύκλοι (vd. *supra*) e non solo⁸; ancora ad essi è riservata una sezione del “manuale astronomico-arateo” (vd. introd. § 5.1) di Achille Astronomo⁹. Ciò che accomuna le definizioni appena menzionate è il riferimento all'intersezione reciproca delle due circonferenze teoriche, citata esplicitamente o per mezzo dell'osservazione che essi dividono in quattro parti uguali la fascia zodiacale¹⁰ (τέμνοντες ἀλλήλους δίχα καὶ πρὸς ὀρθάς / εἰς δὲ μέρη ἴσα διαιροῦσι τὸν διὰ μέσων τῶν ζῳδίων κύκλον / τεμνόντων γὰρ τούτων ἀλλήλους), ossia il medesimo tratto distintivo invocato nel nostro frammento (τοὺς ἀνακεκραμένους κολούρους).

- la Via Lattea (καὶ τοὺς δύο λοξοὺς, τὸν γαλαξίαν [...]). Questa rappresenta l'unico κύκλος non teorico bensì dotato di una consistenza fisico-fenomenica, e come tale effettivamente osservabile¹¹. Il γαλαξίας (κύκλος), così definito almeno a partire da Eratostene (vd. *infra*) e il

⁷ Eudox. fr. 76 Lasserre (in Hipp. II 1, 21): ἐκφανέστερον δ' ἔτι διὰ τούτων ἀποδίδωσι· περὶ γὰρ τῶν κολούρων λεγομένων κύκλων, οἱ γράφονται διὰ τε τῶν πόλων καὶ διὰ τῶν τροπικῶν καὶ ἰσημερινῶν σημείων, φησὶν οὕτως· «ἕτεροι δ' εἰσὶ δύο κύκλοι, τέμνοντες ἀλλήλους δίχα καὶ πρὸς ὀρθάς, διὰ τῶν πόλων τοῦ κόσμου. ἔστι δ' ἐν τούτοις ἄστρα τάδε· πρῶτος ὁ πόλος ὁ αἰε φανερός τοῦ κόσμου, εἴτα τὸ μέσον τῆς Ἄρκτου κατὰ πλάτος καὶ τοῦ Καρκίνου τὸ μέσον»; vd. anche, sempre in riferimento alle riflessioni di Eudosso, Hipp. I 11, 9.

⁸ Gem. 5, 50: οἱ μὲν γὰρ λοιποὶ κύκλοι κατὰ τὴν περιστροφὴν τοῦ κόσμου ὅλοι θεωροῦνται, τῶν δὲ κολούρων κύκλων μέρη τινὰ ἔστιν ἀθεώρητα τὰ ὑπὸ τοῦ ἀνταρκτικοῦ ὑπὸ τὸν ὀρίζοντα ἀπολαμβάνόμενα (vd. *infra* Achil. Astr.). γράφονται δὲ οὗτοι οἱ κύκλοι διὰ τῶν τροπικῶν καὶ ἰσημερινῶν σημείων καὶ εἰς δὲ μέρη ἴσα διαιροῦσι τὸν διὰ μέσων τῶν ζῳδίων κύκλον; vd. anche Gem. 2, 21.

⁹ Vd. Achil. Astr. pp. 42, 14-43, 3 Di Maria: Περὶ κολούρων. οἱ δὲ κολουροὶ εἰσι μὲν δύο ἀπὸ βορρᾶ ἐπὶ νότον διὰ τῶν πόλων τέμνοντες τὴν σφαῖραν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ πάντας ἄλλους κύκλους. εἰσὶ δὲ μέγιστοι καὶ αὐτοὶ ὥς ἂν διὰ τοῦ κέντρου τῆς σφαίρας ἡγμένοι. τέμνουσι δέ, ἵνα τὰς δ' ὥρας τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκάστου ραϊδίως καταλαμβάνωμεν· τεμνόντων γὰρ τούτων ἀλλήλους καὶ τὴν σφαῖραν συμβήσεται εἰς τέσσαρα τετμήσθαι, ὥστε ἕκαστον τῶν τεσσάρων τμημάτων μίαν ὥραν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἔχειν. (...) κόλουροι δὲ κέκληνται, διότι δοκοῦσιν ἡμῖν κεκολοῦσθαι ὥσπερ τὰς οὐρὰς διὰ τὸ ἡμῖν μὴ φαίνεσθαι αὐτῶν τὰ ἀπὸ ἀνταρκτικοῦ καὶ αἰε ἀφανοῦς κύκλου καὶ δοκεῖν κεκολοῦσθαι αὐτοὺς κατὰ τοῦτο τὸ μέρος· συμβέβηκε γὰρ τὰ μὲν ἀπὸ τοῦ ἀειφανοῦς κύκλου, τουτέστι τοῦ ἀρκτικοῦ, μέρη φαίνεσθαι, ταῦτα δὲ τὰ μέρη τῶν κολούρων κύκλων, τὰ τοῦ ἀνταρκτικοῦ, αἰε ἀφανῆ εἶναι.

¹⁰ I due coluri, in quanto circonferenze passanti per i poli e, rispettivamente, i punti equinoziali e solstiziali dividono l'eclittica (circonferenza mediana della fascia zodiacale), come l'intera sfera celeste, in quattro parti uguali, che corrispondono a quelle occupate dal Sole durante ciascuna delle quattro stagioni (il cui inizio e la cui fine sono scandite da equinozi e solstizi): vd. testi citati nelle note precedenti.

¹¹ Vd. *infra* Arat. 477-479; Arist. *Meteor.* 345a 11-346b 6; 346b 10-15; Gem. 5, 11; 68-70; Achil. Astr. pp. 37, 4-38, 7 Di Maria.

cui nome più antico è τὸ γάλα¹² (“il latte”), coincide con la fascia di luce (di spessore non omogeneo), osservabile nel cielo notturno, al cui candore si deve il nome (e che dipende dalla particolare concentrazione di astri eccezionalmente luminosi in quella porzione della volta celeste), la cui teorica circonferenza mediana è formata dall’intersezione della sfera celeste e di un piano passante per il centro della sfera, *obliquo* rispetto al piano dell’equatore. Ciò comporta che anche il γαλαξίας sia una circonferenza massima (fra quelle d’interesse astronomico tracciabili sul modello della sfera celeste), come i coluri, il meridiano, l’orizzonte, l’eclittica e l’equatore, e che si inserisca, nelle definizioni fornite dagli specialisti (vd. *supra* e *infra*) come nel nostro frammento (καὶ τοὺς δύο λοξοὺς, τὸν γαλαξίαν [...]), nella categoria dei λοξοὶ κύκλοι. Come κύκλος d’interesse astronomico il γάλα/γαλαξίας è trattato da Arato¹³ e, per mezzo del riferimento ai miti eziologici connessi alla sua origine, da Eratostene¹⁴. Esso è poi, in quanto elemento dotato di consistenza materiale, oggetto

¹² Vd. testi citati *infra*.

¹³ Vd. Arat. 469-479:

εἴ ποτέ τοι νυκτὸς καθαρῆς, ὅτε πάντας ἀγανούς
ἀστέρας ἀνθρώποις ἐπιδείκνυται οὐρανὴ Νύξ,
οὐδέ τις ἀδρανέων φέρεται διχόμηνι σελήνῃ,
ἀλλὰ τάγε κνέφαος διαφαίνεται ὀξέα πάντα,
εἴ ποτέ τοι τῆμόσδε περὶ φρένας ἵκετο θαῦμα
σκεψαμένῳ πάντῃ κεκεασμένον εὐρέϊ κύκλῳ
οὐρανόν, ἢ καὶ τίς τοι ἐπιστὰς ἄλλος ἔδειξεν
κεῖνο περιγλήνῃς τροχάλον, γάλα μιν καλέουσιν.
τῷ δὲ τοι χροὺν μὲν ἀλίγκιος οὐκέτι κύκλος
δινεῖται, τὰ δὲ μέτρα τόσοι πυσύρων περ ἐόντων
οἱ δύο, τοὶ δὲ σφρων μέγα μείονες εἰλίσσονται.

Arato osserva che, qualora il cielo notturno sia limpido e privo dell’illuminazione della Luna piena, chi guardi la volta celeste potrà vederla attarversata da un cerchio scintillante tutto intorno (περιγλήνῃς τροχάλον), detto γάλα, al quale nessuno dei quattro κύκλοι d’interesse astronomico (i due tropici, l’equatore e l’eclittica), cui Arato ha appena fatto riferimento (462-468) e che tornerà a trattare nello specifico (480-558), è paragonabile nel colore (τῷ δὲ τοι χροὺν μὲν ἀλίγκιος οὐκέτι κύκλος δινεῖται), ossia nella visibilità: il riferimento è chiaramente alla consistenza fisico-fenomenica di questo κύκλος, unico effettivamente visibile con gli occhi e non solo con la mente (λόγῳ θεωρητοί: vd. *infra* Gem. 5, 11) in quanto linea teorica tracciata sul modello della sfera celeste. Arato nota inoltre come la dimensione del γάλα siano pari a quelle dei κύκλοι massimi (equatore ed eclittica: τὰ δὲ μέτρα τόσοι πυσύρων περ ἐόντων οἱ δύο), fra i quattro da lui considerati (vd. *supra*), mentre gli altri due κύκλοι considerati (i due tropici), fra loro di pari estensione, sono di minori dimensioni (τοὶ δὲ σφρων μέγα μείονες εἰλίσσονται).

¹⁴ Nei *Catasterismi* Eratostene presenta come mito con cui era spiegata l’origine del γαλαξίας, menzionato in termini tecnici come κύκλος e forse in questi stessi termini anche più diffusamente presentato (come avviene nelle sezioni dedicate ad altri corpi celesti) nella versione non epitomata dell’opera oggi perduta, un episodio della prima infanzia di Eracle. Dal momento che ai figli di Zeus non era possibile godere dei privilegi divini se non avevano succhiato dal seno di Era, il padre degli dei diede a Ermete il compito di portare il neonato Eracle sull’Olimpo, attaccarlo furtivamente al seno di Era e permettergli di succhiare il latte della dea. Così avvenne, ma appena Era si accorse di avere attaccato al seno il frutto del tradimento del marito lo scacciò: allora il latte che il piccolo Eracle stava succhiando si disperse nel cielo e andò a formare la Via Lattea (vd. Eratost. *Catast.* 44: γαλαξίας, οὗτος γίνεται ἐν τοῖς φαινόμενοις κύκλοις, ὃν προσαγορεύεσθαι φασὶ γαλαξίαν· οὐ γὰρ ἐξῆν τοῖς Διὸς υἱοῖς τῆς οὐρανίου τιμῆς μετασχεῖν εἰ μὴ τις αὐτῶν θηλάσειε τὸν τῆς Ἥρας μαστόν. διόπερ φασὶ τὸν Ἑρμῆν ὑπὸ τὴν γένεσιν ἀνακομίσει τὸν Ἡρακλέα καὶ προσσχεῖν αὐτὸν τῷ τῆς Ἥρας μαστῷ, τὸν δὲ θηλάζειν· ἐπινοήσασαν δὲ τὴν Ἥραν ἀποσείσασθαι αὐτόν, καὶ οὕτως ἐκχυθέντος τοῦ

dell'indagine fisico-meteorologica di Aristotele¹⁵, il quale lo inserisce fra i fenomeni prodotti dall'interazione della sfera del così detto fuoco (sulla quale vd. comm. F 1 e F 5) con il moto costante delle sfere dell'etere, nella fattispecie della sfera delle stelle fisse, nella quale sono confitti e dalla quale sono trascinati gli astri che si concentrano nella fascia in questione. Infine esso è trattato nella sezione dedicata ai κύκλοι (vd. *supra*) del manuale di Gemino¹⁶, dove si precisa che la sua inclinazione (rispetto al piano dell'equatore) è maggiore di quella dell'eclittica, che il suo aspetto è di natura "nebulosa" (νεφελοειδής) e che il suo spessore non è omogeneo, e gli è dedicata una specifica sezione nell'opera di Achille Astronomo¹⁷: in entrambi i casi il γάλα/γαλαξίας è considerato principalmente nella propria dimensione astronomico-geometrica, ma se ne sottolinea comunque la natura, eccezionale rispetto agli

περισσεύματος ἀποτελεσθῆναι τὸν γαλαξίαν κύκλον). Analoga eziologia, forse anche in questo caso accompagnata dalla presentazione tecnico-astronomica del γαλαξίας κύκλος, sarebbe stata proposta dallo stesso Eratostene nell'*Erme*s, ma in una variante relativa all'infanzia del dio protagonista dell'opera: la Via Lattea deriverebbe dal latte caduto dal seno di Era durante l'allattamento del piccolo Erme (vd. Eratost. *Hermes* fr. 2 Powell (in Achil. Astr. p. 37, 6-12 Di Maria): περὶ δὲ τούτου (scil. ὁ γαλαξίας κύκλος) φησὶν Ἐρατοσθένης ἐν τῷ Καταμερισμῷ (vd. Eratost. *Catast.* 44) μυθικώτερον τὸν γαλαξίαν κύκλον γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ τῆς Ἥρας γάλακτος· τοῦ γὰρ Ἡρακλέους ἔτι βρέφους ὄντος [καὶ] τὸν μαστὸν τῆς Ἥρας ἐπισπασαμένου σφοδρότερον ἐκείνην ἀντισπάσαι, καὶ οὕτω περιχυθέντος τοῦ γάλακτος κύκλον γενέσθαι παγέντος. τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ Ἑρμοῦ λέγει γεγενῆσθαι Ἐρατοσθένης, ὥς ἄρα ὁ Ἑρμῆς τοῦ μαστοῦ τῆς Ἥρας ἐπεσπάσατο).

¹⁵ Vd. Arist. *Meteor.* 346b 10-15: περὶ μὲν οὖν τῶν γιγνομένων ἐν τῷ περὶ τὴν γῆν κόσμῳ τῷ συνεχεῖ ταῖς φοραῖς εἴρηται, περὶ τε τῆς διαδρομῆς τῶν ἄστρον καὶ τῆς ἐκπιμπραμένης φλογός, ἔτι δὲ περὶ τε κομητῶν καὶ τοῦ καλουμένου γάλακτος· σχεδὸν γάρ εἰσιν τοσαῦτα τὰ πάθη τὰ φαινόμενα περὶ τὸν τόπον τοῦτον. Tutti i fenomeni qui menzionati, quali stelle cadenti, fiamme ardenti, comete e appunto la così detta Via Lattea, si formano nella parte dell'atmosfera contigua all'etere, ossia la fascia del così detto fuoco, e derivano dall'accensione di parte della materia che compone tale fascia, causata dall'attrito del moto delle sfere celesti e che, come qualunque combustione, provoca l'emissione di luce. La luminosità della Via Lattea sarebbe secondo lo Stagirita un fenomeno analogo a quello della chioma delle comete: ossia la chioma di un intero circolo di astri (anche da Aristotele menzionato come circonferenza massima: vd. *supra* e *infra*): vd. Arist. *Meteor.* 345a 11-346b 6: μάλιστα δ' αἴτιον ὅτι τὸ πλεῖστον εἰς τὴν τοῦ γάλακτος ἀθροίζεται χώραν. ὅπως δὲ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν γίγνεται καὶ τί ἐστὶ τὸ γάλα, λέγωμεν ἤδη. (...) ὁ γὰρ ἐκεῖ περὶ ἑνα ἔστιν πάθος ἡ κόμη, τοῦτο περὶ κύκλον τινὰ συμβαίνει γίνεσθαι τὸ αὐτό, καὶ ἔστιν τὸ γάλα, ὥς εἰπεῖν οἷον ὀριζόμενον, ἡ τοῦ μεγίστου διὰ τὴν ἔκκρισιν κύκλου κόμη.

¹⁶ Vd. Gem. 5, 11: τούτους δὴ τοὺς κύκλους δεῖ νοεῖν ἀπλατεῖς, λόγῳ θεωρητοῦς, ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων θέσεως καὶ τῆς τῶν διόπτρων θεωρίας καὶ τῆς ἡμετέρας ἐπινοίας διατυπουμένους. μόνος γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ κύκλος ἐστὶ θεωρητὸς ὁ τοῦ γάλακτος, οἱ δὲ λοιποὶ λόγῳ εἰσὶ θεωρητοί; 5, 68-70: λοῦξ δὲ ἐστὶ κύκλος καὶ ὁ τοῦ γάλακτος. οὗτος μὲν μεῖζονι πλάτει λελόξωται τῷ τροπικῷ κύκλῳ. συνέστηκε δὲ ἐκ βραχυμερίας νεφελοειδοῦς καὶ ἔστιν ἐν τῷ κόσμῳ μόνος θεωρητὸς. οὐχ ὥριται δὲ αὐτοῦ τὸ πλάτος, ἀλλὰ κατὰ μὲν τινα μέρη πλατύτερός ἐστι, κατὰ δὲ τινα στενότερος. δι' ἣν αἰτίαν ἐν ταῖς πλείσταις σφαῖραις οὐδὲ καταγράφεται ὁ τοῦ γάλακτος κύκλος. ἔστι δὲ καὶ οὗτος τῶν μεγίστων κύκλων. μέγιστοι γὰρ ἐν σφαῖραις λέγονται κύκλοι οἱ τὸ αὐτὸ κέντρον ἔχοντες τῇ σφαίρᾳ.

¹⁷ Vd. Achil. Astr. pp. 37, 4-38, 7 Di Maria: ὁ δὲ γαλαξίας εἴρηται μὲν ὥς ἐστὶν ὁρατὸς καὶ μόνος ἐπὶ τῆς σφαίρας αἰσθητός, τῶν ἄλλων ὄντων νοητῶν. περὶ δὲ τούτου φησὶν Ἐρατοσθένης (vd. *supra* Eratost. *Catast.* 44 e *Hermes* fr. 2 Powell), (...) ἕτεροι δὲ φασιν, ὧν ἔστιν καὶ Οἰνοπίδης ὁ Χίος, ὅτι πρότερον διὰ τούτου ἐφέρετο ὁ ἥλιος (...). γάλα γὰρ αὐτὸν ὠνόμασε διὰ τὸ μὴ δύνασθαι αὐτὸ ἐντεθῆναι εἰς ἔπος τοῦ γαλαξίου τὸ ὄνομα. λέγεται δὲ ἀπὸ τῆς χροιάς τοῦ γάλακτος οὗτω· λευκὸς γὰρ καὶ διαυγῆς φαίνεται. τέμνει δὲ δίχα τὴν σφαῖραν καὶ τὸν ζῳδιακὸν κύκλον καὶ ἰσημερινὸν καὶ τέμνεται ὑπ' αὐτῶν ἴσος αὐτοῖς ὢν. Sulle considerazioni che Enopide di Chio avrebbe elaborato in merito alla Via Lattea e alla sua natura di originario percorso annuale del Sole, il quale l'avrebbe come bruciato, rendendolo luminoso vd. Bodnár 2007, 8-9.

altri κύκλοι (esclusivamente teorici e dunque “osservabili” solo con il pensiero: λόγῳ θεωρητοί [vd. Gem. 5, 11]), di fascia dotata di consistenza fisico-fenomenica.

- l’orizzonte astronomico (ναὶ μὴν καὶ τὸν ὀρίζοντα). Si tratta della circonferenza formata dall’intersezione della sfera celeste e del piano, passante per il centro della sfera, perpendicolare alla verticale di un punto della sfera terrestre. Tale circonferenza, che varia la propria inclinazione a seconda del punto considerato ed è obliqua rispetto al piano dell’equatore (a meno che il punto in questione non coincida con uno dei due poli), divide la volta celeste in due emisferi, uno visibile e l’altro invisibile a chi osservi dal punto in questione. Come già osservato in comm. F 5 la prima definizione dell’orizzonte astronomico in questi termini è fornita da Autolico di Pitane¹⁸; analoghe definizioni sono proposte da Ipparco, Gemino e Achille Astronomo¹⁹: in parte di queste come nel nostro frammento uno dei principali tratti distintivi di tale κύκλος, ancora una volta di natura prettamente geometrica, è il fatto di essere *obliquo* rispetto al piano dell’equatore (cfr. λοξὸς πρὸς τὸν ἄξονα e καὶ τοὺς [...] λοξοῦς, [...] ναὶ μὴν καὶ τὸν ὀρίζοντα).

Il trattamento e la riproposizione di elementi tecnici astronomico-matematici, in questo caso dei κύκλοι “disegnati” sul modello della sfera celeste, in una forma coerente con le definizioni e le riflessioni della tradizione scientifico-astronomica “classica”, da Eudosso ad Achille Astronomo e oltre (vd. *supra*), dovranno quasi certamente dipendere dalla riproduzione di quanto Eustazio leggeva nella propria fonte, con ogni probabilità opera di uno “specialista” (come sembrerebbe potersi ipotizzare per le riflessioni che le fonti trasmettono sotto il nome di Demò), dal momento che il filologo non possedeva una preparazione specifica in materia, come rivela tra l’altro l’atteggiamento insofferente che egli mostra nei confronti di alcune riflessioni di carattere tecnico-astronomico (vd. in particolare comm. F 7)²⁰.

¹⁸ Vd. Autol. Pit. *De sphaer. mov.* VII 54, 16-17: ὁ ὀρίζων ἐν τῇ σφαίρᾳ κύκλος τό τε φανερόν τῆς σφαίρας καὶ τὸ ἀφανὲς λοξὸς πρὸς τὸν ἄξονα; IV 48, 15-49, 3: ἐὰν ἐν σφαίρᾳ μένων μέγιστος κύκλος πρὸς ὀρθὰς ὦν τῷ ἄξονι ὀρίζη τό τε ἀφανὲς καὶ τὸ φανερόν ἡμισφαίριον τῆς σφαίρας, στρεφομένης τῆς σφαίρας περὶ τὸν ἐαυτῆς ἄξονα οὐδὲν τῶν ἐπὶ τῆς ἐπιφανείας τῆς σφαίρας σημείων οὔτε δύσεται οὔτε ἀντελεῖ, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν τῷ φανερῷ ἡμισφαίριῳ ἀεὶ ἐστὶ φανερὰ, τὰ δὲ ἐν τῷ ἀφανεί ἀεὶ ἐστὶν ἀφανῆ, che probabilmente molto deve all’elaborazione di Eudosso (vd. Aujac 2007-2008, 6-7).

¹⁹ Vd. in comm. F 5 Hipp. I 9, 7, 1-2; II 2, 15, 10-15, il quale ripropone una definizione dell’orizzonte simile a quella fornita da Autolico; Achil. Astr. p. 33, 12-15 Di Maria. Sostanzialmente la medesima definizione è inoltre proposta da Gemino, il quale precisa inoltre la distinzione fra il concetto geometrico-astronomico di “orizzonte celeste”, ossia circolo teorico disegnato sul modello della sfera celeste (per la cui definizione vd. *supra*), e quello “comune” di orizzonte “percepibile”, cioè l’arco visuale possibile ad un osservatore che si trovi su un punto della sfera terrestre: vd. Gem. 5, 54-57: ὀρίζων δὲ ἐστὶ κύκλος ὁ διορίζων ἡμῖν τό τε φανερόν καὶ τὸ ἀφανὲς μέρος τοῦ κόσμου καὶ διχοτομῶν τὴν ὅλην σφαῖραν τοῦ κόσμου, ὥστε ἡμισφαίριον μὲν ὑπὲρ γῆς ἀπολαμβάνεσθαι, ἡμισφαίριον δὲ ὑπὸ γῆν. εἰσὶ δὲ οἱ ὀρίζοντες δύο, εἷς μὲν ὁ αἰσθητός, ἕτερος δὲ ὁ λόγῳ θεωρητός. αἰσθητός μὲν οὖν ἐστὶν ὀρίζων ὁ ὑπὸ τῆς ἡμετέρας ὄψεως περιγραφόμενος κατὰ τὸν ἀποτελεσματισμὸν τῆς ὀράσεως, ὡς οὐ μείζονα τὴν διάμετρον ἔχειν σταδίων β. ὁ δὲ λόγῳ θεωρητός ὀρίζων ἐστὶν ὁ μέχρι τῆς τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων σφαίρας διήκων καὶ διχοτομῶν τὸν ὅλον κόσμον.

²⁰ Il medesimo ragionamento andrà verosimilmente applicato agli analoghi frammenti di Demò riportati da Eustazio (cfr. introd. § 5.1).

Un interessante esempio di come un contemporaneo di Eustazio, con preparazione e profilo professionale per molti versi analoghi a quelli dell'autore dei *Commentari* (vd. introd. § 5.3.1, comm. T 2 e appendice, § 1-2), abbia potuto incorrere in numerosi e grossolani equivoci nel presentare le stesse nozioni riportate nel nostro frammento è costituito da un passo delle *Chiliades* di Tzetze²¹. Qui l'autore, che evidentemente tenta di riassumere e rielaborare quanto leggeva in più fonti o in parti diverse di una stessa fonte, confonde e sovrappone il concetto di πόλος e quello di κύκλος (πέντε τοῦ οὐρανοῦ φασὶ τοὺς πόλους πεφυκέναι [...] ἄλλοι δὲ πόλους οὐ φασί, κύκλους καλοῦσι ταῦτα), con buona probabilità a partire dal fatto che gli aggettivi ἀρκτικός e ἀνταρκτικός e le definizioni “sempre visibile” (e simili) e “(sempre) nascosto” sono indistintamente impiegati, nelle fonti antiche, sia per i due poli (Nord e Sud) sia per i due circoli artico e antartico (vd. comm. F 5 e F 6).

Così nel passo tzetiziano i poli vengono confusi e mescolati ai cinque paralleli fondamentali, fra i quali però non è menzionato l'equatore, al posto del quale è inserito lo zodiaco, che in tutta la tradizione scientifica è presentato come distinto dai πέντε κύκλοι (paralleli) in quanto naturalmente definito come κύκλος *obliquo* (λοξός) (vd. *supra* e comm. F 6), mentre l'equatore è citato successivamente non fra i “cinque” ma fra gli 11 κύκλοι che si ottengono aggiungendo appunto l'equatore, l'orizzonte, la galassia (Via Lattea), il meridiano e i due coluri, citati alla rinfusa. Nel testo eustaziano invece sono chiaramente distinti su base geometrica, come avviene nelle fonti specialistiche (vd. *supra*), i paralleli, i due coluri che s'intersecano l'un l'altro ortogonalmente, e le circonferenze (/fasce) oblique rispetto all'asse e rispetto ai paralleli, ossia lo zodiaco, l'orizzonte e la Via Lattea.

Che il testo tzetiziano sia il frutto di una scorretta lettura delle fonti, a sua volta chiaramente dovuta alla carenza di nozioni che, per quanto basilari, evidentemente necessitavano di una preparazione specifica in campo astronomico-matematico, emerge in tutta evidenza nell'esternazione dell'autore sull'incoerenza che egli rinfaccia agli astronomi (ἄλλοι δὲ ἄλλως λέγουσι τοῦ γένους τῶν πανσόφων), che pure, egli afferma con il consueto pungente sarcasmo, appartengono alla stirpe dei πάνσοφοι²². Il fraintendimento lessicale πόλος/κύκλος in cui s'imbatte Tzetze sarebbe stato impossibile laddove il γραμματικός avesse posseduto

²¹ Tz. *Hist.* 8, 278-288:

πέντε τοῦ οὐρανοῦ φασὶ τοὺς πόλους πεφυκέναι,
τὸν ἀρκτικὸν καὶ βόρειον, ὃς καὶ ἀειφανὴς δέ,
ἀνταρκτικὸν, τὸν νότιον, τὸν καὶ συγκεκρυμμένον,
ζωδιακὸν καὶ σὺν αὐτῷ τοὺς τροπικοὺς τοὺς δύο,
τὸν θερινὸν τὸν τροπικὸν καὶ τὸν χειμερινόν δέ.
ἄλλοι δὲ πόλους οὐ φασί, κύκλους καλοῦσι ταῦτα,
καὶ ἐνδεκα τοὺς κύκλους δὲ λέγουσι πεφυκέναι
τοὺς πέντε οὗσπερ εἵπομεν καὶ τὸν ὀρίζοντά δέ,
τὸν γαλαξίαν σὺν αὐτοῖς καὶ ἐπὶ πᾶσι τοῦτοις
μεσημβρινόν, ἰσημερινόν καὶ δύο τῶν κολούρων.
ἄλλοι δὲ ἄλλως λέγουσι τοῦ γένους τῶν πανσόφων.

²² Per l'impiego di questi e simili aggettivi a scopo sarcastico e denigratorio e, più in generale, per l'atteggiamento mostrato nei confronti delle fonti nelle opere di Tzetze vd. comm. T 2 e T 3, e appendice, in particolare § 3.

elementari nozioni di astronomia, corrispondendo i due termini a concetti non assimilabili né sul piano geometrico né su quello prettamente astronomico.

Per quanto riguarda le analogie rintracciabili nella porzione del nostro frammento finora considerata con ciò che le fonti trasmettono sotto il nome di Demò, andrà infine segnalata la presenza, già considerata da Reinhardt²³, della medesima riflessione, in termini formali e sostanziali (vd. *infra*), sulla base della quale si giustifica in F 4 l'associazione allegorica fra la giara di bronzo in cui viene imprigionato Ares e la volta/sfera celeste (vd. F 4, 1-2: λέγουσα χάλκεον μὲν κέραμον τὸν ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ χάλκεον καλούμενον οὐρανόν e comm. F 4).

Non si può escludere che tale presenza derivi esclusivamente dall'autonomo intervento eustaziano, scenario potenzialmente suggerito dalla natura di cursoria notazione esplicativa e passo parallelo interno sia ai *Commentari* sia al testo omerico²⁴ della riflessione in questione nel nostro frammento (ὥς καὶ τὸν οὐρανὸν χάλκεον). Si potrà però considerare il fatto che tale notazione, nello specifico contesto del nostro frammento, potrebbe effettivamente risalire sostanzialmente alla medesima osservazione riferita in F 4 (senza però esserne la riproposizione inserita nel nostro frammento dallo stesso Eustazio), in quanto originariamente presente, come passaggio logico-argomentativo ad esso organico, nell'*interpretamentum* qui riferito. Tanto in F 4, infatti, quanto nel nostro frammento, la particolare formula omerica (per la quale vd. comm. F 4) οὐρανὸς χάλκεος è impiegata, per mezzo di un più o meno esplicito processo metonimico, al contempo come spunto e base giustificativa della specifica associazione allegorica fra oggetti di bronzo (rispettivamente la giara e i “giri”/circoli di bronzo che decorano lo scudo di Agemennone, nonché [probabilmente] lo scudo stesso) e la volta/sfera celeste²⁵, intesa in senso prettamente tecnico-astronomico, come lo sfondo su cui si svolge il moto degli astri e su cui questi, grazie all'impiego del modello della sfera celeste e dei κύκλοι disegnati su di esso, possono essere scientificamente osservati e studiati.

Sulla base di alcune delle somiglianze finora evidenziate tra quanto riferito in F 6, ma anche specifici elementi di F 4 e F 5 (vd. *supra*), e la porzione del nostro frammento introdotta da οἱ δὲ κύκλοι, già Reinhardt identificava in Demò la fonte qui impiegata da Eustazio²⁶. Come osservato e discusso in comm. F 6 (§§ 4.2.2 e 4.5), egli però inglobava nel medesimo frammento anche l'allegoresi dello scudo di Agamennone come μίμημα τοῦ κόσμου, che Eustazio attribuisce a οἱ περὶ τὸν Κράτητα (vd. *supra*). Che la fonte da cui l'autore dei *Commentari* ha attinto quest'ultimo *interpretamentum* sia distinta da quella da cui deriva il nostro frammento e che vada individuata in *Sch. ex. Il.* 11, 40b è stato rivelato da Erbse e van

²³ Vd. Reinhardt 1910, 61.

²⁴ Per alcuni esempi di simili notazioni, con tutta verosimiglianza frutto di estemporanei interventi eustaziani e come tali per lo più segnalate da van der Valk nell'edizione dei *Commentari all'Iliade*, vd. comm. F 2*.

²⁵ A differenza di quanto si può osservare in Eustath. *ad Il.* 697, 12-19, dove la menzione della stessa formula è inserita in una riflessione decisamente diversa sul piano contenutistico, come notato in comm. F 2*.

²⁶ Vd. Reinhardt 1910, 59-61.

der Valk²⁷ e accettato dalla Broggiato²⁸; si è inoltre osservato in comm. F 6, § 4.5 come con buona probabilità Eustazio abbia attinto da un testimone in cui leggeva una versione dello scolio esegetico in questione *uberior* rispetto a quanto si trova nel ms. T e come a tale scenario si potrà verosimilmente ricondurre la presenza di quanto, nel testo eustaziano, è compreso fra la riproposizione pressoché *verbatim* del testo dello scolio trasmesso da T e l'inizio del nostro frammento²⁹. Anche van der Valk³⁰, seguito dalla Broggiato³¹, però è d'accordo con l'attribuzione a Demò di quanto riferito da Eustazio nel nostro frammento³².

D'altra parte pure nella composizione di quest'ultimo andrà verosimilmente riconosciuto l'impiego di più fonti da parte di Eustazio. L'identificazione allegorica fra gli umboni (di smalto bianco) e gli astri (οἱ ὀμφαλοὶ δέ, φασί, τοὺς ἀστέρας αἰνίττονται) potrebbe effettivamente rientrare nell'*interpretamentum* di natura tecnico-astronomica e sostanzialmente materialista fin qui considerato, che molti elementi sembrerebbero suggerire essere potenzialmente inseribile fra le riflessioni che l'autore dei *Commentari* attingeva dal lavoro di Demò: l'abbinamento, evidentemente basato sull'analogia cromatico-luminosa fra il contrasto creato dallo sfondo scuro dello scudo e le borchie chiare e quello osservabile nel cielo notturno fra l'oscurità di questo e la lucentezza degli astri, può evocare simili considerazioni sul cromatismo e la lucentezza di oggetti o parti di essi, menzionati nel testo omerico, sulla base delle quali vengono proposte associazioni simboliche nei frammenti di Demò (vd. F 5 e F 6)³³.

Data la natura chiaramente compilativa del brano eustaziano in questione, che parrebbe concepito come una piccola "raccolta" delle esegesi allegoriche dello scudo di Agamennone, in cui l'autore ha certamente impiegato più di una fonte (vd. *supra*) e riferito allegoresi

²⁷ Vd. Erbse 1974, 132 *ad loc.* e van der Valk 1979, 144 *ad loc.*

²⁸ Vd. Broggiato 2001, 158-159.

²⁹ Vd. in comm. F 6, § 4.5: *Sch. ex. Il.* 11, 40b: (...) ταύτην δὲ Ξενοκράτης (vd. Savio 2017) μίμημα τοῦ κόσμου φησὶν εἶναι T; Eustath. *ad Il.* 828, 42-43: ταῦτα δὲ μίμημα τοῦ κόσμου εἶναι φασὶν οἱ περὶ τὸν Κράτητα. διὸ πολυδαίδαλός τε εἴρηται διὰ τὴν τῶν κοσμικῶν εἰδῶν ποικίλιαν καὶ τὴν τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, καὶ ἀμφιβρότη δέ, ἐπεὶ τοὺς βροτοὺς περιεῖληφεν. Seppure non si può escludere che la discrepanza sia dovuta ad un ampliamento realizzato dallo stesso Eustazio, decisamente più probabile risulta che essa dipenda dalla riproduzione di una versione *uberior* dello scolio: vd. comm. F 6, § 4.5.

³⁰ Vd. van der Valk 1979, 144 *ad loc.*

³¹ Vd. Broggiato 2001, 158-159.

³² Van der Valk (1979, 144 *ad loc.*) proponeva una scomposizione del passo diversa da quella da noi ipotizzata (vd. comm. F 6, § 4.5), limitandosi a riferire ad un'unica fonte, ulteriore rispetto allo scolio e che anch'egli identificava nello scritto di Demò (vd. comm. F 6, § 4.5), tutto quanto seguiva l'evidente riproposizione del testo dello scolio trasmesso da T, ossia tutto quanto segue la congiunzione διό, fino a Διῦ. Per la storia del brano eustaziano negli studi moderni e le diverse proposte formulate su di esso in termini di *Quellenforschung* nella storia degli studi vd. comm. F 6, § 4, in particolare vd. § 4.5 per la scomposizione del passo che pare rivelarsi preferibile nonché per il superamento dell'ipotesi di una derivazione cratetea dei materiali in esso confluiti.

³³ Sulla possibilità che Demò avesse inserito nella propria allegoresi anche l'interpretazione della tracolla (ὁ τελαμών) d'argento di cui è fornito lo scudo di Agamennone come aveva fatto con quella dello scudo di Achille vd. comm. F 6, § 4.2.2 n. 223.

distinte³⁴, e che trova conferma nella menzione di un'*autorictas* collettiva, per quanto connotata in senso tematico-tipologico, come οἱ Ἀλληγορηταί (vd. *infra*), potrebbe non essere escluso che questa specifica porzione del testo eustaziano, sintatticamente distinta dalla precedente, sia il frutto dell'adattamento alla descrizione dello scudo di Agamennone di quanto Eustazio leggeva, a proposito della sempre omerica *ekphrasis* della coppa di Nestore (vd. *Il.* 11, 632-635), descrizioni che tra l'altro occorrono nel medesimo canto iliadico, nell'*excerptum* dell'opera di Asclepiade di Mirlea citato da Ateneo³⁵, autore decisamente molto frequentato da Eustazio³⁶. Qui infatti le borchie dorate che decorano la superficie d'argento della coppa, quest'ultima associata alla volta celeste analogamente alla superficie dello scudo (vd. *supra*), sono identificate con gli astri che si stagliano in cielo, sulla base di una similitudine cromatico-luminosa, proprio come nel nostro frammento sono ad essi abbinati simbolicamente gli umboni di smalto bianco dello scudo³⁷.

³⁴ Mentre l'allegoresi attribuita a οἱ περὶ τὸν Κράτῃτα vedeva nello scudo un simbolo dell'intero cosmo, con tutta probabilità concepito in un'ottica eminentemente filosofica (vd. introd. § 4, n. 97 [sull'esegesi che andrà "restituita" a Senocrate] e comm. F 6, §§ 4.5), l'esegesi o le esegesi che Eustazio riferisce agli Ἀλληγορηταί, identifica(n) lo scudo come simbolo non dell'intero cosmo, ma più specificamente del "cielo" – οὐρανοῦ φέρει μίμημα –, qui inteso, almeno nella porzione del frammento dedicato ai κύκλοι, nell'accezione tecnico-astronomica di sfera celeste/cielo delle stelle fisse.

³⁵ Vd. fr. 4 Pagani = Ath. XI 489d-f: '(...) καὶ τὸ ποτήριον οὖν τὸ δεχόμενον τὴν ὑγρὰν τροφήν (sulla forza vitale e divina connessa all'acqua, in quanto "alimento liquido" indispensabile alla vita in un contesto allegorico-filosofico cfr. e.g. *Sch. ex. Il.* 15, 192-193: [...]) Ποσειδῶν δὲ τὸ συνέχον τὴν θάλασσαν αἴτιον καὶ ἡ αὐτῆς θεία δύναμις, ἐπεὶ πόσεως αἴτιος) κυκλωτέρως ἐποίησαν κατὰ μίμημα τοῦ κόσμου. τὸ δὲ τοῦ Νέστορος καὶ ἰδιαίτερόν ἐστιν. ἔχει γὰρ καὶ ἀστέρας, οὓς ἥλοις ὁ ποιητὴς ἀπεικάζει διὰ τὸ τοὺς ἀστέρας περιφερεῖς εἶναι τοῖς ἥλοις ὁμοίως καὶ ὥσπερ ἐμπεπηγένοι τῷ οὐρανῷ, καθὼς καὶ Ἄρατος φησιν ἐπ' αὐτῶν (453): «οὐρανῷ αἰὲν ἄρηρεν ἀγάλματα νυκτὸς ἰούσης». περιττῶς δὲ καὶ τοῦτ' ἔφρασεν ὁ ποιητής, τοὺς χρυσοὺς ἥλους παρατιθεῖς τῇ τοῦ ἀργυροῦ ἐκπώματος φύσει, τὴν τῶν ἀστέρων καὶ τοῦ οὐρανοῦ ἐκτυπῶν κατὰ τὴν ἰδέαν τῆς χροᾶς οὐσίαν. ὁ μὲν γὰρ οὐρανὸς ἀργύρῳ προσέοικεν, οἱ δὲ ἀστέρες χρυσῷ διὰ τὸ πυρῶδες'. Per la discussione del frammento e dello specifico *interpretamentum* allegorico, con ogni probabilità in origine concepito in un'ottica tendenzialmente filosofica, ma riferito da Asclepiade con una finalità squisitamente erudito-letteraria, ossia di raccolta di natura dossografica delle diverse interpretazioni dell'*ekphrasis* omerica della coppa di Nestore, sostanzialmente indirizzata alla ricostruzione dell'aspetto "concreto" dell'*oggetto*, vd. Pagani 2007, 149-225, in particolare 160-166. A tale finalità parrebbe piegata da Asclepiade anche questa specifica interpretazione, la quale, elaborata in origine in senso quasi certamente allegorico-filosofico (cfr. anche Montana 2015, 162), sembra però qui riferita come testimonianza utile alla *ricostruzione* della forma e delle decorazioni che *effettivamente* caratterizzavano la coppa descritta dal poeta, concepita come una sorta di rappresentazione pittorico-scultorea del cosmo (e in questo senso potrebbe intesa da Asclepiade l'espressione μίμημα τοῦ κόσμου). Sulle relazioni fra l'*interpretamentum* riferito da Asclepiade e quelli trasmessi da *Sch. ex. Il.* 11, 40b; Eustath. *ad Il.* 828, 42; *Sch. in Arat.* 26; Ps.-Plut. *Vit. Hom.* II 176; Philo *Mos.* II 117 vd. comm. F 6, § 4.5. Si noti inoltre come nel nostro frammento manchi, rispetto a quanto Ateneo riferisce allo scritto di Asclepiade, il riferimento al τὸ πυρῶδες degli astri, tendenzialmente stoico o stoicheggiante (sulla natura ignea dell'etere, e degli astri che esso costituisce, nel sistema cosmologico stoico vd. comm. F 5 e F 6, §§ 1.1 e 2.2).

³⁶ Per Ateneo come fonte di Eustazio vd. van der Valk 1971, LXXIV.

³⁷ Cfr. van der Valk CXI n. 3 per un caso potenzialmente analogo di passo eustaziano (Eustath. *ad Il.* 86, 45-87, 41) in cui Reinhardt proponeva di individuare un frammento dello scritto di Demò, ma in cui van der Valk ha invece riconosciuto la riproposizione di un passo di Ateneo, accompagnata da un'aggiunta eustaziana o, al più, da un'aggiunta di una riflessione derivata dall'opera di Demò e comunque poi rielaborata da Eustazio.

Decisamente derivata da una fonte, almeno in origine, distinta rispetto all'allegoresi prettamente astronomica, compresa fra οἱ δὲ κύκλοι e χάλκεον, o *forse* αἰνίττονται (vd. *supra*), si dovrà infine considerare la notazione riferita da Eustazio a conclusione della sezione allegorica dedicata allo scudo di Agamennone (che si era aperta con la citazione dell'allegoresi attribuita a οἱ περὶ τὸν Κράτητα): καὶ τοιαῦτα μὲν οἱ Ἀλληγορηταί, λέγοντες καὶ ὅτι καλῶς οὐρανοῦ φέρει μίμημα ἢ τοῦ βασιλέως ἀσπίς, ὃν φθάσας Ὅμηρος ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἵκελον ἔφη τῷ Ὀλυμπίῳ Διῖ.

Tale notazione conclusiva infatti risulta piuttosto chiaramente distinta da quanto la precede: Eustazio prima osserva come ciò che ha riferito fino a quel punto corrisponda a quanto affermato dagli Ἀλληγορηταί (vd. *infra*) e solo dopo aggiunge che essi avrebbero *inoltre* (καὶ) connesso l'associazione scudo di Agamennone ~ cielo, alla similitudine, nello sguardo e nel volto, dichiarata esplicitamente dallo stesso Omero (vd. *infra*), fra l'aspetto del re acheo e quello di Zeus. La riflessione non può che presupporre l'associazione allegorica, decisamente diffusa e ben nota a Eustazio³⁸, fra Zeus e il cielo: quanto qui proposto dall'autore dei *Commentari* infatti trova la sua logica nella catena di associazioni simbolico-metaforiche Zeus ~ cielo e Zeus ~ Agamennone > scudo di Agamennone ~ cielo.

Un'ipotesi potrebbe essere che Eustazio abbia qui citato ciò che leggeva in *Sch. ex. Il.* 11, 36b³⁹ (che in quanto anch'esso riferito alla descrizione omerica dello scudo di Agamennone doveva essere con tutta probabilità presente all'autore dei *Commentari* al momento della composizione della sezione dell'opera dedicata ad essa), nel quale la presenza della Gorgone sullo scudo dell'eroe è interpretata come uno dei tanti, più o meno espliciti, riferimenti alla somiglianza fra Agamennone e il padre degli dei, che si rintraccerebbero nei poemi (vd. i passi paralleli citati nello scolio): nella fattispecie il poeta avrebbe inserito l'immagine della Gorgone sullo scudo per renderlo simile all'egida del dio (Γοργῶ : [...] ἀσπίδα παραπλησία<v> αἰγίδι). Significativamente il primo passo citato nello scolio a sostegno di tale argomentazione è il verso *Il.* 2, 478 (ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἵκελος [*scil.* Agamennone] Διῖ), ossia il medesimo citato da Eustazio nella nota conclusiva del nostro frammento.

Pare decisamente possibile, se non probabile, che Eustazio abbia adattato la considerazione dello scolio all'allegoresi dello scudo come rappresentazione del cielo, οὐρανοῦ μίμημα (forse anche creando egli stesso tale espressione sulla falsariga della formula μίμημα τοῦ κόσμου, che aveva attinto da *Sch. ex. Il.* 11, 40b: vd. *supra* e comm. F 6, § 4), ricollegandola all'associazione allegorica Zeus ~ cielo, a lui ben nota e probabilmente da lui riproposta in altre riflessioni verosimilmente frutto di una sua autonoma rielaborazione (vd. comm. F 2*).

³⁸ Vd. i testi considerati e le riflessioni proposte in comm. F 2*.

³⁹ *Sch. ex. Il.* 11, 36b: Γοργῶ : (...) εἰς ἄλλα δὲ παρεικάζει αὐτὸν (Agamennone) Διῖ, «ὄμματα καὶ κεφαλὴν» (vd. *Il.* 2, 478): «πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε» (vd. *Il.* 23, 167) καὶ «ποιμένα λαῶν» (vd. *Il.* 2, 243): τὸ ἀπὸ Διὸς σκῆπτρον (cfr. *Il.* 2, 101-108): ἀσπίδα παραπλησία<v> αἰγίδι (vd. *Il.* 11 36, 5, 742; 17, 593; 22, 400): φροντίδας, «ὡς δ' ὅταν ἀστράπτῃ». a confronto con Eustath. *ad Il.* 828, 49: ἢ τοῦ βασιλέως ἀσπίς, ὃν φθάσας Ὅμηρος ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἵκελον ἔφη τῷ Ὀλυμπίῳ Διῖ. T (vd. Erbse 1974, 131, 23-27).

Un altro scenario possibile è che Eustazio avesse a disposizione una versione di *Sch. ex. Il.* 11, 36b *uberior* rispetto a quanto si legge nel ms. T, principale testimone dello scolio in questione⁴⁰, dove fosse già presente la connessione fra la similitudine rintracciabile nel dettato dei poemi tra Agamennone e Zeus e l'associazione allegorica fra lo scudo dell'eroe e il cielo, a sua volta simbolicamente riconducibile all'immagine del dio. Infine si può ipotizzare che quanto riferito nel nostro frammento corrispondesse ad una considerazione simile presente in una delle fonti compilative di natura allegorica (alla quale si adatterebbe la menzione eustaziana agli Ἀλληγορηταί) a disposizione dell'autore dei *Commentari*: da essa, o da una fonte comune ad essa, deriverebbe, anche se tramite un processo di selezione differente, anche quanto si legge nello scolio esegetico sulla similitudine proposta dal poeta fra Agamennone e Zeus (*Sch. ex. Il.* 11, 36b)⁴¹.

Va infine osservato come l'impiego di *almeno* due fonti certamente distinte per le allegoresi dello scudo di Agamennone (ossia lo *Sch. ex. Il.* 11, 40b per l'allegoresi dello scudo dell'eroe come μίμημα τοῦ κόσμου, citata sotto l'*auctoritas* di οἱ περὶ τὸν Κράτητα e la fonte, o molto più probabilmente *le fonti* [vd. *supra*], da cui Eustazio ha attinto quanto si legge nel nostro frammento), già rilevato da Erbse e van der Valk⁴² e condiviso dalla Broggiato⁴³, è coerente con il riferimento finale all'autorità degli Ἀλληγορηταί, e trova in esso un ulteriore riscontro. Sotto tale etichetta infatti potevano essere raccolte tutte le fonti, anonime e non, in cui l'autore dei *Commentari* trovava una riflessione di natura allegorica, o in qualche modo riconducibile a riflessioni di tale natura, relativa alla descrizione dello scudo di Agamennone e/o ad essa adattabile (vd. *supra*).

Questo riferimento *collettivo* e pertanto, anche se tipologicamente connotato, volutamente generico parrebbe escludere la possibilità, o se non altro fortemente sconsigliarla, di riconoscere in tale menzione il riferimento ad un autore o una fonte specifica. La menzione degli Ἀλληγορηταί, che ricorre altrove nei *Commentari*, definisce infatti il *tipo* di fonte/i, ossia materiale esegetico considerato allegorico nell'ottica bizantina in generale e di Eustazio in particolare (vd. introd. § 1.2), e parrebbe impiegato dall'autore dei *Commentari* proprio quando un *interpretamentum* ("allegorico") risulta piuttosto chiaramente attinto da una

⁴⁰ Cfr. quanto ipotizzato a proposito di *Sch. ex. Il.* 11, 40b in comm. F 6, § 4.5.

⁴¹ Mette, che considera l'intero brano eustaziano (Eustath. *ad Il.* 828, 42-49) derivato da materiale risalente a Cratete (vd. comm. F 6, § 4.2.4) assegna allo *Sch. ex. Il.* 11, 36b l'etichetta di fr. 23b: questo, secondo Mette (1936, 30-32), sarebbe stato derivato dalla stessa esegesi, "interamente" elaborata da Cratete, proposta nel passo eustaziano, considerato come un unico frammento; naturalmente è possibile, se non probabile, che lo scolio in questione sia una delle fonti di Eustazio (vd. *supra*), ma ancora una volta manca del tutto il collegamento testuale col nome di Cratete: il confronto fra Agamennone e Zeus è infatti riportato dall'autore dei *Commentari* in relazione alla posizione degli Ἀλληγορηταί, ai quali egli attribuisce l'interpretazione dello scudo non come "immagine dell'intero cosmo", bensì del cielo (delle stelle fisse) – οὐρανοῦ μίμημα (vd. *supra*). Sul fr. 23b di Mette vd. anche Broggiato 2001, 161.

⁴² Vd. Erbse 1974, 132 *ad loc.* e van der Valk 1979, 144 *ad loc.*

⁴³ Vd. Broggiato 2001, 158-159.

raccolta di impianto esclusivamente allegorico⁴⁴, frutto della compilazione di più fonti, ossia del lavoro di più Ἀλληγορηταί, e in cui i nomi delle singole *auctoritates* sono per lo più assenti, in quanto venuti meno nel processo di selezione e trasmissione, oppure, come nel caso in questione, quando le fonti impiegate sono più d'una, ma tutte propongono un'esegesi d'impianto allegorico⁴⁵.

Solo in casi del genere, come nel nostro frammento, risulta possibile ipotizzare che *fra le fonti* impiegate da Eustazio ci sia *anche* lo scritto di Demò, e solo sulla base di effettive e puntuali analogie (vd. *supra*) fra una porzione di quanto riferito sotto l'autorità degli Ἀλληγορηταί e i frammenti *esplicitamente* attribuiti a Demò dalle fonti. Nulla invece suggerisce di, e forse nemmeno autorizza a, come invece proposto da van der Valk (vd. *infra*), considerare tale riferimento ad un'*auctoritas* collettiva e generica equivalente della menzione del nome dell'erudita, sia alla luce della specifica considerazione mostrata nei suoi confronti da Eustazio nei frammenti in cui è esplicitamente citato il nome di Demò (vd. in particolare comm. F 6, § 1.4), sia alla luce della totale assenza di indizi di compilazione, più o meno meccanica, nei frammenti che le fonti trasmettono sotto il nome dell'erudita, compilazione, effettuata dallo stesso Eustazio o già presente nella sua fonte, che invece è chiaramente rintracciabile nei passi dei *Commentari* in cui occorre la menzione degli Ἀλληγορηταί.

Van der Valk⁴⁶ propone il riferimento agli Ἀλληγορηταί come indizio ulteriore di impiego dell'opera di Demò per la composizione del nostro frammento (nella sua interezza: vd. *supra*), esclusivamente sulla base della presenza della stessa menzione in Eustath. *ad Il.* 122, 46-123, 32, ossia in uno dei corposi estratti allegorici dei *Commentari*, con tutta probabilità attinti da una raccolta di materiale allegorico di natura chiaramente compilativa, che Reinhardt⁴⁷ proponeva di identificare, su base del tutto ipotetica e priva di effettivi riscontri testuali, nello scritto di Demò, ipotesi che si rivela decisamente sconsigliata dal confronto fra tali estratti e il testo dei frammenti certi (vd. *supra* in introd. a comm. FF* e introd. § 5.3.2).

⁴⁴ Analogo a quanto trasmesso dal ms. Vindobense o al commentario anonimo alla *Teogonia* esiodea (per il quale vd. Flach 1876, 22-25; 367-413): vd. introd. § 5.2.

⁴⁵ Cfr. introd. §§ 5.3.1, n. 348, 5.3.2, n. 392.

⁴⁶ Vd. van der Valk 1979, 144 *ad. loc.*

⁴⁷ Vd. Reinhardt 1910, 36-39.

Appendice

1. Il contesto socio-culturale di Tzetze

Come noto l'età dei Comneni rappresenta per la storia bizantina un momento di enorme rinnovamento¹. Per la prima volta nel medioevo bizantino i membri della classe dirigente si definiscono non solo Romani e Cristiani ma anche Ἕλληνες: la riscoperta *in primis* della letteratura, in cui il testo omerico ricopre il ruolo di gran lunga più rilevante, ma anche della storia e della tradizione politica della grecità "classica" assume nella politica culturale dei Comneni un ruolo fondamentale, nella definizione di quello che si potrebbe definire in senso lato "orgoglio nazionale"². In questo contesto storico Omero diventa per i letterati la fonte ideale per un repertorio di immagini ed espressioni atte a celebrare le azioni degli imperatori e al contempo un autore "manifesto" della "warrior-aristocracy"³ comnena, letto, conosciuto e studiato da tutti i membri dell'élite politico-culturale bizantina⁴.

Riscoperta dei "classici" vuol dire loro trasmissione, comprensione e rilettura, secondo le necessità culturali e propagandistiche della Bisanzio del XII sec.: ciò comporta da un lato il fiorire di tutta una serie di strumenti esegetici che costituiscano il supporto per l'insegnamento di questi testi a diversi livelli⁵, dall'altro un'intensa opera di recupero "fisico-filologico" dei testi stessi⁶. Si può inoltre riscontrare una certa diffusione di materiale librario:

¹ Il mutamento si realizza sul piano sia politico, sia economico-sociale, sia culturale, nel senso più ampio e "stratificato" del termine. È questo il momento in cui si assiste a Bisanzio ad una collaborazione senza precedenti fra potere secolare e gerarchie ecclesiastiche, nel comune intento di contrastare la contrazione territoriale dell'impero e i suoi squilibri politici interni, presentandosi, tanto all'interno dell'impero stesso quanto verso l'esterno, come i "guardiani dell'Ortodossia" (vd. Magdalino 1993, 316-412), della "vera fede". Per la politica culturale di Bisanzio nel XII sec. come reazione alla contrazione territoriale dell'impero e come risposta alla diffusione di eresie come il Bogomilismo e come reazione alla minaccia "latina" vd. Magdalino 1993, 316-412 e Pontani 2015, 366-369.

² Vd. Magdalino 1993, 400-401; 411; Kaldellis 2009, 7-9; Pontani 2015, 368-369. Tale valore auto-celebrativo e, in qualche modo, "nazionalista" della riscoperta dei "classici" si sostanzia nella politica culturale portata avanti dai membri della famiglia imperiale, non solo dagli imperatori, sia in termini di diretto intervento nel rinnovamento del sistema di istruzione, sia in varie forme di patronato che vanno dalla commissione di opere letterarie o para-letterarie a singoli uomini di lettere, alla creazione di veri e propri circoli culturali come quello di Irene Dukas (moglie di Alessio I), di sua figlia Anna Comnena o di Irene Sebastokratorissa, moglie di Andronico, fratello dell'imperatore Manuele I. Per le diverse forme di mecenatismo in questo contesto storico vd. Kyriakis 1974; Kazhdan 1984, 92-100; Budelmann 2002 166-167; Grünbart 2005, 303-309; Kaldellis 2009, 26-27; Pontani 2015, 366.

³ Kaldellis 2009, 22.

⁴ Per la centralità dell'epica omerica nell'ideologia comnena e, più in generale, nella cultura bizantina del XII sec. vd. Kaldellis 2009, 21-22; 36; Cullhed 2014a, 56; Pontani 2015, 369; cfr. *infra* per l'esegesi omerica.

⁵ Si tratta di apparati esegetici che consentano di comprendere i testi letterari sul piano linguistico, lessicale, prosodico, metrico, retorico, e naturalmente contenutistico, e anche da questo punto di vista l'epica omerica è protagonista indiscussa. Per il fiorire nel XII sec. di opere letterarie e para-letterarie di natura filologico-erudita dedicate all'opera di Omero (*in primis*), Esiodo, Pindaro, Aristofane, Licofrone, e altri poeti, ma anche ad autori di opere in prosa come Erodoto, Tuciddide, Aristotele vd. Browning 1975, 25-33; Irigoien 1990, 101-102; Budelmann 2002, 141-148; 161-166; Kaldellis 2009; Pontani 2015, 375-378. In particolare per l'allegoresi vd. Cesaretti 1991, 127-274; Kaldellis 2009, 32-36 e Pontani 2015, 375-378.

⁶ Per poter essere studiati e diffusi i testi della classicità devono essere anche "fisicamente" recuperati e preservati, pertanto si assiste in questo periodo ad un nuovo studio filologico dei testi, spesso

se ricche biblioteche private sono probabilmente da considerarsi una rara eccezione⁷, almeno nei centri principali dell'impero e, in particolar modo, a Bisanzio è testimoniata la presenza di numerose biblioteche "pubbliche", con ampie raccolte non solo di testi liturgici, ma anche della letteratura pagana "classica", nei complessi monastici, nelle sedi delle diverse cattedre dell'"Accademia Patriarcale", e, prima fra tutte, nella biblioteca imperiale⁸.

Nell'ambito dell'istruzione superiore⁹ si possono riscontrare consistenti sforzi nel rinnovamento e sistemazione delle cattedre da parte dei Comneni in piena collaborazione con il clero¹⁰. È a tutt'oggi dibattuta la relazione fra quella nota come "Scuola" o "Accademia Patriarcale" e l'"Accademia Imperiale", tanto che alcuni preferiscono non considerarle come due entità separate, bensì come un unico sistema di insegnamento superiore, in cui intervento patriarcale ed imperiale risultano assolutamente complementari¹¹. A prescindere da tale distinzione ciò che emerge in modo evidente è la "flessibilità" di questa struttura accademica, flessibilità che probabilmente non consente di riconoscere nella struttura dell'insegnamento superiore a Bisanzio in questo periodo una vera e propria "università"¹².

commissionato direttamente dalla corte imperiale, e ad un recupero di antichi manoscritti (IX-X sec.) il cui testo viene "restaurato" e corretto per fungere da autorevole antigrafo per la creazione di nuove copie (vd. i casi del ms. Heidelberg Palatino Greco 252 di Tucidide [Luzzatto 1999, 5-8] e dell'antigrafo del ms. Laurenziano 70, 3 di Erodoto [Luzzatto 2000, 633-637; 649]).

⁷ Sulla rarità di cospicue biblioteche private vd. Wilson 1990, 47-48; Magdalino 1993, 323-325; di opinione diversa van der Valk 1976, LXXVII.

⁸ Sulla circolazione e la disponibilità di manoscritti di testi "classici" nella società bizantina del XII sec. (e non solo all'interno della ristretta cerchia dell'*élite* dirigente, secolare ed ecclesiastica), anche di testi a noi non pervenuti perché probabilmente andati perduti e/o distrutti durante la "conquista latina" del 1204, vd. Wilson 1983, 196; Browning 1990, 12; Wilson 1990, 47-48; Magdalino 1993, 323-325; Luzzatto 1999, 5-8 e *passim*.

⁹ Per quanto riguarda l'istruzione si assiste anche alla promozione di progetti al contempo culturali e filantropici da parte degli imperatori comneni come il finanziamento della scuola dell'*Orphanotropheion* di San Paolo da parte di Alessio I (vd. An. Comn. Alex. 15, 7, 9; Agapitos 2014, 4-10), in cui bambini senza famiglia venivano cresciuti e ricevevano un'istruzione, almeno ad un livello elementare.

¹⁰ Si può collocare intorno al 1107 una ristrutturazione del quadro delle cattedre da parte di Alessio I e del patriarca Nicola III Grammatico (vd. Magdalino 1993, 327; Pontani 2015, 366-367 con ulteriore bibliografia).

¹¹ Questa la posizione di P. Magdalino, che presenta tutte le dodici cattedre di insegnamento superiore a Bisanzio, le tre di teologia insieme a quella di retorica, quella di legge (la posizione di *νομοφύλαξ*), quella di medicina (la posizione di *διδάσκαλος τῶν ἱατρῶν*) e quelle per l'insegnamento di filosofia (la posizione di *ὑπατος τῶν φιλοσόφων*), di grammatica, di dialettica, di aritmetica, geometria, astronomia e musica, come facenti parte della "Scuola Patriarcale" (Magdalino 1993, 325-330); mentre R. Browning ritiene afferenti all'"Accademia Patriarcale" solo le tre cattedre di teologia (le posizioni cioè di *διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου* o *οἰκουμενικὸς διδάσκαλος*, di *διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου* e di *διδάσκαλος τοῦ ψαλτῆρος*) e quella, forse la più ambita da insegnanti e uomini di lettere della Costantinopoli del XII sec., di retorica (la posizione di *μαῖστωρ τῶν ῥητόρων*), considerando invece le altre cattedre come facenti parte dell'"Accademia Imperiale" (Browning 1962, 169-170).

¹² Vd. Pontani 2015, 367, il quale sembrerebbe tenere distinte "Scuola Patriarcale" e "Accademia Imperiale". Tale "flessibilità" si può riscontrare anche nella molteplicità delle sedi in cui si tenevano gli insegnamenti, solo alcune delle quali ad oggi sono state localizzate (vd. Browning 1962, 170-178; Magdalino 1993, 325-328; ; Luzzatto 1999, 52-54; Pontani 2015, 385.), nonché nella mancanza di

Altro dato evidente è la mancanza di una netta divisione fra insegnamento teologico, insegnamento secolare, carriera ecclesiastica e intervento imperiale. Infatti se la cattedra di retorica, che tutti sono concordi nell'inserire fra quelle certamente afferenti alla "Scuola Patriarcale", veniva assegnata sulla base di una scelta dell'imperatore¹³, aver ricoperto tale ruolo risulta in molti casi il preludio al raggiungimento dei più alti livelli della carriera ecclesiastica, del ruolo di metropolita o addirittura del patriarcato¹⁴. Carriere simili sono quelle di Michele Italico¹⁵ e, naturalmente, quella della "philological and ecclesiastical superstar"¹⁶ Eustazio di Tessalonica¹⁷.

Se l'εὐγένεια, la nobiltà di nascita, diventa in età Comnena il primo, e in molti casi l'unico, discrimine per l'appartenenza ai livelli più alti della società bizantina, in particolare sul piano politico-amministrativo¹⁸, nel corso del XII sec., anche come eredità della relativa "mobilità sociale" che si era verificata nel secolo precedente, si assiste al consolidamento di una sorta di "classe intermedia", di una "gentry class", l'appartenenza alla quale non si basa su un fatto di *sangue*, bensì di *cultura*¹⁹. L'istruzione, a più livelli, si presenta, più che in passato, come la chiave per la realizzazione e/o il consolidamento di una posizione all'interno di questa classe "colta", e pertanto diventa un "prodotto" sempre più appetito: le "superstar" della "Scuola Patriarcale" rappresentano solo la cima di un complesso e variegato sistema educativo presente a Costantinopoli e nelle principali città dell'impero. La base primaria di tale sistema infatti era piuttosto ampia (anche se in buona parte composta da personaggi rimasti per noi sconosciuti), ed era costituita da una fitta rete di insegnanti privati, i γραμματικοί, che vivevano degli introiti derivati da tale attività d'insegnamento, che tenevano lezioni nei monasteri, nelle proprie abitazioni, nelle abitazioni degli studenti²⁰. Tale occupazione costituì

continuità nella "vita" di alcune cattedre, come quella di ὑπατος τῶν φιλοσόφων, rimasta vacante per almeno cinquant'anni (1115-1165 ca., vd. Browning 1961, 173-178; Magdalino 1993, 327-328).

¹³ Vd. Magdalino 1993, 327.

¹⁴ Vd. Browning 1962, 168; *passim*; Browning 1963, *passim*, in cui viene presentato una sorta di catalogo di insegnanti della "Scuola Patriarcale" dei quali si fornisce una raccolta preliminare di dati biobibliografici, con particolare attenzione alle loro carriere: da tale elenco emerge come siano molti gli uomini di lettere del XII sec. che passarono da ricoprire uno degli insegnamenti nella Scuola al ruolo di vescovo metropolita o addirittura di patriarca di Costantinopoli. Per tale "osmosi" tra carriera "accademica" ed ecclesiastica vd. anche Kaldellis (2009, 14). Discorso analogo a quanto osservato in merito alla cattedra di retorica sembra valere per la posizione di ὑπατος τῶν φιλοσόφων: emblematica la carriera di Michele ὁ τοῦ Ἀγγιᾶλου, che divenne patriarca di Costantinopoli nel 1170 dopo aver ricoperto la cattedra di filosofia a partire dal 1165 o dal 1167 e, probabilmente, fino al momento della sua elezione al soglio patriarcale (Vd. Browning 1961, 173-178; Agiotis 2013, 6-7).

¹⁵ Per il quale vd. comm. T 3.

¹⁶ Cullhed 2014a, 65.

¹⁷ Vd. introd. §§ 5.3.1-5.3.2.

¹⁸ Per cui per poter partecipare alla "gestione" dell'impero si doveva appartenere alla famiglia per quanto "allargata" dei Comneni (vd. *supra*).

¹⁹ Condizione necessaria per l'appartenenza a questo gruppo sociale è la *conoscenza della lingua e della letteratura greche "classiche"*; in tal modo la riscoperta di tale eredità culturale diventa un elemento di prestigio non solo "nazionale", verso il mondo esterno all'impero, ma anche un importante fattore di distinzione sociale all'interno dell'impero stesso: vd. Magdalino 1993, 320-322; 391-392.

²⁰ Vd. Magdalino 1993, 328-330.

probabilmente, come per Eustazio (vd. *supra*), il primo *step* anche delle carriere più fulgide per gli uomini di lettere.

Per intellettuali e letterati dell'epoca l'unica via percorribile, oltre all'attività di insegnante privato, era la ricerca di supporto da parte dei membri dell'aristocrazia comnena, innanzi tutto in termini di finanziamento economico, ma anche di promozione nell'ambito della carriera accademica, che, come si è detto, dipendeva in massima parte proprio dalla volontà imperiale²¹.

Gli uomini di lettere potevano entrare a far parte dei circoli culturali creati dai membri dell'aristocrazia e/o divenire poeti e oratori di corte²². Questa poteva divenire una posizione "stabile" o consistere in singole commissioni, per uno scopo ben preciso, che non necessariamente garantivano una posizione duratura nell'*entourage* "cortigiano". Essi potevano inoltre puntare a raggiungere i più alti livelli dell'istruzione accademica, ancora una volta passando attraverso la richiesta di "sponsorizzazione" ai membri della famiglia imperiale e, com'è ovvio, all'imperatore o comunque ai membri più influenti prima che agli altri. Infine, ed è probabilmente la sorte che toccò alla maggior parte degli uomini di lettere nell'impero del XII sec., essi potevano o dovevano limitarsi a rimanere γραμματικοί, insegnanti privati. In ogni caso, qualunque fosse la strada che questi uomini dotati di preparazione letteraria ed erudizione, a diversi livelli, sceglievano o erano, forse più spesso, obbligati a seguire, la loro vita professionale era caratterizzata da un altissimo grado di *competizione*, che si faceva tanto più sentita e pressante, quanto meno stabile e garantita era la posizione da questi raggiunta²³. Esisteva poi un'ulteriore possibile forma di stabilizzazione "finanziaria" cui poteva aspirare un intellettuale del XII sec. a Bisanzio, l'appartenenza cioè ad un ordine monastico: entrare in convento significava potersi dedicare con una certa

²¹ In tale contesto socio-culturale gli intellettuali, gli uomini di lettere, non possono più aspirare ad alte cariche nell'ambito dell'amministrazione imperiale che forniscano loro benessere economico e strumenti per svolgere "serenamente" l'attività retorico-letteraria, a sua volta uno dei mezzi fondamentali per un uomo di governo. L'eccezione da questo punto di vista è costituita dagli unici che in età comnena possono darsi ad un vero e proprio *otium* letterario, e cioè i membri della famiglia imperiale: alcuni di loro infatti non si limitarono a farsi promotori di imprese culturali, commissionando opere, di carattere letterario e/o filologico-erudito, e creando circoli letterari, ma furono a loro volta letterati ed eruditi: è il caso di Anna Comnena (vd. *supra*), storiografa e grande conoscitrice del patrimonio letterario "classico", e del fratello Isacco Sebastokrator, autore di un'elaborata *ekdosis* dell'*Iliade* corredata di due opere introduttive. Vd. Kaldellis 2009, 23-25; Pontani 2015, 377-378.

²² In tal caso essi erano a disposizione delle esigenze dei membri della famiglia imperiale per la creazione di opere celebrative o di prodotti letterari o para-letterari per l'intrattenimento e/o l'educazione dell'aristocrazia.

²³ Magdalino 1993, 391 parla di "*survival techniques*, of being an intellectual in twelfth-century Constantinople", Grünbart 2005, 307 di "testimonies of *daily competition*"; per considerazioni simili vd. Budelmann 2002, 166-167 e Cullhed 2014a, 58. Per le diverse "professioni" cui potevano/dovevano aspirare gli uomini di lettere del tempo, e sul ruolo centrale ricoperto in queste carriere dall'appoggio da parte dei membri più influenti della società, vd. Kyriakis 1974, 307; Magdalino 1993, 328-330; 390-404; Budelmann 2002, 166-167; Grünbart 2005, 303-310; Agapitos 2014, 22.

tranquillità allo studio e all'attività letteraria, liberi dalla continua ricerca di "clientela" e dalle imposizioni e/o richieste di potenti patroni²⁴.

2. La carriera di Tzetze: l'autopromozione come concreta necessità

Nel particolare contesto socio-culturale in cui svolse la propria attività Giovanni Tzetze rappresenta una figura che può essere considerata al contempo emblematica della condizione dell'intellettuale nella Bisanzio del XII sec. ed eccentrica²⁵, in quanto non inseribile a pieno in nessuna delle categorie professionali alle quali poteva appartenere un uomo di lettere. Definito da Browning "one of the first men in European society to live by his pen"²⁶, Tzetze può essere visto come il perfetto esempio di quella "mobilità sociale", che, intensificatasi nell'XI sec., nel XII lasciava ancora importanti tracce di sé. Egli sembrerebbe, sul piano dell'appartenenza sociale, il risultato di due tipi di investimento tendenti al raggiungimento di un'ascesa. Suo nonno materno, o il padre di questi, doveva aver fatto fortuna tanto da potersi permettere di "comprare" un matrimonio che desse lustro "nobiliare" alla famiglia, sposando, o facendo sposare al figlio, la figlia del *Sebastos* Costantino e di una parente dell'imperatrice Maria di Alania. La nonna materna di Tzetze fu poi addirittura adottata dall'imperatrice Eudocia Macrembolitissa²⁷. Il padre di Tzetze rappresenta invece l'altro principale tipo di investimento finalizzato alla promozione sociale: quello della cultura, della preparazione linguistico-letteraria (vd. *supra*).

Tzetze ricevette almeno il primo e fondamentale nucleo della propria formazione e della propria vasta cultura dal padre, il quale si può ipotizzare svolgesse la professione di γραμματικός²⁸. In giovane età lo si trova alle dipendenze, probabilmente come segretario, di un Isacco, governatore della città di Berroia, in Macedonia: in diversi punti dei suoi *Carmina Iliaca* Tzetze fa riferimento ad un fatto scandaloso che coinvolse lui e la moglie di Isacco, a seguito del quale egli fu da questi costretto a lasciare la città a piedi²⁹. Seguì per Tzetze un momento di *almeno parziale* difficoltà economica durante il quale egli sostiene di essere stato costretto a vendere quasi tutti i propri libri³⁰.

La sua principale attività fu quella di γραμματικός, insegnante privato di lingua e letteratura, filologo ed erudito. Tzetze non divenne mai un professore della "Scuola Patriarcale" o dell'"Accademia Imperiale", non riuscì cioè a raggiungere i gradi più alti dell'insegnamento,

²⁴ Vd. Magdalino 1993, 391-392; 403.

²⁵ Vd. Pontani 2015, 378.

²⁶ Browning 1975, 26; sulla dipendenza economica di Tzetze dalla propria attività di γραμματικός vd. anche Duffy 1998, 444-445; Pontani 2015, 378.

²⁷ Vd. comm. T 1.

²⁸ Vd. Magdalino 1993, 321-322; Grünbart 2005, 306.

²⁹ Vd. Budelmann 2002, 166. Meriterebbe forse un ulteriore approfondimento il possibile rapporto fra Tzetze e il patriarca Cosma II, accusato di aderire al Bogomilismo e per questo deposto nel 1147, come possibile (con)causa delle difficoltà d'inserimento e sostegno in ambito ecclesiastico ed imperiale incontrate da Tzetze, cui fa riferimento Grünbart (2005, 306).

³⁰ Tz. *Exeg. II*, 22, 4-11 Papatthomopoulos; vd. van der Valk 1971, LXIII; Browning 1975, 26; Wilson 1983, 190; Kaldellis 2009, 26; Cullhed 2014a, 66.

pur avendo certamente riscosso un notevole successo come insegnante e filologo, e nonostante avesse aspirato alla cattedra di μαῖστωρ τῶν ῥητόρων, come dimostra il violento attacco da lui indirizzato contro il Gregorio, che intorno al 1160 ottenne la cattedra, molto probabilmente “battendo” il nostro³¹. Il fatto che egli ricavasse il proprio sostentamento non solo dagli introiti derivati dall’attività d’insegnante, ma anche da quelli che riceveva per *vendere* (cioè consentirne la copiatura in cambio di un compenso) gli apparati esegetici composti come supporto allo svolgimento delle proprie lezioni³², costituisce un indizio del successo e della fama da lui raggiunti nel campo dell’insegnamento. Rientrano in questo tipo di opere “scolastiche”³³ l’*Esegesi all’Iliade*, di cui i testimoni manoscritti ci trasmettono solo la porzione dedicata al canto I (tutt’oggi *sub iudice* l’effettiva composizione da parte di Tzetze del commento agli altri canti³⁴) e che è probabilmente una delle prime opere composte da questi all’inizio della carriera³⁵ (vd. *infra*), i *Prolegomeni* e il *Commentario/Scolî* alle *Opere e i giorni* di Esiodo³⁶, il *Commentario/Scolî* all’*Alessandra* di Licofrone³⁷, il *Commentario/Scolî* alle opere del suo autore drammatico preferito³⁸, Aristofane³⁹, e i *Prolegomeni de Comoedia*⁴⁰. Sono forse da considerarsi strumenti didattici anche le *Epistole*⁴¹ e le *Chiliades*⁴²: A. Kaldellis propone di vedere nelle 107 lettere dell’epistolario tzetziaco, oltre a quello che vuole certamente essere un potente strumento “autopromozionale”⁴³, un repertorio di testi impiegati da Tzetze come esemplari di perfetta prosa attica durante le sue lezioni di lingua e retorica, nonché come contenitore di una grandissima erudizione⁴⁴. Le *Chiliades*, poi, composte in una lingua più semplice, avevano la funzione di spiegare i continui riferimenti eruditi di cui erano costellate le *Epistole*⁴⁵, mostrando ancora una volta l’enorme cultura del maestro⁴⁶.

³¹ Vd. Tz. *Hist.* 11, 210-232; Wendel 1948, 1964, 45-55; Luzzatto 1999, 33 n. 27.

³² Vd. Wilson 1983, 191. Tale pratica è suggerita anche dalla grande quantità di testimoni manoscritti di alcune di queste opere, come i *Prolegomeni* e il *Commentario/Scolî* alle *Opere e i giorni* di Esiodo, anche contemporanei a Tzetze che compongono la tradizione.

³³ Cfr. la riflessione generale sulle opere esegetico-filologiche di questo periodo proposta da Kaldellis (2009, 22).

³⁴ Vd. van der Valk 1971, LXIII; Browning 1975, 27; Cesaretti 1991, 160; Pontani 2015, 379.

³⁵ Vd. Tz. *Prol. de comoed., Prooem. I*, 144-145 Koster; Cesaretti 1991, 148-151; Cullhed 2014a, 58.

³⁶ Alla cui nuova edizione, basata su una completa ricognizione dei testimoni, sta lavorando Marta Cardin. Per le precedenti edizioni vd. Gaisford 1823 e Colonna 1953.

³⁷ Ed. Scheer 1958.

³⁸ Vd. Pontani 2015, 382.

³⁹ Ed. Koster 1960-1962.

⁴⁰ Ed. Koster 1975.

⁴¹ Ed. Leone 1972.

⁴² Ed. Leone 1968.

⁴³ Cfr. Grünbart 2005, 305-306.

⁴⁴ Cfr. il caso simile dell’epistolario di Michele Italico (vd. comm. T 3).

⁴⁵ Vd. Kaldellis 2009, 28-29.

⁴⁶ Tzetze infatti, nel gigantesco contenitore di informazioni di carattere storico-erudito, ma anche linguistico-letterario, che sono le *Chiliades*, riprende tutta una serie di aspetti formali e contenutistici delle lettere, spiegandoli e ampliandoli, di fatto creando un grande commentario alla propria opera epistolografica.

Il valore riconosciutogli come filologo ed erudito sembrerebbe testimoniato dall'impresa di "restauro" fisico e testuale di antichi e preziosi manoscritti conservati nella biblioteca imperiale, il cui testo, filologicamente "ristabilito", fungesse da antigrafo affidabile per successive copie. Tale attività sarebbe stata commissionata a Tzetze, secondo l'ipotesi di M. J. Luzzatto, per decisione imperiale, nell'ambito di un progetto di "restauro testuale", del quale non è possibile ricostruire il livello di sistematicità. Testimone di tale impresa sono le note "ecdotiche" vergate da Tzetze sui margini di un antico e prezioso codice di Tucidide (e forse su un codice di Erodoto⁴⁷), atte a correggerne il testo sia sul piano della costituzione testuale, sia dell'ortografia, della punteggiatura, della scansione delle parole, della prosodia e miranti a chiarire anche alcune questioni esegetiche, consistenti, in particolare, in riflessioni di carattere cronologico e di giudizio stilistico-retorico sull'autore commentato⁴⁸.

Pur ricevendo commissioni da dignitari e membri della famiglia imperiale, Tzetze non fu mai un vero e proprio poeta di corte: non entrò a far parte stabilmente di un circolo letterario come Teodoro Prodromo nel circolo di Irene Dukas prima e poi al "completo" servizio (vd. *infra*) dell'imperatore Giovanni II⁴⁹, o Costantino Manasse nel circolo di Irene Sebastokratorissa⁵⁰. Inoltre, anche nei casi in cui si può parlare di opere "finanziate" da membri dell'aristocrazia comnena, non è chiaro se si trattasse di vere e proprie commissioni o piuttosto di lavori dedicati ad uno di questi personaggi, attraverso i quali Tzetze intendeva promuovere la propria opera ed attività didattica per ottenere finanziamenti e, eventualmente, supporto nel raggiungimento di una cattedra prestigiosa. Interessante il caso delle *Allegoriae Iliadis*⁵¹, in cui occorre una delle testimonianze su Demò (T 2a), i cui libri I-XV sono dedicati alla moglie dell'imperatore Manuele I, la tedesca Irene-Berta di Sulzbach⁵², mentre il libro XVI si apre con la dedica ad un altro personaggio, il dignitario Costantino Cotertze, cui sono dedicate anche le *Allegoriae Odysseae*⁵³, che trasmettono l'altra esplicita menzione tzetiziana del nome

⁴⁷ Si tratterebbe dell'antigrafo del ms. Laurenziano 70, 3 di Erodoto (cfr. *supra*, § 1): vd. Luzzatto 2000, *passim* e in particolare 633-637; 649. Sull'attribuzione tzetiziana delle annotazioni marginali presenti nel ms. proposta dalla Luzzatto sono stati sollevati dubbi da De Gregorio (2002, 37 n. 19). In ogni caso esse costituiscono, sul piano formale e contenutistico, un interessante parallelo rispetto alle note marginali autografe del ms. Heidelberg Palatino Greco 252 di Tucidide (vd. nota successiva).

⁴⁸ Cfr. *supra*, § 1 per l'attività di restauro dedicata al ms. Heidelberg Palatino Greco 252 di Tucidide (Luzzatto 1999, *passim* e in particolare 5-8). Il caso di Tzetze può forse trovare un analogo antecedente nell'opera di restauro di antichi testimoni del testo omerico, di cui si vanta in alcuni epigrammi (*Anth. Pal.* XV 36; 37; 38; 40) l'erudito Cometa (IX sec.), titolare della cattedra di grammatica presso la "scuola di Magnaura" (vd. Pontani 2015, 328-330); sulla problematica ricostruzione di una possibile connessione fra l'attività di Cometa e il lavoro di compilazione dell'apparato scoliastico confluito nel Venetus A (ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 454) vd. Alpers 1991, 252-257; Pontani 2005, 143; 148; Mazzucchi 2012, 442 n. 143; Alpers 2013, 69-72; Pontani 2015, 329-330.

⁴⁹ Vd. Kazhdan 1984, 92-102.

⁵⁰ Vd. Grünbart 2005, 305-307.

⁵¹ È possibile collocare il periodo di composizione delle *Allegoriae Iliadis* fra il 1147 e il 1160 (vd. Wendel 1948, 1967-1968; Cesaretti 1991, 134).

⁵² Vd. Browning 1975, 27; Cesaretti 1991, 134-135; Budelmann 2002, 166; Kaldellis 2009, 27.

⁵³ Vd. Cesaretti 1991, 138-139; Budelmann 2002, 166. L'inizio della composizione delle *Allegoriae Odysseae* si può fissare intorno al 1160 (vd. Wendel 1948, 1968; Hunger 1955, 6; Cesaretti 1991, 138). Se si considera che per la composizione delle *Allegoriae Iliadis*, lunghe circa il doppio (ca. 6.600 versi

e dell'opera di Demò (T 2b). Tale cambiamento di destinatario in corso d'opera testimonia una volta di più l'*instabilità* dei rapporti fra Tzetze e la corte imperiale. Ad Irene Sebastokratorissa⁵⁴ Tzetze dedica invece la sua *Teogonia*⁵⁵. Anche i *Carmina Iliaca* sembrerebbero essere destinati ad un pubblico affine a quello delle opere finora elencate, ed anzi parrebbero mirare, aspetto difficile da rintracciare nelle altre opere tzetziene, all'intrattenimento del lettore più che all'insegnamento, pur mantenendo un alto grado di erudizione⁵⁶.

Infine vi sono testimonianze del soggiorno di Tzetze, almeno per un certo periodo e probabilmente dopo il 1147, nel Monastero del Cristo Pantocratore a Costantinopoli (l'attuale Zeyrek Cami), fondato dall'imperatore Giovanni II nel 1136, ma non vi è alcun dato che indichi che egli si sia fatto monaco: sembrerebbe piuttosto avervi soggiornato, ricevendo vitto e alloggio in cambio di lezioni impartite ai monaci⁵⁷; parrebbe pertanto da escludersi per il γραμματικός anche la stabilizzazione "finanziaria" raggiungibile con l'ingresso in un ordine monastico (vd. *supra*).

Se analizzate alla luce di quanto finora osservato sul periodo storico e lo specifico contesto in cui Tzetze svolse il proprio lavoro d'insegnante, filologo e letterato, le invettive presenti nell'opera di Tzetze, come quelle rivolte a Demò (vd. T 2a-b), nonché i continui riferimenti alla sua "persona autoriale"⁵⁸ e alla bontà ed unicità della sua opera sembrerebbero rivelarsi la realizzazione di un sistematico progetto di autopromozione commerciale, fondato sulla creazione di un prodotto fortemente caratterizzato, una sorta di "marchio di fabbrica". Tale "marchio" viene continuamente sponsorizzato, *in primis* attraverso la contrapposizione rispetto agli altri prodotti cui i possibili "acquirenti" avevano accesso⁵⁹. Il prodotto che Tzetze

contro ca. 3.200: vd. Cesaretti 1991, 146), si può individuare il periodo di composizione (di circa 14 anni) fra il 1147 e il 1160 molto probabilmente dilatato dalle difficoltà incontrate da Tzetze nei rapporti con la finanziatrice Irene-Berta di Sulzbach si deve ipotizzare che quasi certamente l'opera dedicata all'esegesi allegorica dell'*Odisea* fosse terminata e "circolante" prima del 1170.

⁵⁴ Grünbart (2005, 306) confonde in un'unica figura Irene Dukas, Irene-Berta di Sulzbach e Irene Sebastokratorissa.

⁵⁵ Ed. Bekker 1840.

⁵⁶ Vd. Pontani 2015, 378-379.

⁵⁷ Vd. Wilson 1983, 191; Grünbart 2005, 306.

⁵⁸ Riferimenti che Kaldellis (2009, 32) attribuisce, oltre che al tentativo di evitare il plagio, alla paura dell'autore che il proprio nome possa cadere nell'oblio, ancora fraintendendo, a mio avviso, lo scopo primario per cui Tzetze insiste tanto sull'affermazione di sé e del proprio valore.

⁵⁹ Anche sulla scia del pregiudizio negativo che per secoli è pesato sulla cultura e la letteratura bizantine (vd. Kaldellis 2009, 1-34), vi è stata, soprattutto in passato, e si registra tutt'oggi, una tendenza a leggere polemiche e attacchi, contro autori antichi e "moderni", che costellano i lavori di Tzetze, e così a liquidarli, esclusivamente come il "naturale" prodotto di un personaggio egocentrico, vanesio, litigioso, ossessivo, o, nel migliore dei casi, "eccentrico" (vd. Wilson 1983, 192; Wilson 1990, 47; Magdalino 1993, 402; Budelmann 2002, 150-152; Agiotis 2013, 7-8 n. 40; vd. anche Cesaretti 1991, 132; Conley 2005, 684). Benché sia possibile osservare un'importante rivalutazione del valore, sul piano letterario, filologico ed erudito, dell'opera tzetziiana, parrebbe mancare, tranne cursorie e parziali eccezioni (Garzya 1973, *passim*, e in particolare 5-6; Cesaretti 1991, 146-147; 148; 171; Ponzio 2003, 131 n. 7; 141-143; Grünbart 2005, 307; Cullhed 2014a, 58-67), una riconsiderazione complessiva di questo che è, innegabilmente, uno dei suoi aspetti distintivi e peculiari. L'invettiva e

si mostra di volta in volta intento a promuovere non è solo il singolo lavoro, ma anche la sua mente, la sua intera attività d'intellettuale e di docente. Egli deve presentare come necessari, anzi indispensabili, i testi che impiega come supporto alle proprie lezioni, affinché i potenziali studenti scelgano lui, e non qualcun altro, come proprio γραμματικός, e affinché studenti o altri insegnanti paghino per copiare queste opere; ancora: deve far percepire come *utili* e *nuove* le opere finanziategli, o che egli vorrebbe fossero finanziate, da dignitari di corte⁶⁰.

3. Il trattamento delle fonti fra denigrazione e valorizzazione

Se per alcuni autori dell'epoca si è parlato di "retorica della povertà"⁶¹, quella di Tzetze si potrebbe definire "retorica dell'eccellenza e dell'unicità". Dai testi emerge la riproposizione costante di termini, immagini e, più in generale, forme espressive che designano, propongono e, soprattutto, "pubblicizzano" l'eccellenza e l'unicità del "prodotto Tzetze", come insegnante, filologo, erudito e poeta. È proprio in questi luoghi autopromozionali, fra i quali rientrano a pieno titolo le testimonianze su Demò (vd. comm. T 2a-b), che l'autore dedica maggiore attenzione alla composizione, da un punto di vista linguistico-lessicale, retorico ed espressivo; è qui che dà maggior prova della propria abilità ed erudizione⁶². In questo modo la

l'accesa critica degli "altri autori" è infatti per lo più giustificata dagli estimatori di Tzetze come un vezzo o una debolezza perdonabile ad una mente, per il resto, tanto brillante, o come comprensibile reazione "emotiva" alla competizione quotidiana nella quale agiva (Vd. Budelmann 2002, 166-167; Luzzatto 1999, 6-7; 33 n. 27; Luzzatto 2000, 636; 642-643), o ancora come una "nobile" rivendicazione di autonomia e indipendenza di giudizio (Vd. Browning 1975, 26-27; Pontani 2015, 378). Pur ammettendo che dietro l'aggressività *letteraria* di Tzetze vi possano essere anche moventi di carattere psicologico, una lettura di questi testi che non rischi di ricadere in un meccanismo autoschediastico dovrà sempre tenere conto del fatto che si tratta di opere letterarie o paraletterarie, comunque di scritti caratterizzati da un altissimo livello di ricerca e di studio formali. In essi non si trova lo sfogo spontaneo di un momento, ma ciò che l'autore ha *deciso* di comunicare al pubblico in una composizione retoricamente studiata e altamente formalizzata.

⁶⁰ In quest'ottica tutte le opere, antiche o meno, che trattavano gli stessi argomenti da lui affrontati e che fossero conosciute e fruibili diventano concorrenti di cui si devono mettere in luce, anche con toni molto accesi, tutte le pecche che le rendono "superate" e che rendono necessario ricorrere all'opera di Tzetze. Tale impellenza è, naturalmente, tanto più sentita quanto più l'opera in questione è diffusa e conosciuta, nonché impiegata come fonte dallo stesso Tzetze. Questi dimostra di applicare la medesima strategia, non solo nei confronti di autori antichi (vd. *infra*), ma anche nella competizione con le opere di autori più recenti, come Psello (vd. *infra*), e con i colleghi, professori e filologi; nonché nella promozione della propria figura professionale nel rapporto con la committenza. Per l'indagine relativa alle tecniche impiegate dal γραμματικός per screditare i propri colleghi e per la ricostruzione dei meccanismi retorici dispiegati nella definizione del rapporto con la committenza rimando a due miei lavori *Polemica e invettiva nelle opere di Giovanni Tzetze: screditare i concorrenti e pubblicizzare l'«eccellenza tzetziaca»* e *Strategie di "marketing" e rappresentazione del rapporto con il committente nelle opere di Giovanni Tzetze* entrambi in c.d.s.

⁶¹ Vd. Kyriakis 1974; Kazhdan 1984, 104-107; Alexiou 1986; Beaton 1987. Anche passi tzetziaci sono stati portati ad esempio di questo espediente retorico-letterario impiegato al fine di ottenere supporto e finanziamenti (vd. Browning 1975, 26; Magdalino 1993, 324-325; Duffy 1998, 444), ma i riferimenti di Tzetze alla povertà, pur essendo significativi, sembrano seguire una strategia e basarsi su presupposti diversi.

⁶² Cesaretti (1991, 146-147) osserva come nell'*Esegesi all'Iliade*, nelle *Allegoriae Iliadis* e *Allegoriae Odysseae* i passi contenenti dediche o riferimenti al dedicatario dell'opera sono quelli retoricamente più elaborati, ma questa osservazione può essere estesa, come si cercherà almeno in parte di mostrare, a tutti i luoghi in cui Tzetze parla della propria opera e della propria attività.

pubblicità diventa anche sostanziale: Tzetze cerca infatti, in questi contesti, di fornire un saggio visibile di quell'eccellenza ed unicità che sta proponendo come propri punti di forza.

Le caratteristiche presentate da Tzetze, con pressante costanza, come suoi elementi vincenti sono: *verità, utilità, chiarezza*⁶³, *appropriatezza* al soggetto trattato e al pubblico cui l'opera si rivolge⁶⁴, *cura meticolosa, esaustività, completezza, sintesi*. Di contro *tutti gli altri*, mostrano nei propri scritti caratteristiche diametralmente opposte: *falsità, inutilità, vuota complessità, mancanza di appropriatezza* al soggetto trattato, *superficialità, incompletezza, prolissità, pedanteria*. L'impellenza di far percepire al proprio pubblico, effettivo o potenziale, la propria opera ed attività come migliori, rispetto a quelle degli altri autori e "collegli", è, naturalmente, tanto maggiore quanto più l'opera in questione è diffusa e conosciuta, nonché impiegata come fonte dallo stesso γραμματικός.

Come accade nelle testimonianze su Demò (vd. comm. T 2a-b), il grande maestro cui ricorre Tzetze in queste occasioni è Aristofane, non solo derivando dalla commedia aristofanea termini e tecniche comiche, ma mettendosi in competizione con lo stesso commediografo plasmando nuovi termini, in particolare lunghi composti alla "maniera aristofanea", e creando situazioni ed immagini legate alla vita quotidiana e "materiale", tipiche della commedia antica, adattate e calate nella società bizantina del XII sec., talvolta ricorrendo anche ad espressioni tratte della lingua volgare⁶⁵.

L'osservazione di alcuni casi paradigmatici permette di segnalare le tecniche ricorrenti, per mezzo delle quali Tzetze ha perseguito il costante obiettivo di promuovere il proprio lavoro nel trattamento e nella citazione delle proprie fonti. Egli si rivela, a più riprese, intento a destreggiarsi fra il continuo riferimento a fonti, soprattutto antiche (βύβλοι τῶν παλαιῶν), "prestigiose", cioè stimate dai potenziali "acquirenti" dell'opera tzetiziana di alto valore, per l'importanza riconosciutagli dai "contemporanei" e per la loro diffusione, e il

⁶³ Oltre ai molti casi di attacco rivolto da Tzetze all'opera di specifici autori, di cui viene stigmatizzata la mancanza di chiarezza (ἀσάφεια), di cui si analizzaranno alcuni esempi (vd. *infra*), si veda la dichiarazione di carattere generale in merito alle "virtù del discorso" (ἀρεταὶ λόγου) in cui il nostro entra in polemica con i sostenitori di testi che mirano ad imitare scritti privi di chiarezza, ai quali tali virtù non appartengono (Tz. *Sch. Hist.* 12, 575, 598 Leone: τὶ τεθνηκὸς καὶ ...] παντὸς λόγου αὐταὶ ἀρεταί, πλὴν τῶν αἰνιγματωδῶν, τῶν ἐσχηματισμένων καὶ τῶν μιμουμένων τινὰς ἀσαφεῖς γραφάς). Per la polemica nei confronti dei "collegli" della "Scuola Patriarcale" sottesa a questa riflessione di carattere generale vd. Luzzatto 1999, 33.

⁶⁴ Per la tendenza tzetiziana a conciliare "classicismo" linguistico-retorico con *chiarezza e semplicità* espressive, nell'ottica di una "pragmatic efficacy", che incontrasse le necessità di allievi e committenti, e per la centralità del concetto di *appropriatezza* (τὸ πρέπον), formale e contenutistica, di aristotelica memoria, che si riferisce nella concezione di Tzetze sia al soggetto dell'opera, sia al genere in cui ci si sta muovendo, sia alle "caratteristiche culturali" del potenziale fruitore, vd. Beaton 1987, 11-12.

⁶⁵ Aristofane non è solo il poeta "preferito" da Tzetze (vd. *supra*), ma è anche uno degli autori antichi più presenti in termini di citazioni ed ispirazione in alcuni generi della letteratura di età comnena: sulla ripresa della commedia aristofanea e della satira luciana in questo periodo vd. Kazhdan 1984, 113-114; Alexiou 1986, 20-23; Magdalino 1993, 394-400; Agapitos 2014, 13; 21 (con particolare riferimento alla presenza di Aristofane nei poemi ptocoprodromici); Cullhed 2014a 50-58; 65.

ridimensionamento, se non l'aperta denigrazione, di questi stessi testi rispetto ai quali Tzetze afferma con insistenza la propria superiorità.

Tzetze infatti, per rendere la propria attività d'insegnante e la propria produzione esegetico-letteraria "appetibile" sul mercato dell'offerta intellettuale, si trovava a competere tanto con gli intellettuali del suo tempo quanto con chi l'aveva preceduto nel lavoro esegetico dedicato a determinati autori. Egli doveva creare prodotti nuovi che fossero percepiti come *migliori*, soprattutto nel senso della maggiore *utilità* (vd. *supra* e *infra*), rispetto alle opere dei predecessori, considerate spesso dall'*élite* culturale dell'epoca "opere di riferimento". D'altra parte era per lui inevitabile tenerne conto, non poteva cioè prescindere da esse, sia perché queste opere costituivano *de facto* le principali fonti a sua disposizione, sia perché aveva fatto della conoscenza minuziosa di un'enorme mole di testi, antichi e non, uno dei suoi "cavalli di battaglia"⁶⁶.

Tale volontà di screditare le sue fonti e di differenziarsi da esse sembrerebbe essere particolarmente sentita dal γραμματικός nel caso di specifici autori le cui opere, in forme diverse (vd. *infra* e comm. T 2a-b), circolavano ed erano relativamente note. Laddove invece la fonte di Tzetze non è una "specificità personale", come un autore poco noto e/o conosciuto solo per tradizione indiretta, oppure una "scuola", la necessità di distinguersi sembra essere meno impellente: egli può citare la propria fonte, rara e prestigiosa, senza bisogno di dissentire da essa, anzi potendo vantare una frequentazione tanto intensa ed ampia dei testi antichi da permettergli d'incontrare anche le esegesi meno note e diffuse⁶⁷.

Le critiche elaborate da Tzetze si rivelano sempre *strumentali*, scaturite cioè da un movente pragmatico, e non si basano mai su un giudizio *esclusivamente* estetico-letterario. Ciò emerge in tutta evidenza nel momento in cui si riscontra come gli autori cui Tzetze dedica più cura, in termini di critica accesa e retoricamente elaborata, sono proprio quelli dai quali egli attinge di più e che possono essere considerati come quelli più "famosi" in un determinato ambito⁶⁸.

⁶⁶ Vd. comm. T 3.

⁶⁷ A questo proposito si può citare e.g. l'interpretazione del "disegno di Zeus" come allegoria della provvidenza (τὸ πεπωμένον/εἰμαρμένη) che egli dichiara di aver derivato dalla scuola stoica (Tz. *Ex. II.* 101, 13-14 Papatomopoulos: κατὰ δὲ τοὺς Στωϊκοὺς, οἷς καὶ ἐγὼ σύμφημι, Διὸς ἐνταῦθα βουλή τὸ πεπωμένον ἐστίν) e che preferisce, forse per la sua compatibilità con il concetto di provvidenza cristiana, a quelle di altri autori antichi come Platone, Anassagora, Menandro, Empedocle ed Euripide (vd. *Ex. II.* 101, 14-102, 12 Papatomopoulos), intendendo così mostrare al contempo grande erudizione ma anche senso critico e acume interpretativo nella scelta di un'esegesi (quella "giusta") fra tante offerte dalla tradizione.

⁶⁸ Sotto questo profilo, può risultare utile una comparazione con l'atteggiamento tenuto da uno dei più "pericolosi" rivali di Tzetze, l'αἰθέριος Eustazio (vd. Tz. *Prol. de comoed., Proem. II*, 33, 29-34, 47 Koster; Tz. *Hist.* 11, 210-232), il quale nei confronti di coloro che hanno compilato i *corpora* scolastici ad Omero, una delle fonti principali dall'erudito per la composizione dei *Commentari*, mostra in più occasioni (vd. Eustath. *ad II.* 1145, 27; 1203, 17; 1356, 20; 1358, 5) un atteggiamento di critica piuttosto accesa (vd. van der Valk 1971, LIX: "Eustathius, qui sedulo Scholia exscripsit, nonnunquam Scholiastas acerrime perstrinxit, qui habitus neque hodie alienus est a nonnullis viris doctis fontes, quibus plurimum debent, acriter subinde vellicantibus"). L'osservazione di van der Valk coglie in pieno lo spirito delle critiche mosse da Eustazio agli scolasti, ossia la volontà di nobilitare il

Pertanto relativamente al trattamento riservato da Tzetze alle proprie fonti, e soprattutto a quelle “principali” (più note e da lui più usate), si rivela particolarmente efficace un’analisi del testo tzetziaco che miri ad evincere, di volta in volta, quanto il γραμματικός debba effettivamente alla propria fonte, quanto e per quali ragioni egli l’abbia rielaborata o da essa si sia discostato. È altresì necessario tenere sempre presente l’obiettivo di fondo che soggiace ai giudizi espressi da Tzetze in merito all’opera di *altri* autori, ossia la sponsorizzazione del proprio lavoro a scapito di tutto ciò che di diverso poteva offrire il “mercato”⁶⁹.

Così nel proemio dell’*Esegesi all’Iliade*⁷⁰, pur essendo stati molti i precedenti esegeti, Aristarco e “i suoi”, Porfirio, Zoilo, Saffo, Cornuto, Cefaleone, Palefato, Eraclito ὁ δεινός

proprio prodotto mostrandone la *novità* (naturalmente in senso migliorativo) ed *unicità* a fronte di un uso delle fonti sistematico e spesso meccanico, che potrebbe far risultare l’opera come una mera compilazione di dati priva di qualunque “originalità” (il carattere di opera prevalentemente compilativa è più volte dichiarato dall’autore stesso, a partire dalla scelta del titolo Παρεκβολαί [van der Valk 1971, LIX; Kambylis 1991, 14-18]): in quest’ottica nulla di meglio che differenziarsi talvolta da tali fonti criticandole aspramente. Tutto ciò vale certamente anche per Tzetze, ma in una misura non comparabile con quella che anima il concorrente: Eustazio, ormai affermato, tanto da non fare semplicemente parte di un circolo, bensì da averne *creato* uno intorno a lui (vd. introd. § 5.3.1), intende esclusivamente mettere in risalto il prestigio della propria opera ed informare il lettore di come essa sia all’altezza della fama del proprio autore. A tal fine egli si limita qua e là ad osservare *en passant*, seppur con toni piuttosto forti, come il proprio *interpretamentum* sia migliore di quello che si trova negli scolii. Nulla a che vedere dunque con lo spazio dedicato, sia in termini *quantitativi* sia *qualitativi*, da Tzetze alla segnalazione e promozione di tutte le differenze intercorrenti, a suo dire, fra la sua opera e quella degli *altri*, in particolare di quelli che sono di fatto le sue fonti principali. Cullhed (2014b, 24) enfatizza le analogie fra l’atteggiamento mostrato, sotto tale aspetto, da Eustazio e il “comportamento” di Tzetze, senza tener conto delle, a mio avviso, ben più significative differenze: egli infatti pone sullo stesso piano i due eruditi in quello che definisce assai efficacemente “the zero-sum game of attracting students and readers”, senza però considerare quanto più Tzetze dovesse faticare e spendersi in questo “gioco” e come Eustazio avesse di fatto “già vinto”.

⁶⁹ Tale approccio però è possibile solo laddove si abbandoni l’ottica “classicistica” da cui sono derivati per lo più i giudizi negativi di carattere *etico* ed *estetico* riservati in passato, ma anche di recente (vd. *supra*), alla opera e alla figura del γραμματικός.

⁷⁰ Tz. *Exeg. Il.* 3, 6-5, 12 Papatomopoulos: πολλοὶ μὲν τῶν ἀρχαίων τὴν Ὀμηρικὴν ἐπιχειρήσαντες Ἰλιάδα ἐπεξεργάσασθαι, οὐδεὶς δὲ αὐτῶν, ὡς μὴ τῆς τῶν νέων ὠφελείας, οἶμαι, πεφροντικῶς, βίβλω μὴ τὴν πᾶσαν ἐξηγήσιν συνετάξατο. ἀλλ’οἱ μὲν αὐτῶν, ὡς ὁ Ἀρίσταρχος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ, τῶν λέξεων τε καὶ ἱστοριῶν πεφροντίκεσαν, καὶ τῆς τῶν ἀπόρων λύσεως ἕτεροι, καθάπερ καὶ ὁ Πορφύριος· ἕτεροι δὲ, ὡς ὁ Ἀμφιπολίτης Ζωῖλος, ὠφέλιμον μὲν οὐδὲν πεποιήκεσαν, καθυλακτικῶς δὲ μάτην τοῦ ποιητοῦ, τινὰ τῆς ποιήσεως μυκτηρίσαντές τε καὶ διασύραντες· ἄλλοι δὲ τῆς ἐτυμολογίας ἐπεμελήθησαν, καθάπερ καὶ ἡ Σαπφώ· ἕτεροι δὲ τῆς ἀλληγορίας τῶν θεϊκῶν ὀνομάτων, ὥσπερ καὶ ὁ Κορνοῦτος, κᾶνπερ ἀλληγορῇ ἀσυμβίβαστα. αὐτὰ μὲν γὰρ καθ’ἑαυτὰ λεγόμενα εἶναι τι δοκοῦσι, πρὸς δὲ τὴν τῆς Ἰλιάδος γραφὴν οὐ συνάδει συμβιβάζόμενα. Κεφαλέων δὲ καὶ Παλαίφατος καὶ Δομνῖνος καὶ ἕτεροι περὶ τῆς ἡρώων καὶ τεραστίων ῥητορικῶς ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, καὶ οὐ φυσικῶς ἢ μαθηματικῶς, ἠλληγόρησαν. Ἡράκλειτος δὲ ὁ δεινὸς φυσικῶς μὲν, ναὶ μὴν καὶ ῥητορικῶς κατὰ τὸ δοκοῦν ἐκείνῳ, τὴν ὅλην Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσσειαν ἠλληγόρησεν. εἰ δὲ τις ἐθελήσειεν ἀκριβῶς ἐπεξεργάσασθαι τὴν ἀλήθειαν, οὐδὲ πολλοσθημόριον ἠλληγορηκότα τοῦτον εὐρήσειεν, ἀλλ’ἢ παντελῶς ὀλίγα τινὰ, καὶ ταῦτα ἀτέλεστα· καὶ ἕτεροι δὲ πλεῖστοι, ὥσπερ καὶ Ποσειδώνιος ὁ Ἀπολλωνιάτης ὁ τῷ Ἡσιόδῳ μέμνιν ἐπάγων ὡς παραφθεῖραντί τινας τῶν Ὀμηρικῶν λέξεων τὸν Οἰλέα Ἰλέα εἰπόντι καὶ τὸν νήδυμον ἥδυμον, καὶ ἄλλα ἄλλα τοιαῦτα, τῆς Ὀμηρικῆς ἐπεμελήθησαν ἐξηγήσεως, καὶ σχεδὸν οἱ πάντες σοφοί· ἀλλ’οὐδὲν ἕτερον πεποιήκεσαν ἢ μικρὰ τεμάχη τῆς Ἰλιάδος ἀναλεξάμενοι, προοίμια μὲν Ἀτλαντικὰ τοῖς ἑαυτῶν συγγράμμασι πεποιήκεσαν, καὶ τοὺς λόγους, ὅπως λείποι καὶ τετορνεύμενοι εἶεν, πεφροντίκεσαν, ὠφελείας δὲ τῶν νέων τούτοις οὐκ ἐμέλησε, παρασποράδην δὲ καὶ περιπετάδην περὶ τούτων, ἀλλ’οὐ κατατημήδην καὶ συλλήδην

(Tzetze confonde il grammatico del II sec. d.C., autore delle *Questioni omeriche*⁷¹, con il filosofo presocratico⁷²) e Posidonio, e pur essendo tutti σοφοί, *nessuno* prima di Tzetze ha realizzato un'esegesi completa ed esaustiva, che miri davvero all'utilità, all'aiuto (ὠφέλεια) dei giovani che si apprestano allo studio di Omero. Ognuno di questi antichi esegeti si è concentrato su un aspetto particolare del testo⁷³. Se tutti questi interpreti antichi di Omero hanno il loro maggior punto di debolezza nella mancanza di sintesi, nell'aver scelto nient'altro che piccole "porzioni" dell'*Iliade*, più interessati come sono alcuni alla composizione di giganteschi proemi (προοίμια ἀτλαντικά)⁷⁴ che alla ricerca della completezza e dell'efficacia dei propri lavori, c'è un altro predecessore, quasi contemporaneo, che non ha fatto davvero nulla di buono e che anzi ha totalmente tradito il suo mandato di esegeta omerico, proponendo interpretazioni assolutamente assurde e che non hanno niente a che vedere con il pensiero e l'opera di Omero. Questi è Michele Psello, definito non solo σοφός come gli altri, l'opera dei quali comunque contiene anche elementi utili, ma addirittura σοφώτατος. Se nella menzione del σοφοί precedente si poteva cogliere una leggerissima vena ironica, non si può non notare l'acceso sarcasmo con cui Tzetze definisce Psello ὁ σοφώτατος: se gli altri sapienti hanno sbagliato qualcosa, tu Psello che sei il più sapiente di tutti hai sbagliato tutto. La critica più accesa rivolta all'autore *più recente* (elemento messo in rilievo dallo stesso Tzetze – *πρὸ μικροῦ*), è evidente sintomo della percezione di maggiore "pericolosità" di un concorrente, la cui opera non solo risulta essere stata tanto famosa da far parlare gli studiosi moderni di "mito di Psello"⁷⁵, ma poteva incontrare più facilmente, in quanto prodotto di un quasi contemporaneo, i gusti e le richieste dello stesso pubblico cui si rivolgeva il γραμματικός.

Sempre nell'*Esegesi* Tzetze rivendica con orgoglio il fatto di essere l'*unico* che ha individuato la forma ortograficamente corretta di ἄμμος, nonché il fatto di aver spiegato come la più corretta sia la forma Ἀχιλεὺς con una sola "λ" e come la si debba immaginare collocata nel

ἐξηγήσαντο. ἕτεροι δὲ καὶ ἀλλόκοτα παντελῶς καὶ μὴ πρὸς τὸν Ὅμηρον συνάδοντα εἰρήκεσαν, ὥσπερ καὶ ὁ σοφώτατος πρὸ μικροῦ πεποίηκε Ψελλός, τὸ, "οἱ δὲ θεοὶ παρ Ζηνὶ" ἀναλεξάμενος. (...). Cfr. Cesaretti 1991, 127-134. L'*Esegesi* è probabilmente una delle prime opere composte da Tzetze all'inizio della carriera (vd. Tz. *Prol. de comoed., Prooem. I*, 144-145 Koster; Cesaretti 1991, 148-151; Cullhed 2014a, 58).

⁷¹ Sulla collocazione cronologica di Eraclito vd. Pontani 2005, 5-17.

⁷² Vd. Cesaretti 1991, 129; 141 n. 20.

⁷³ Chi si è limitato ad affrontare questioni di carattere ecdotico, critico-testuale, chi le etimologie, chi la mitografia e la "storia", e, per quanto riguarda l'allegoresi, alcuni hanno impiegato l'esegesi allegorica di tipo retorico, ma non quella di tipo fisico-astronomico, ed altri hanno fatto il contrario.

⁷⁴ Si noti la ricercatezza dell'aggettivo: ἀτλαντικός, impiegato in senso figurato, e non riferito all'Oceano, è tardo e raro. Lo si trova impiegato da Eustazio (*Op.*, 18, 87-88 Tafel) nella forma del comparativo ἀτλαντικώτερος, nell'accezione di "piuttosto pesante da sorreggere, trasportare, come il carico di Atlante". Tzetze invece sembra ricorrere al prezioso aggettivo al fine di sottolineare le spropositate *dimesioni* (in termini di lunghezza), più che la pesantezza, dei proemi composti dai predecessori, alludendo alle enormi dimensioni del titano, piuttosto che al suo ruolo di sostenitore del carico più pesante che si possa immaginare, il mondo intero.

⁷⁵ Vd. Cesaretti 1991, 128; *infra*.

verso in iperbato e *non* secondo le indicazioni dei settantadue⁷⁶: Tz. *Exeg. Il.* 158, 11-159, 3 Parathomopoulos: καλέσσατο διὰ δύο “σσ”, Αἰολικόν ἐστίν· ἐκεῖνοι γὰρ πάντα τὰ ἔμπροσθε βραχέων σύμφωνα διπλασιοῦσι, πλὴν τῶν ἀπὸ διφθόγγου συσταλέντων· (...) ὅπως γάρ φασιν καὶ ἔννη καὶ Πέρραμος καὶ Πύρραν καὶ ἄμμος· οἷς ἀκολουθήσαντες πάντες τὸ ἄμμος διὰ δύο “μ” γράφουσι, πλὴν ἐμοῦ. Ἀχιλεὺς· ἐρρέθη πῶς ὀφείλει δι’ ἐνὸς “λ” ἐκφέρεισθαι. οὕτω δὲ συντακτέον ὑπερβατῶς, καὶ μὴ ὥς οἱ ἐβδομήκοντα δύο φασί.

Nelle *Allegoriae Iliadis, Prooem.* 480-487 Tzetze propone la propria opera come tanto ricca di erudizione e, al contempo, di sintesi e chiarezza da concedere al lettore di poter sfoggiare, con poca fatica, la stessa preparazione che avrebbe se avesse studiato Omero, Stesicoro, Euripide, Licofrone, Colluto, Lesche, Ditti, Trifiodoro e Quinto Smirneo, se avesse letto cento libri, o addirittura intere biblioteche:

οὕτως ὥς ἂν ἀνέγνωκας Ὅμηρους, Σησιγόρους,
Εὐριπίδας, Λυκόφρονας, Κολλούθους τε καὶ Λέσχας,
καὶ Δίκτυν συγγραψάμενον καλῶς τὴν Ἰλιάδα,
Τριφιοδώρους, Κόϊντον, κἄν ἑκατὸν βιβλία,
οὐκ ἂν λεπτομερέστερον οὕτως ἐξηκριβώσω·
καὶ τότε τμήματι βραχεῖ πάντα συγκεκλεισμένα
ὅπως πᾶς ὁ βουλόμενος ἐν πόνῳ βραχυτάτῳ
ἀναγνώκεναι τοῖς πολλοῖς δοκῇ βιβλιοθήκας.

In questo caso Tzetze non critica gli autori che l’hanno preceduto: semplicemente, conoscendo i bisogni del proprio pubblico, effettivo o potenziale, li presenta ad esso come superati, in quanto ormai è inutile fare la fatica di leggerli⁷⁷, da quando c’è l’opera di Tzetze che di tutti questi scritti costituisce una sintesi “migliorativa”⁷⁸.

L’eccezionalità che Tzetze rivendica al proprio lavoro risiede nella sua qualità “tecnica”, garantita dai suoi eccezionali conoscenza e studio diretto ed integrale dei “libri”, dei testi antichi e “contemporanei”. Attento studio diretto delle fonti, sistematicità e *precisione*

⁷⁶ Con questa espressione Tzetze si riferisce ai settantadue grammatici, fra i quali primeggiarono Zenodoto ed Aristarco che, secondo uno scolio a Dionisio Trace (*Sch. Dion. T. Comm. Melamp.*, GG I/3, 29, 16-30, 24), avrebbero curato la prima edizione dei poemi omerici per volere del tiranno Pisistrato. Lo stesso Tzetze individuò i numerosi errori storici di cui lo scolio è frutto e li denunciò in una fase più matura della propria carriera, rilevando altresì come filologi più accreditati di lui, per i quali conia il sarcastico aggettivo composto αἰθεροβάμονες, “camminatori dell’etere” (volendo con ogni probabilità riferirsi ad Eustazio [vd. *Eustath. ad Il.* 5, 32-40]) non solo hanno considerato attendibile quanto riferito dallo scolio, ma non hanno nemmeno saputo accorgersi del marchiano errore alla luce di quelle che Tzetze presenta come le necessarie verifiche alle quali un professionista deve sottoporre le proprie fonti (vd. Tz. *Prol. de comoed.*, *Prooem. Il.* 33, 29-34, 47 Koster).

⁷⁷ Vd. Cesaretti 1991, 176.

⁷⁸ Un caso molto simile a quello appena preso in esame, sia per natura dell’opera sia per caratteristiche socio-culturali del destinatario, è costituito dal proemio della *Teogonia* tzetiana dedicata alla cognata dell’imperatore Manuele I, Irene Sebastokratorissa (Tz. *Theog.* 1-47): Anche qui Tzetze presenta la propria opera come chiara ed esaustiva (ἐγὼ δὲ πάντα σοι σαφῶς ἐπιδρομάδην λέξω), nonché tale da rendere superati tutti coloro che prima di lui si sono cimentati nella stessa impresa.

(ἀκρίβεια), grande erudizione accompagnata da massima *synthesis* e *chiarezza* formale: queste sono le peculiarità del suo lavoro secondo Tzetze e, al contempo, ciò che manca totalmente agli *altri*.

Alla luce del pregiudizio “classicistico”, che ha certamente influenzato giudizi negativi di carattere *etico* ed *estetico* riservati in passato, ma anche di recente (vd. *supra*), all’opera e alla “figura” di Tzetze, si dovrà leggere anche l’osservazione di Wilson sulla superiorità del commento di Proclo alle *Opere e i giorni* di Esiodo (vd. *infra*) rispetto a quello tzetziiano. Lo studioso infatti commenta l’invito fatto da Tzetze al proprio lettore a comparare in maniera obiettiva la propria esegesi con quella procliana, rispetto alla quale il γραμματικός rivendica una netta superiorità (ὅμεις δὲ ἀμφοτέρας τὰς ἐξηγήσεις θέντες παραλλήλους ἀφιλέχθως καὶ φιλαλήθως τοὺς τοῦ Πρόκλου καὶ τοὺς ἐμοὺς ἀειτιδεῖς ἐπικρίνατε; vd. *infra*)⁷⁹, in questi termini: “the fact is that it would be greatly to his disadvantage, since he has nothing of

⁷⁹ Tz. *Procl. in Hes. Op.* 4-45 Colonna: πρὸς Πρόκλον τὸν πρὶν ἐξεγησάμενον τὸν Ἡσίοδον καὶ λέγοντα τὰς Μούσας ἐν τῷ Ἑλικῶνι ἐπιβεβηκυίας χορεύειν ταῖς σφαίραις ἑννέα οὔσας, καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἐν τισι κομπηρὸν καὶ ἀσαφές.

ἐκ τῶν Προκλινῶν κρημνογράφων ῥημάτων
ἢ βίβλος εἶχε κυκεῶνα καὶ ζάλην,
 καὶ μακρὰ μικροῖς, καὶ γραφὰς πολυστίχους.
Τζέτζης δὲ πληρὼν φιλτροκίνητον πόθον,
τὸν Πρόκλον ἀφείς καὶ τὰ τοῦ Πρόκλου γράφειν,
 ἀβρῶς ὁμοῦ τε καὶ σαφῶς καὶ συντόμως
 τὴν Ἀσκραϊκὴν Ἡμερῶν ταύτην βίβλον
 σχολιογραφῶν ἐκ νοῶς καταρτύνει.
ἀφείς, ὦ Πρόκλε, σοὺς ἀποκρήμινους λόγους
 καὶ τοὺς σφαιρικοὺς οὓς τρέχεις ἀναδρόμους,
 ἐν οἷς τε Μούσας δεικνύεις σφαιροδρόμους,
 κάτελθε λοιπὸν καὶ ταπεινά μοι γράφε,
 μή πως αἱ κυλίστραι σε τῆς σφαίρας κάτω
 ῥίψωσιν εἰς γῆν, καὶ ῥαγῆς παραυτίκα.
 ὀλισθερὸς γὰρ σφαιρικός σύμπας δρόμος.
 εἰ δ’ οὐ θέλεις, ἄνθρωπε, προσδραμεῖν κάτω,
 πρόκυπτε τῶν σῶν κἄν βραχὺ σφαιρωμάτων
 καὶ τῶν ταπεινῶν ἡμεδαπῶν ῥημάτων
τὴν Ἀσκραϊκὴν βίβλον ἐξηγουμένων
ἄκουε μικρὸν εὐτελεῶς γεγραμμένων.

ὁ μὲν σοφὸς Πρόκλος ἐπεξηγούμενος τὴν παροῦσαν βίβλον τῶν Ἔργων καὶ Ἡμερῶν Ἡσιόδου οὐδὲν γενναῖον καὶ τῆς ἐκείνου σοφίας ἀρμόδιον οὔτε ἄξιον ἐξηγήσεως ἐξεργάσατο, πρῶτον μὲν γὰρ ἐχρῆν διαίρεσιν φάναι τῶν ποιητῶν, καὶ τίνα τούτων χαρακτηρίσματα, καὶ τίνες τούτων οἱ περιβόητοι, ἔπειτα τὸ γένος εἰπεῖν τοῦ προκειμένου πρὸς τὴν ἐξήγησιν, καὶ τίνι συνήκμασε, καὶ πόσας βίβλους ἐξεπονήσατο, ποῦ τε καὶ ποῖω τρόπῳ τὸν βίον κατέλυσεν, εἶτα τὴν βίβλον τούτου προχειρησάμενον πρῶτον μὲν ἀκριβῶς τὸν αὐτοῦ φάναι σκοπὸν, μετέπειτα δὲ καὶ τὰς μυθικὰς ἱστορίας εἰς πλάτος, εἶτα καὶ ταύτας ἀλληγορῆσαι καὶ μέτρα, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἀναγκαιοτέρων, σαφεστέρω καὶ διδασκαλικῷ τρόπῳ ἐξηγήσασθαι, ἀλλὰ μὴ λαβυρινθώδει καὶ ἀσαφεῖ καὶ χυρῶντι μᾶλλον αὐτῷ πλέον ἐξηγήσεως ἢ περὶ τὰ προκείμενα πρὸς ἐξήγησιν. ὁ δὲ οὐδὲν τούτον πεποιηκὼς ἀπροδιηγήτως καὶ ἀκεφάλως, καὶ ὥσπερ ἐξ ἐπιδρομῆς καὶ ἐφόδου, καὶ ταύτης συγκεχυμένης, προσβάλλει πρὸς τὴν ὑπόθεσιν. καὶ πῇ μὲν οὐ καλῶς μετεωρολογεῖ καὶ στομφάζει κρημνηγορῶν, πῇ δὲ τοῖς κειμένοις ταυτολογῶν καὶ περὶ ταῦτα ἐνδιατρίβων πολυστίχον καὶ ἄξυντελές ἐξεπονήσατο συγγραμμάτιον. ἀλλὰ τὰ μὲν ἡμαρτημένα τῷ σοφωτάτῳ Πρόκλῳ παραετέον μοι, χωρητέον δὲ μοι πρὸς τὴν ἐξήγησιν. ὅμεις δὲ ἀμφοτέρας τὰς ἐξηγήσεις θέντες παραλλήλους ἀφιλέχθως καὶ φιλαλήθως τοὺς τοῦ Πρόκλου καὶ τοὺς ἐμοὺς ἀειτιδεῖς ἐπικρίνατε (...).

any real importance to add”⁸⁰. Il fatto che Tzetze abbia “aggiunto poco”, sul piano del contenuto, a quanto probabilmente trovava nel *corpus* degli *scholia vetera* all’opera esiodea, nel quale sono confluiti numerosi e corposi *excerpta* del commentario di Proclo⁸¹, rende l’opera tzetiziana “inutile” per chi consideri lo studio dei testi di questi autori bizantini esclusivamente in funzione di quanto essi possono “servire” alla comprensione dei testi “classici”. Quando invece li si voglia studiare come prodotto di un’epoca, di una mentalità, insomma come “oggetto culturale” in sé e per sé, il fatto che nell’opera tzetiziana non ci sia “nulla di nuovo”, non costituisce un parametro di *valore*, bensì solo un *dato*, solo in parte corretto⁸², che può fornire molteplici informazioni.

Dal brano tzetiziano è infatti possibile derivare un indizio su come il commentario procliano, nella forma trasmessa dagli *scholia vetera*, fosse all’epoca lo strumento di riferimento, se non l’unico, per lo studio e l’insegnamento del testo esiodeo. L’accanimento con cui il γραμματικός evidenzia le differenze, soprattutto *formali*, della propria esegesi rispetto a quella del predecessore dovrà essere letto *in primis* come reazione a tale diffusione. Il passo in questione permette inoltre di individuare alcuni aspetti che evidentemente caratterizzavano i gusti del pubblico per il quale Tzetze promuoveva il proprio lavoro di insegnante-filologo.

Come nell’*Esegesi* e nelle *Allegoriae Iliadis* e *Odysseae* (vd. *infra* e comm. T 2a-b), anche nel commentario esiodeo è soprattutto in sede proemiale che Tzetze presenta quelle che vuole siano considerate le principali *qualità* della propria opera, evidentemente perché le considera come più efficaci ai fini promozionali. Tale presentazione avviene primariamente attraverso la designazione delle *differenze* che rendono *migliore* l’esegesi tzetiziana rispetto a quella dei predecessori in generale, e di quelli che Tzetze, e con ogni probabilità il suo pubblico, riteneva essere i più “significativi”⁸³, anche perché da lui stesso implicitamente presentati e di fatto impiegati come prestigiose fonti antiche (βύβλοι τῶν παλαιῶν) o più recenti (Psello), nello specifico settore in cui s’inserisce l’opera di Tzetze. Ciò vale per l’esegesi procliana, sia che all’epoca circolasse ancora il testo del commentario di Proclo in forma “autonoma”

⁸⁰ Vd. Wilson (1983, 194) il quale ripropone a sua volta il giudizio di Carl Wendel (1948, 1970). Questo tipo di esternazioni si collocano in una tradizione di studi, oggi solo in parte superata, che considera la cultura e la letteratura bizantine, in una visione “classicistica”, come mera riproposizione “deteriorata” dei prodotti del “mondo classico”: riflesso di tale mentalità può essere considerata e.g. la riflessione di F. Buffière, secondo il quale nell’ambito dell’allegoresi omerica “les Byzantins, comme Tzetzes, n’apportent rien de nouveau” (vd. Buffière 1973, 2).

⁸¹ Sul fatto che Tzetze attingesse da un *corpus* scoliastico simile a quello a noi noto e non direttamente all’opera procliana vd. Usener 1867, 590; Pertusi 1951, 147; Ponzio 2003, 131.

⁸² Vd. Ponzio (2003, 131 n. 7), il quale osserva come Tzetze realizzi la propria volontà di differenziarsi dal neoplatonico non solo “a parole”, ma anche nei fatti, aggiungendo a quanto trovava presumibilmente negli *scholia vetera* proprie considerazioni, soprattutto basate sul confronto di un’ampia serie di passi derivati dall’opera di altri autori (Eschilo, Aristofane, Diodoro, Erodoto, Omero, scolii ad Arato, Settanta), in piena coerenza con uno degli aspetti più sfruttati da Tzetze in un’ottica autopromozionale: ossia la grande erudizione e conoscenza diretta ed approfondita dei testi antichi (vd. anche comm. T 3).

⁸³ Cfr. l’osservazione di Cesaretti (1991, 129-131) a proposito degli allegoristi citati da Tzetze nell’*Esegesi* e nelle *Allegoriae*.

(epitomata o integrale), sia che si attingesse per il tramite dei *corpora* scolastici di cui ha costituito la fonte preponderante⁸⁴. Tale esegesi costituiva il principale concorrente⁸⁵ di Tzetze e, al contempo, la fonte più importante, rispetto alla quale egli deve dimostrare come la propria interpretazione del testo esiodico sia di gran lunga preferibile, e lo deve fare tanto di più in termini autopromozionali e programmatici, quanto meno in realtà se ne differenzia⁸⁶.

A tale scopo il γραμματικός impiega ancora una volta tutta la propria creatività stilistica sul piano retorico e lessicale, insistendo su alcune immagini a lui care per raffigurare in forma “concreta” la mancanza di chiarezza dei concorrenti, in questo caso di Proclo, come quella del “miscuglio” (κυκεών)⁸⁷ e del labirinto (λαβυρινθώδει)⁸⁸, cui si aggiunge quella affine del

⁸⁴ Vd. Pertusi 1951, 147.

⁸⁵ Angelou (1981, 144) ha addirittura parlato, in riferimento al XII sec., di “Proclomania of learned Constantinopolitans”; vd. anche Cesaretti 1991, 163.

⁸⁶ La volontà di differenziarsi dal predecessore è mostrata da Tzetze con tale insistenza nel corso del commentario esiodico, da aver spinto gli studiosi a considerare la presenza di *interpretamenta* nell’opera tzetiziana attribuiti a Proclo, ma di cui non vi è traccia nei *corpora* scolastici a noi noti, come il frutto di un’invenzione del nostro, piuttosto che come prova dell’esistenza, nel XII sec., di esemplari del commentario procliano o di *corpora* scolastici *uberiora*. Si è cioè ipotizzato che Tzetze attribuisca a Proclo esegesi che trovava altrove (o di propria elaborazione), non necessariamente riferite in origine al testo esiodico, e rispetto alle quali egli prende le distanze, almeno formalmente, con l’unico scopo di mostrarsi al proprio pubblico *diverso* (in meglio naturalmente) da Proclo (vd. Ponzio 2003, 131 n. 7; 143).

⁸⁷ Nella seconda redazione dei *Prolegomeni* alla commedia (Tz. *Prol. de comoed., Prooem. II*, 33, 29-34, 47 Koster), Tzetze, fornito un dettagliato resoconto dell’attività del Museo e della Biblioteca di Alessandria, iniziata per volontà di Tolomeo II Filadelfo, comprendente l’episodio della traduzione della Bibbia affidata ai settantadue esperti ai tempi del Filadelfo, ritorna sull’episodio della redazione pisistratica dei poemi omerici correggendo quanto aveva affermato nell’*Esegesi* (καὶ ἡμᾶς ἔτι νεάζοντας καὶ “πρώτους ὑπηνήτας” τελοῦντας ἔπεισεν οὕτως εἰπεῖν ἐξηγουμένους τὸν Ὅμηρον), da giovane inesperto di “primo pelo” fidandosi dello scoliasta infame (βδελυρός, vd. Ar. *Ran.* 465) Eliodoro, il quale creando un atroce miscuglio **κυκεών**, anzi un **κοπρεών** “miscuglio di sterco”, conio tzetiziano di sapore aristofaneo modellato sulla fusione di κόπρος e κυκεών, delirando (οὐκ εἰδώς, ὃ τι ληρεῖ; ληρῶν: anche per il verbo si può immaginare un’eco aristofanea, vd. Ar. *Ran.* 1377) ha messo insieme redazione pisistratica dei poemi, traduzione della Bibbia “dei settanta”, lavoro ecdotico di Zenodoto ed Aristarco (*Sch. Dion. T. Comm. Melamp., GG I/3*, 29, 16-30, 24, vd. *supra*): quando invece, precisa nuovamente Tzetze, il lavoro di redazione dei poemi fu affidato da Pisistrato a quattro esperti, che non hanno niente a che vedere con Zenodoto, il quale realizzò l’edizione dei poemi ai tempi di Tolomeo II Filadelfo, o con Aristarco che curò una nuova edizione quattro o cinque generazioni dopo Zenodoto.

⁸⁸ Negli attacchi che rivolge contro i colleghi professori, come nel trattamento delle proprie fonti, Tzetze è fortemente ironico, con punte di vera e propria comicità; l’elaborazione retorica e lessicale di questi momenti rivela ancora una volta l’estrema cura posta da Tzetze nella realizzazione di tali messaggi autopromozionali. Anche qui numerosi sono i neologismi, soprattutto composti di gusto aristofaneo, o espressioni derivate dall’opera del commediografo; frequente è l’impiego di superlativi, che, nel caso di aggettivi dal significato letterale “positivo”, sono per lo più caricati di un tono sarcastico e pungente; costante è la riproposizione d’immagini legate alla *chiarezza* tecnica dello stile tzetiziano contrapposta all’*oscurità* della *labirintica ignoranza* degli avversari. Così Tzetze s’inchina tre volte (τρισποσκυνεῖ) al πανσοφώτατος σχεδογράφος (Tz. in Ar. *Ra.* 1160a, 1039, 1-4 Koster), che non ha mai letto e nemmeno visto un libro nella propria vita, apostrofa gli insegnanti suoi concorrenti come βούβαλοι **δυσμαθέστατοι**, “bufali ignorantissimi allevati nei porcili della nuova Circe” (Κίρκης τραφέντες χοιρεῶσι τῆς νέας), che chiamano luce l’oscurità e oscurità la luce (οἱ τὸ σκότος φῶς ὡς τὸ φῶς φασὶ σκότος; Tz. in *Thuc.* 230, 7-12 Hude), che delirando (ληρεῖν) compongono λόγοι **πρωξιμοπλόκοι**, “complicati discorsi da *proximo*” (Tz. in *Hdt.*, ms. Laur. 70, 3, f. 5v, p. 643

“turbine” (ζάλη); degno di nota è inoltre l’impiego di neologismi come κρημνόγραφος⁸⁹, φίλτροκίνητος⁹⁰, σφαιροδρόμους⁹¹, e di aggettivi ed avverbi composti molto rari, ricercati, come πολύστιχος⁹², ἀφιλέχθως e φιλαλήθως⁹³. Egli inoltre propone quelli che si possono considerare cardini del “manifesto tzetiano” (ribaditi anche nelle testimonianze su Demò: vd. T 2a-b): *chiarezza* (σαφῶς), *semplicità* (εὐτελῶς), *efficacia didattica* (σαφεστέρω καὶ διδασκαλικῷ τρόπῳ ἐξηγήσασθαι), *sintesi* (συντόμως), sono le principali peculiarità del lavoro di Tzetze. Esso, come le altre opere “scolastiche” del γραμματικός, è presentato come strumento *imprescindibile* per chiunque voglia davvero capire il *complessivo e più profondo* messaggio dell’opera letteraria cui l’interpretazione tzetiana è dedicata (Τζέτζης δὲ πληρῶν φίλτροκίνητον πόθον, / τὸν Πρόκλον ἀφείς καὶ τὰ τοῦ Πρόκλου γράφειν, / ἄβρῶς ὁμοῦ τε καὶ σαφῶς καὶ συντόμως / τὴν Ἀσκραϊκὴν Ἡμερῶν ταύτην βίβλον / σχολιογραφῶν ἐκ νοῦς καταρτύνει (...) πρῶτον μὲν ἀκριβῶς τὸν αὐτοῦ φάναι σκοπόν). Al contempo vengono stigmatizzate le mancanze del lavoro del concorrente (ἀλλὰ τὰ μὲν ἡμαρτημένα τῷ σοφωτάτῳ Πρόκλῳ παρατέον μοι), le quali consistono nelle caratteristiche diametralmente opposte. Proclo, in quanto φιλόσοφος⁹⁴, definito nella solita accezione sarcastica impiegata da

Luzzatto), ἀμαθοὶ κάπηλοι, “ignoranti trafficanti” di labirintici intrecci (πλοκὴ λαβυρινθώδης; Tz. Hist. 9, 710-712). Per l’immagine del labirinto vd. anche Tz. Alleg. Od. 24, 277-293.

⁸⁹ Impiegato per definire le parole “altisonanti” di Proclo, κρημνογράφων ῥημάτων, espressione che fa pendant a ἀποκρήμνους λόγους, in cui Tzetze impiega un aggettivo, ἀπόκρημνος, non solo composto e costruito su κρημνός come κρημνόγραφος, ma anche piuttosto raro: entrambe le locuzioni sono inoltre poste in chiusura del verso in una sorta di ripetizione “epiforica” con *variatio*, mirante nell’ottica tzetiana a mettere in massima evidenza, anche con il gioco etimologico di κρημνός, al contempo la pomposa magniloquenza di Proclo e la straordinaria abilità compositiva del γραμματικός.

⁹⁰ Tzetze presenta la propria opera esegetica come il frutto di una passione “amorosa”, di una sorta di vocazione, in piena continuità con quanto osservato finora a proposito della definizione della propria “figura professionale”, anche nei confronti dei propri finanziatori/committenti (vd. *supra*).

⁹¹ Tzetze impiega l’aggettivo di propria creazione per definire il modo in cui Proclo rappresenta le Muse nella propria allegoresi (intente a danzare seguendo traiettorie disegnate lungo le sfere celesti): l’uso di un neologismo, collocato in chiusura del verso ha certamente una funzione enfatica e sembrerebbe dover servire a porre l’accento sull’elemento su cui si basa la complessa metafora delle sfere con la quale il nostro realizza la ridicolizzazione del filosofo neoplatonico.

⁹² Anche in questo caso il termine raro e composto è utilizzato per evidenziare un aspetto centrale della critica elaborata da Tzetze: la *prolissità* dell’esegesi procliana.

⁹³ I due avverbi sono collocati in una sorta di dittologia sinonimica, cui si aggiunge una figura etimologica (entrambe le espressioni sono composti di φίλος) unita ad una sorta di litote “interna”: ἀφιλέχθως è infatti la negazione (con α privativo) del contrario di φιλαλήθως. Anche questa complessa locuzione è impiegata per catturare l’attenzione del lettore su un punto cui Tzetze attribuisce evidentemente una forte efficacia “propagandistica”: l’*imparzialità* del giudizio che lo vedrà vincente rispetto al predecessore.

⁹⁴ Tzetze si propone come un γραμματικός d’eccellenza, e, in quanto tale, *esperto* di tutti i τεχνικὸι λόγοι, compreso quello filosofico (Tz. Hist. 11, 246-249, vd. *supra*), assai complesso, che egli è in grado non solo di comprendere a fondo ma anche di rendere *chiaro*, anzi *chiarissimo* ai propri allievi/committenti attraverso la propria attività esegetica, come si presenta intento a fare, da γραμματικός, nel *Commentario all’Eισαγωγή di Porfirio* (edizione di *excerpta* Harder 1895; vd. in particolare Tz. Comm. in Porph. Eισαγ. 314 Harder). Al contrario i φιλόσοφοι, antichi, come Palefato e Proclo, e “moderni”, come Psello e i suoi successori nella posizione accademica, da questi ricoperta per primo, di ὑπατος τῶν φιλοσόφων, impiegano un linguaggio e dimostrano un approccio ai diversi ambiti del sapere *inutilmente* complesso, “labirintico” e pomposo; i loro insegnamenti sono spesso fuorvianti, allontanano dalla profonda e vera essenza delle questioni piuttosto che mostrare la via più diretta per

Tzetze in questo tipo di contesti **σοφός** e **σοφώτατος**⁹⁵, ha elaborato del testo esiodeo un'esegesi ancora più complessa del testo stesso, tanto che richiederebbe di essere spiegata più ancora del testo esiodeo che pretenderebbe di interpretare. Quella che Tzetze presenta come esegesi procliana allontana il lettore/allievo dalla vera essenza del testo, con la sua forma *labirintica, pomposa, priva di chiarezza e di sistematicità*, che si perde in tante parole dedicate a questioni di poco conto (πρὸς Πρόκλον τὸν πρὶν ἐξηγησάμενον τὸν Ἡσίοδον (...) καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἔν τισι κομπηρὸν καὶ ἀσαφές (...) ἐκ τῶν Προκλινῶν κρημνογράφων ῥημάτων / ἡ βίβλος εἶχε κυκεῶνα καὶ ζάλην, / καὶ μακρὰ μικροῖς, καὶ γραφὰς πολυστίχους), laddove compito di un buon esegeta consiste, nella visione tzetiziana, esattamente nel contrario (σαφεστέρω καὶ διδασκαλικῷ τρόπῳ ἐξηγήσασθαι, ἀλλὰ μὴ λαβυρινθῶδει καὶ ἀσαφεῖ καὶ χρήζοντι μᾶλλον αὐτῷ πλέον ἐξηγήσεως ἢ περ τὰ προκείμενα πρὸς ἐξήγησιν).

Altro elemento degno di nota nella critica dell'esegesi procliana è che Tzetze, come fa con Demò (vd. T 2a-b), apostrofa direttamente il proprio predecessore/concorrente rappresentandosi impegnato ad impartirgli una *lezione* su come si dovrebbe realizzare l'esegesi di un'opera poetica nel modo migliore, ossia nel modo in cui lo fa Tzetze⁹⁶. Va inoltre segnalata la tendenza tzetiziana, ricorrente in più occasioni⁹⁷, alla creazione di complesse “metafore continuate”, sorta di allegorie, spesso animate da una vena ironica e/o sarcastica, impiegate in contesti auto-propagandistici, sembrerebbe, al fine di rendere tali momenti più “colorati”, vivaci e coinvolgenti. Per denigrare l'operato di Proclo Tzetze ricorre ad un'immagine particolarmente cara alla scuola neoplatonica e che ricorre nell'esegesi allegorica procliana di alcuni passi del testo esiodeo, quella della sfera (celeste), e la impiega per ridicolizzare l'avversario, rappresentandolo, in quanto ampolloso *filosofo*, intento a girare in continuazione sulle sfere celesti delle quali egli pretende di individuare simboli ovunque e invitandolo a tornare al sicuro, con i piedi per terra, onde evitare di precipitare o, almeno, a sporgersi per un poco dalle sue sfere per ascoltare le *semplici* (ma *concrete* e corrispondenti al *vero*) parole di Tzetze (τῶν ταπεινῶν ἡμεδαπῶν ῥημάτων / τὴν Ἀσκραϊκὴν βίβλον ἐξηγουμένων / ἄκουε μικρὸν εὐτελὲς γεγραμμένων).

avvicinarvisi. Sulla polemica tzetiziana contro i φιλόσοφοι, soprattutto “contemporanei” o quasi, cfr. anche Cullhed 2014b, 22.

⁹⁵ Il sarcasmo e l'ironia contenuti in questi due epiteti credo siano evidenti, soprattutto se paragonati all'impiego di altri aggettivi come σοφός e il superlativo σοφώτατος, il “rafforzato” πάνσοφος e il suo superlativo πανσοφώτατος, che, come si è visto nell'attacco a Psello contenuto nel proemio dell'*Esegesi* (vd. *supra*), vengono impiegati da Tzetze per apostrofare i suoi “concorrenti” antichi e “moderni”, in modo tale che la critica è sentita come tanto più accesa quanto più è apparentemente altisonante il “complimento”. Sull'impiego di questi aggettivi in un contesto di confronto/competizione fra letterati vd. anche comm. T 3.

⁹⁶ In tal modo la concorrenza fra i due autori viene presentata al potenziale fruitore dell'opera tzetiziana, attraverso questa “drammatizzazione”, in una forma molto immediata e tangibile.

⁹⁷ Vd. Tz. *Theog.* 1-47; *Ep.* 75, pp. 109, 17-111, 26 Leone; *Prol. de comoed., Prooem. II*, 33, 29-34, 47 Koster; in *Thuc.* 230, 7-12 Hude; *Στίχοι τοῦ Τζέτζου κατὰ γυναικὸς σχεδογραφούσης*, ms. Roma, Bibl. Vallicelliana F 68, f. 220r, 418, 1-10 Mercati; *Στίχοι κῶρ Τζέτζου, πρὸς τὸν κῶρ Μιχαήλ τὸν Ψελλόν*, 3-4 Agiotis; *Alleg. Od.* 24, 277-293.

Nell'*Esegesi all'Iliade* il giovane Tzetze, che all'epoca aveva probabilmente a disposizione solo gli scolî più "popolari" e scolastici appartenenti alla classe D⁹⁸, in più di un'occasione propone *interpretamenta* derivati da essi, citandoli però sotto il nome di Aristarco, Zenodoto o dei "settantadue grammatici" (vd. *supra*), cioè dei più famosi esegeti omerici antichi. Tuttavia le riflessioni di costoro sono per lo più trasmesse nella classe di scolî detta VMK, e sono invece assenti negli *scholia D* con ogni probabilità usati da Tzetze⁹⁹. L'intento del nostro è chiaramente quello di nobilitare le fonti impiegate per conferire maggior prestigio alla propria opera esegetica¹⁰⁰; al contempo però egli prende a più riprese le distanze dalle posizioni che aveva derivato dagli scolî D ed attribuito agli illustri grammatici¹⁰¹, per mettere ulteriormente in risalto sia la *qualità* della propria proposta esegetica (capace di superare quella dei più accreditati predecessori) sia la sua *originalità* ed *unicità*.

L'esegesi allegorica di Psello è oggetto dell'accusa critica tzetiziana nelle *Allegoriae*, in cui Tzetze, con ogni probabilità, considera il predecessore più pericoloso, sia perché non poco deve nella sostanza all'impianto allegorico che questi aveva impiegato¹⁰² sia dal momento che, a differenza dell'*Esegesi* in cui già l'operato del filosofo era criticato, ma con minore intensità e ricercatezza retorica (vd. *supra*), le *Allegoriae*, proponendo una rilettura dei poemi esclusivamente in chiave allegorica, si collocano nel solco della stessa tradizione esegetica in cui si era cimentato il "mitico" Psello¹⁰³. Se nel proemio dell'*Esegesi* Tzetze si era limitato ad osservare come le interpretazioni pselliane fossero assolutamente assurde e non avessero nulla

⁹⁸ Van der Valk (1971, LXIII; LXIII n. 3) ritiene che gli eruditi del XII sec. (Eustazio e Tzetze) avessero a disposizione un *corpus* di *scholia D* "uberior" rispetto a quello trasmesso dai mss. a noi noti, *corpus* di cui già John Cramer (vd. Cramer 1841, 97) sosteneva di aver trovato tracce nel materiale da lui edito negli *Anecdota Parisina* e da cui Tzetze avrebbe attinto e.g. per l'*interpretamentum* proposto in *Exeg. Il.* 129, 7-9 Papatthomopoulos (vd. *infra*) che va confrontato con *An. Par.* III 119, 27-31 Cramer.

⁹⁹ Vd. Tz. *Exeg. Il.* 110, 9-11 Papatthomopoulos: λαοί· κατὰ μὲν τοὺς περὶ Ἀρίσταρχον καὶ Ζηνόδοτον ἀπὸ τοῦ λᾶς ὁ λίθος ἡτυμολόγηται. ἱστορίαν γάρ τινα μυθώδη ἐπάγουσιν, ὅτι Δευκαλίων καὶ Πύρραν (...). => cfr. *Sch. D Il.* 1, 10: λαοί· ὄγλοι. λᾶς κατὰ διάλεκτον οἱ λίθοι λέγονται. Προμηθέως παῖς Δευκαλίων γίγνεται. οὗτος βασιλεύων τῶν περὶ τὴν Φθίαν τόπων, γαμεῖ Πύρραν τὴν Ἐπιμηθέως καὶ Πανδώρας, ἣν ἐπλασαν οἱ θεοὶ πρώτην γυναῖκα (...); Tz. *Exeg. Il.* 112, 14-17 Papatthomopoulos: "στέμματα ἔχων ἐν χερσίν"· καὶ τοῦτο οἱ περὶ Ἀρίσταρχον μυθικῶς ἐξηγήσαντο, Λάδωνος Ἀρκαδικοῦ ποταμοῦ καὶ γῆς γεννηθῆναι κόρην Δάφνην εἰπόντες· ἥς ἐρασθέντα Ἀπόλλωνα μὴ ἀφικέσθαι διώκοντα, (...). => cfr. *Sch. D Il.* 1, 14: στέμματα ἔχων ἐν χερσίν: Λάδωνος τοῦ ἐν Ἀρκαδίᾳ ποταμοῦ Δάφνη ὑπήρχε θυγάτηρ εὐπρεπεστάτη. ἐρασθεὶς δὲ αὐτῆς Ἀπόλλων, καὶ βουλόμενος συγγενέσθαι ἐδίωκεν. Il materiale che Tzetze attribuisce ai grammatici consiste in notazioni di carattere mitografico, probabilmente risalenti al cosiddetto *Mythographus homericus*, che costituisce la fonte della componente mitografica degli *scholia D* (vd. Meliadò 2015, 1086 con ulteriore bibliografia e comm. F 1).

¹⁰⁰ Vd. van der Valk 1971, LXIII: "e scholiis enim Homericis Tzetzes scholia D tantum adhibuit, quippe quae ut scholia vulgata notissima essent. (...) Discimus quoque Tetzam haec vulgata scholia sollemni titulo οἱ περὶ Ἀρίσταρχον καὶ Ζηνόδοτον vel οἱ ἐβδομήκοντα δύο ornare".

¹⁰¹ Vd. Tz. *Exeg. Il.* 129, 7-9 Papatthomopoulos: αἱ ἱστορυγούσαι τὸ παλαιὸν πορευόμεναι εἰργάζοντο· ὡς οἱ ἐβδομήκοντα δύο φασίν· ἐγὼ δὲ ἐπὶ τὸν ἱστὸν οἰχομένην φημί Ἰωνικώτερον. Tz. *Exeg. Il.* 158, 11-159, 3 Papatthomopoulos: (vd. *supra*).

¹⁰² Vd. Cesaretti 1991, 160-161.

¹⁰³ Sul mito di Psello vd. Cesaretti 1991, 128; *supra*.

a che vedere con il pensiero e l'opera di Omero, in *Allegoriae Iliadis*¹⁰⁴ egli entra più nello specifico definendo non solo quale sia il principale “errore” dell'esegesi del celebre Psello, ossia la mancanza di adeguatezza al soggetto dell'opera sottoposta ad interpretazione, ma proponendo anche esempi “concreti” di interpretazioni aberranti frutto del metodo scorretto.

Il **πάνσοφος**¹⁰⁵ Psello ha sovrinterpretato il testo omerico, individuando nelle narrazioni mitiche in esso contenute simboli del divino inteso in chiave cristiana, dio e le sue prerogative, gli angeli (Cherubini e Serafini), trasportando Omero in un ambito che il poeta non poteva aver preso in considerazione nella stesura dei poemi (**μὴ Χερουβὶμ, μὴ Σεραφὶμ ὧδε θεοὺς μοι νόει, / ὥσπερ Ψελλὸς ἐδίδασκεν ὁ πάνσοφος ἐκεῖνος; οὐδὲ θεοὺς τὰ Χερουβὶμ καὶ Σεραφὶμ καλοῦντες**). Naturalmente neanche Tzetze considera “veritieri” gli episodi mitici narrati da Omero, ma ritiene che il poeta, in quanto *realmente* **πάνσοφος** (vd. Tz. *Alleg. Il. Prooem.* 51-52; 1, 4-5)¹⁰⁶, abbia voluto fare dei propri poemi uno strumento di

¹⁰⁴ Tz. *Alleg. Il.* 4, 47-52:

μὴ Χερουβὶμ, μὴ Σεραφὶμ ὧδε θεοὺς μοι νόει,
ὥσπερ **Ψελλὸς ἐδίδασκεν ὁ πάνσοφος ἐκεῖνος,**
παίζων οὐκ οἶδα πῶς εἰπεῖν, ἢ καὶ σπουδάζων ἄρα.
οὐδὲν γὰρ πρὸς τὸν Ὅμηρον ἄπερ φησὶν ἐκεῖνος·
ἀσύντροχα πρὸς δόξαν γάρ εἰσι τὴν Ὀμηρείαν,
ὥσπερ ζωὴ καὶ θάνατος, καὶ τῶν ἀντιθετούντων.

Tzetze riproporrà la medesima osservazione nel proemio di *Allegoriae Odysseae*, nel corso della promozione dell'opera presentata come capace di superare quella di *tutti* i predecessori, compresa Demò, vd. comm. T 2b). Vd. Tz. *Alleg. Od. Prooem.* 47-53:

οὕτω τὴν Ἰλιάδα μὲν σύμπασαν Καλλιόπην
λόγοις ἀλληγορήσαμεν εὐλήπτοις, σαφεστάτοις
καὶ συντελοῦσι πρὸς αὐτὴν τὴν συγγραφὴν Ὀμήρου,
ἀλλ' **οὐ κατὰ τινὰς αὐτῶν ψευδυπηγόροις λόγοις,**
εἴτ' οὖν σκιαῖς πλὴν ἀμυδραῖς καὶ μερικαῖς δὲ πλέον,
οὐδὲ θεοὺς τὰ Χερουβὶμ καὶ Σεραφὶμ καλοῦντες,
οὕτως ἡλληγορήσαμεν ἤδη τὴν Ἰλιάδα.

¹⁰⁵ Per il tono sarcastico dell'aggettivo in contesti come questo vd. *supra*. Il **πάνσοφος** con cui Tzetze si riferisce qui a Psello richiama il **σοφώτατος** del proemio dell'*Esegesi* (vd. *supra*) ed è impiegato nella stessa identica accezione. L'interpretazione di Cesaretti (1991, 136-140), che vede nel passo tzetiziano (*Alleg. Il.* 4, 47-52) una sorta di rivalutazione (che egli definisce addirittura “ascesa” [Cesaretti 1991, 139]) di Psello da parte di Tzetze, risulta poco convincente. Egli infatti interpreta le parole di Tzetze – **παίζων οὐκ οἶδα πῶς εἰπεῖν, ἢ καὶ σπουδάζων ἄρα** – come volte ad attenuare la critica mossa al predecessore, ricollegandosi al concetto di **παίζειν** chiamato in causa da Tzetze nella definizione della poetica omerica. Il paragone però risulta del tutto improprio dal momento che l'allegorista deve proprio *privare* il testo omerico del “gioco/invenzione del mito” e riportare alla luce i principi “seri” (σπουδαῖα) che soggiacciono alla narrazione mitica, percorrendo in senso inverso il cammino fatto dal poeta (cfr. Tz. *Alleg. Il.* 1, 330; 341). Se invece l'esegeta scrive delle assurdità tali da far sospettare che stia scherzando e non stia parlando seriamente viene del tutto meno al proprio statuto, che è quello di chiarire, spiegare la natura più profonda, “seria” e *vera* del testo poetico: la licenza che è concessa al poeta è severamente vietata all'esegeta.

¹⁰⁶ Sulla concezione tzetiziana della *polymathia* del poeta vd. Cesaretti 1991, 135-136; 181-185. Come si è in parte già osservato i giudizi espressi da Tzetze nei confronti di altri autori hanno sempre una più o meno marcata funzione strumentale, non sono mai del tutto gratuiti sia se negativi, sia se (assai più raramente) positivi. L'elogio dello stile erodoteo è primariamente funzionale alla denigrazione di Tucideide, “idolo” dei professori della “Scuola Patriarcale” (vd. Tz. *in Thuc.* 298, 6-13 Hude [cfr. Luzzatto 1999, 36-37]; Tz. *in Thuc.* 433, 25-434, 8 Hude [cfr. Luzzatto 1999, 134-137]; Tz. *in Thuc.* 296, 22-29 Hude [cfr. Luzzatto 1999, 31-33]); così si può essere quasi certi che l'elogio di Omero

grande conoscenza, rivolto *in primis* ai giovani, ai quali egli intendeva insegnare principi inseribili nelle varie branche del pensiero umano, in ambito fisico, etico, storico, tutti contenuti rientranti, nell'ottica tzetiziana, nell'orizzonte di ciò che Omero *davvero* conosceva e desiderava comunicare al proprio pubblico più recettivo¹⁰⁷. A tale scopo il poeta si è servito del divertimento, dell'intrattenimento (παίζειν) che poteva fornire il mito, per rendere ai giovani meno faticoso e pedante il proprio insegnamento¹⁰⁸. Psello non ha affatto compreso la natura del messaggio soggiacente ai poemi e ne ha proposto letture tanto incompatibili con il pensiero omerico quanto lo è la vita con la morte, quanto lo sono fra loro gli *opposti* (οὐδὲν γὰρ πρὸς τὸν Ὅμηρον ἅπερ φησὶν ἐκεῖνος / ἀσύντροχα πρὸς δόξαν γὰρ εἰσι τὴν Ὀμηρείαν, / ὥσπερ ζῶη καὶ θάνατος, καὶ τῶν ἀντιθετούντων). Anche sul piano formale

costituisce uno dei rari casi in cui il nostro impiega l'aggettivo πάνσοφος in un'accezione del tutto positiva e non sarcastica. Infatti lodare l'opera del poeta e la sua grande saggezza equivale per Tzetze a tessere le lodi della propria esegesi, strumento indispensabile alla piena comprensione del testo poetico; certo la fama di Omero, poeta "manifesto" dell'età comnena, non necessitava degli elogi tzetiziani, ma esprimendo tali giudizi il γραμματικός sembrerebbe volersi mostrare al proprio pubblico come legato al poeta da un rapporto privilegiato quasi a dire che il *vero perché* della grandezza di Omero Tzetze lo conosce come *nessun altro*. Più in generale va detto che, in un'ottica di promozione della propria attività didattica ed esegetica, Tzetze ha tanto *interesse* nell'elogiare o, comunque, esaltarne la specificità, gli autori che fa oggetto delle proprie opere "scolastiche" e che insegna (come Omero, Esiodo, Aristofane, Licofrone che per essere davvero compresi e gustati necessitano dell'esegesi tzetiziana, tanto preziosa quanto le opere cui è dedicata), quanto ne ha nel denigrare tutti quelli che possono costituire una concorrenza. L'atteggiamento mostrato da Tzetze nei confronti di Licofrone merita una precisazione: l'autore è infatti oggetto delle critiche di Tzetze, che lo rimprovera, secondo il solito schema, per la mancanza di chiarezza nella nota posta a conclusione del commentario all'*Alessandra*. L'opera esegetica nei manoscritti è attribuita al fratello Isacco Tzetze, ma fu certamente composta, almeno, sotto la stretta supervisione di Giovanni (vd. Pontani 2015, 380). Licofrone è definito γριφομυθολέκτος σύνθετον πλόκον "colui che narra un composto intreccio di storie enigmatiche" (oltre che γραμματικοπαιδοτυραννολέκτος, "eletto γραμματικός schiavo del tiranno"): ὁ τὴν βίβλον πᾶς τήνδε χερσὶ κατέχων, | Λυκόφρονα γίνωσκε τὸν τοῦ Σωκλέους | τὸν γριφομυθολέκτον σύνθετον πλόκον | καὶ γραμματικοπαιδοτυραννολέκτον; questi quattro versi non sono editi da Scheer, in quanto trasmessi da un unico testimone, il ms. Vaticano, BAV, Vat. gr. 904, f. 66v. in cui non si trovano né l'*Alessandra*, né il commentario tzetiziano, ma solo l'invettiva contro Licofrone con cui il commentario si chiude (Scheer 1958, 397-398); se ne trova una trascrizione in Pertusi 1951, 21. In questo caso, l'attacco, ancora una volta studiato ed altamente "letterario", con il conio di uno dei tanti composti tzetiziani alla maniera aristofanea, mettendo in evidenza la profonda complessità del testo dell'*Alessandra*, può far percepire come ancor più utile, anzi irrinunciabile, l'opera esegetica ad esso dedicata, senza il supporto della quale il testo di Licofrone risulta enigmatico e indecifrabile. Il ruolo di "schiavo del tiranno", nella funzione di γραμματικός, ossia di antico collega di Tzetze, fa riferimento all'attività filologica, dedicata all'edizione dei testi dei comici, svolta da Licofrone al servizio di Tolomeo II Filadelfo (vd. Tz. *Prol. de comoed.*, *Proem. II*, 33, 22-24 Koster: διώρθωσε [...] τὰς τῆς κωμῳδίας δὲ διὰ τοῦ Λυκόφρονος; Montana 2015, 642-643).

¹⁰⁷ Cfr. introd. § 1.2, in particolare n. 23 per la specificità della concezione tzetiziana di allegoria e interpretazione allegorica in ambito bizantino (vd. Tz. *Exeg. II*, 43, 5-9 Papatomopoulos).

¹⁰⁸ Vd. Cesaretti 1991, 135-138; 153-155; 167 (e.g. vd. Tz. *Alleg. II*, 1, 330-341: βλέπε πῶς παίζων Ὅμηρος σπουδαῖα περιπλέκει (...). τέως βλέπε τὸν Ὅμηρον πῶς παίζων καὶ σπουδάζει). Pur non volendo in alcun modo ipotizzare un qualunque rapporto fra i due testi, sembra opportuno rilevare come l'idea del mito come espediente retorico impiegato dal poeta per tenere viva l'attenzione del pubblico meno erudito, più giovane, e rendere più gradevole la ricezione dei complessi insegnamenti trasmessi in forma simbolica ed allusiva nel corso dei poemi, richiama, almeno ai nostri occhi, la medesima suggestione che informa il concetto lucreziano della poesia come forma più efficace di trasmissione della complessa dottrina epicurea, rappresentato nella metafora del miele cosparso sul bordo del bicchiere per far bere con minore difficoltà la medicina amara (Lucr. I 921-950; IV 1-25).

Psello, da “buon filosofo”, ha complicato invece che semplificare e chiarire la lettura del testo sottoposto ad esegesi, impiegando, come altri predecessori di Tzetze (fra cui Demò, vd. T 2a-b), espressioni *false*, *pompose* e *altisonanti* (ψευδυψηγόροις¹⁰⁹ λόγοις), esprimendosi in forma *poco chiara* (proponendo immagini che sono definite “ombre” per la loro poca chiarezza) e *parziale* (εἴτ’ οὖν σκιαῖς πλὴν ἀμυδραῖς καὶ μερικαῖς δὲ πλέον); laddove ciò che rende eccellente l’opera tzetiziana è il fatto che il nostro l’abbia realizzata impiegando espressioni *semplici*, *chiarissime* e in modo tale da essere davvero *utile* a chi voglia comprendere il senso profondo e più *vero* del testo omerico (λόγοις ἀλληγορήσαμεν εὐλήπτοις, σαφεστάτοις / καὶ συντελοῦσι πρὸς αὐτὴν τὴν συγγραφὴν Ὁμήρου).

Un altro autore che risulta piuttosto noto e citato all’epoca di Tzetze e dalla cui opera il γραμματικός attinge di frequente è Palefato¹¹⁰. Tzetze infatti ripropone in più circostanze esegesi evemeristiche del mito, che trovava nel *Περὶ ἀπίστων*, in una forma molto vicina all’originale, almeno negli elementi fondamentali dell’interpretazione, apportandovi piccole e, spesso marginali, modifiche, presentando poi tali variazioni come elementi “portanti” dell’esegesi. È poi su queste marginali variazioni che Tzetze basa lo screditamento del lavoro del predecessore; su tale screditamento s’impenna a sua volta la promozione della lettura tzetiziana del mito, che tanto più viene presentata come *migliore e diversa* rispetto a quella di Palefato, quanto più *di fatto* ne costituisce una sostanziale riproposizione¹¹¹.

Palefato (*De incred.* 1, 1-47 Festa) colloca la genesi della figura mitologica dei Centauri, in un episodio “storico” avvenuto in Tessaglia al tempo del re Issione: una mandria di tori sul monte Pelio s’inselvaticò, rendendo il monte e le zone limitrofe impraticabili. Alcuni giovani della zona, originari del villaggio Νεφέλη (secondo il mito i Centauri nacquero da Nefele, sosia di Era), risposero all’appello di Issione, il quale aveva promesso grandi ricchezze a chi avesse eliminato i tori, ed ebbero per primi l’idea di ammaestrare i cavalli a portare un cavaliere, inventando l’equitazione. Cavalcando e buttandosi in mezzo alla mandria essi riuscirono ad uccidere i tori (più veloci degli uomini ma più lenti dei cavalli) colpendoli con le loro frecce e da ciò vennero definiti Κένταυροι perché dardeggiarono (κατεκεντάννυσαν¹¹²) i tori (ταῦροι); in seguito, ricevute le ricchezze promesse, i giovani s’insuperbirono, divennero esosi e violenti e cominciarono a fare delle scorribande nella zona. Dal momento che agivano di notte e si muovevano assai rapidamente sui loro cavalli, alle vittime che li

¹⁰⁹ Solitamente (vd. comm. T 2b), e così in questo caso, i neologismi tzetiziani composti di ψευδής sono impiegati in contesti particolarmente significativi ai fini promozionali.

¹¹⁰ Sull’importanza tributata dagli eruditi del XII sec. all’opera di Palefato, di cui probabilmente si possedeva un testo del *Περὶ ἀπίστων* più ampio di quello trasmesso nei mss. a noi noti (vd. van der Valk 1971, CIX; ed. Festa 1902), in particolare nell’ambito dell’esegesi omerica, vd. van der Valk 1971, CIX; Cesaretti 1991, 141 n. 18. Sull’opera di Palefato vd. introd. § 2.

¹¹¹ Anche nei confronti di Palefato si assiste al “doppio gioco” tzetiziano di citazione *nominatim* della fonte “famosa”, “prestigiosa”, che, pur essendo ampiamente usata, deve essere parzialmente screditata a vantaggio dell’opera *nuova* proposta da Tzetze.

¹¹² Κατακεντάννυμι è forma posteriore di κατακεντέω (“trafiggere”), composto di κέντεω (“pungere”) che verrà impiegato da Tzetze nella “correzione” dell’etimologia palefatiana.

vedevano fuggire via dopo i saccheggi sembrò che questi Centauri fossero un tutt'uno con le loro cavalcature, isomma violente creature mezzo uomo e mezzo cavallo.

Tzetzze ripropone tale interpretazione due volte nel corso delle *Chiliades*, attribuendola esplicitamente a Palefato, forse anche spinto dalla probabile “notorietà” dell’esegesi¹¹³ la cui paternità difficilmente sarebbe sfuggita al potenziale fruitore dell’opera tzetziana. Nella prima occorrenza¹¹⁴ il nostro riporta, a tratti quasi *verbatim*, il passo palefatiano, limitandosi ad una “tirata d’orecchie” al predecessore, apostrofato *direttamente* (vd. il caso di Proclo [*supra*] e Marcellino [*infra*]) con il “solito” sarcastico **σοφώτατος** (vd. *supra*), per l’imprecisione da questi mostrata nella ricostruzione dell’etimologia di Κένταυροι (χρὴ κεντοτάυρους τὸ λοιπόν, μὴ δὲ κενταύρους λέγειν); individuare una simile “minuzia” poteva costituire per il γραμματικός l’occasione per mettere in risalto la propria preparazione *tecnica* anche su questioni di carattere etimologico. Nel secondo caso¹¹⁵, invece, ci si trova di fronte ad una

¹¹³ A puro titolo di esempio si può confrontare la testimonianza del retore Elio Teone (I-II sec. d.C.), in cui viene fornita una sorta di sunto del contenuto del *Περὶ ἀπίστων* palefatiano e quella dei Centauri è la prima esegesi citata insieme a poche altre (*RhG* 2, 96, 4-14 Spengel).

¹¹⁴ Tz. *Hist.* 7, 6-14 Leone:

τίνες δ’ ἦσαν οἱ Κένταυροι, Παλαίφατος μὲν λέγει,

πρὶν ἵπποις μονοκέλησιν οὐκ ἔτι ἐπωχοῦντο·
ταύρων δ’ ἀγρίων Θετταλῶν τὴν χώραν σινομένων,
νέοι τινὲς τῶν σθεναρῶν κέλησιν ἐπιβάντες
τοὺς ταύρους κατηκόντιζον, οὗσπερ τινὲς ἰδόντες
ὡς ταύρους ἀκοντίζοντας ὠνόμασαν κενταύρους·
ἵππομιγεῖς δ’ ἐνόμισαν ὡς πόρρωθεν ἰδόντες.

χρὴ κεντοτάυρους τὸ λοιπόν, μὴ δὲ κενταύρους λέγειν,

Παλαίφατε σοφώτατε. τὰ Παλαιφάτου ταῦτα.

¹¹⁵ Tz. *Hist.* 9, 398-437 Leone:

μῦθοι μὲν ταῦτα παλαιῶν, ψυχὰς κηλοῦντες νέων.

μεγάλα δ’ ἀβρυνόμενος τίς ἐν ἀλληγορίαις,

Παλαίφατος φιλόσοφος ἐκ Στωϊκῶν τοῦ γένους,

μηδὲν δὲ λέγων μηδαμοῦ τῶν ἐπαξίων λόγου,

πλὴν μόνον ἐν Ἀλκῆστιδι κἀν τούτῳ δὲ τῷ μύθῳ

τάλλα παρήκεν ἅπαντα, τὴν Ἥραν καὶ τὸν Δία,

μίξιν νεφέλης Κένταυρον καὶ **κλῆσιν τὴν Κενταύρου,**

καὶ τοῦ τροχοῦ τὴν στρέβλωσιν· **λέγει δὲ τὰ Κενταύρων,**

ψυχρῶς καὶ ταῦτα πλὴν λαλεῖ, πρέποντα Παλαιφάτῳ,

καὶ φιλοσόφῳ Στωϊκῷ καὶ κομπολακυθοῦσιν,

ἀνάξια τῷ Τζέτζη δε τῷ ἀμαθεῖ ἐπάρχω.

Λέγει ταύρους ἀγρίους γὰρ πελάσει Θετταλία

τὴν χώραν καὶ τὰ λήϊα δεινῶς λυμαينوμένους.

νέους τινὰς δε σθεναροὺς νώτοις τῶν ἵππων βάντας

κατὰ τῶν ταύρων ἐκδραμεῖν, κεντεῖν ξυστοῖς δε τούτους.

πόρρω τινὰς ἀγρότας δε τούτους θεασαμένους

—οὐπω γὰρ ἦσαν κέλητες ἱπεῖς, ἀλλ’ ἐφ’ ἁρμάτων—

τρέχοντας λέγειν, Κένταυροι τῇ χώρᾳ νῦν ὀρώνται.

ἐρωτωμένους οἳοι δε οἱ Κένταυροι τελοῦσι,

φάσκειν βροτοὶ ἵππομιγεῖς, **ταύρους κατακεντοῦντες.**

ταῦτα μὲν ὁ Παλαίφατος, ὁ Τζέτζης δὲ σοὶ λέγει,

κεντόταυρος, οὐ κένταυρος, ἐκ τοῦ κεντεῖν τοὺς ταύρους.

λέγει τότε καὶ κέλητας ὑπάρχειν τῶν γνωρίμων.

οὗς γάρ—φησί—Παλαίφατε, σὺ κεντοτάυρους λέγεις,

critica elaborata e complessa, sfruttata come mezzo per esaltare ancora una volta l'*eccellenza* del metodo tzetiziano a scapito degli altri autori, in questo caso di Palefato. Questi, in quanto **φιλόσοφος** (vd. *supra*) e per di più appartenente alla scuola stoica (ἐκ Στωϊκῶν τοῦ γένους)¹¹⁶, si è perso in discorsi *altisonanti, pedanti e pomposi* (λέγει δὲ τὰ Κενταύρων, / **ψυχρῶς καὶ ταῦτα πλὴν λαλεῖ, πρέποντα Παλαιφάτω**, / καὶ **φιλοσόφῳ Στωϊκῷ** καὶ / **κομπολακυθοῦσιν**¹¹⁷), che non si addicono all'ἀμαθῆς Tzetze¹¹⁸, per non dire poi nulla di ciò che sarebbe stato più degno di nota (μηδὲν δὲ λέγων μηδαμοῦ τῶν ἐπαξίων λόγου). Oltre alla scorretta etimologia (ταύρους κατακεντοῦντες. / ταῦτα μὲν ὁ Παλαίφατος. ὁ **Τζέτζης δὲ σοὶ λέγει**, / κεντόταυρος, οὐ κένταυρος, ἐκ τοῦ κεντεῖν τοὺς ταύρους), si rimprovera a Palefato, apostrofato anche in questo caso direttamente, il fatto di non aver “allegorizzato” la porzione del mito relativa al ruolo di Zeus ed Era¹¹⁹ nella creazione dei Centauri (τὴν Ἥραν καὶ τὸν Δία, / μίξιν νεφέλης Κένταυρον), ma soprattutto lo si rimprovera per un marchiano errore di cronologia.

Dimostrare assoluta perizia nella ricostruzione di questioni di carattere storico e, in particolare, cronologico, attraverso lo studio meticoloso e critico delle fonti, sembrerebbe essere considerato da Tzetze uno dei suoi “fiori all'acchiello”; pertanto laddove gli sia possibile egli non esita a correggere anche storici celeberrimi come Erodoto¹²⁰. Come per la

συγχρόνους εἶναι νόει μοι, στρατεία τῇ Ἑλλήνων.
καὶ πῶς οὐκ ἦσαν Ἑλλησι κέλητες ἐγνωσμένοι;
κηλῆται καὶ οἱ κέλητες ἦσαν γνωστοὶ τῷ τότε,
καὶ πρὸ Ἑλλήνων στρατιᾶς γνώριμα τὰ κελήτων.
 οἱ Κένταυροι δ' ὥς σύγχρονοι στρατεία τῇ Ἑλλήνων,
ἄκουε, μὴ ἀμφίβαλε, ὁ Τζέτζης οὐ ψευστάζει.
Ἰξίων καὶ ὁ Κένταυρος καὶ οἱ Κενταύρου παῖδες,
τρίτοι ἐκ τοῦ Ἰξίονος, οἱ παῖδες τοῦ Κενταύρου·
 ἐκ τοῦ αὐτοῦ Ἰξίονος ἐκ γυναικὸς νομίμης
 υἱὸς ἦν ὁ Πειρίθοος, οὗ παῖς ὁ Πολυποίτης,
 ὁ συμμαχῶν τοῖς Ἑλλήσιν. **ἐγὼς, Παλαίφατέ μοι,**
ὅπως ψευστάξεις καὶ λαλεῖς οὐδὲν ἠκριβωμένως.
ἄκουε δὲ καὶ μάνθανε πάντα σαφῶς ἐκ Τζέτζου,
 σύ τε καὶ πᾶς βουλόμενος. οὐκ ἀπεικὸς γὰρ τοῦτο,
 εἴ τις ἐν βίῳ ψεύδοιτο, μανθάνειν ἐν τῷ Ἄϊδι,
 κἂν γέρων **κἂν φιλόσοφος κἂν Στωϊκὸς** τυγχάνη.

¹¹⁶ Per l'interpretazione dell'inserimento di Palefato nella scuola stoica da parte di Tzetze in quanto frutto di una svista/aggiunta da parte dello stesso γραμματικὸς vd. introd. § 4, n. ...

¹¹⁷ Per l'accezione e i contesti di utilizzo del conio tzetiziano **κομπολακυθέω** e dell'aggettivo aristofaneo **κομπολάκυθος**, su cui il primo è costruito, vd. comm. T 2b a proposito di Demò.

¹¹⁸ Tzetze si defisce in più occasioni sarcasticamente ἀμαθῆς, in contrapposizione con coloro che millantano, e ai quali è spesso riconosciuta, una grande preparazione culturale, ma che si rivelano essere *veri* ignoranti (vd. e.g. Tz. *Hist.* 11, 246-249; 348-355).

¹¹⁹ Probabilmente Tzetze si riferisce all'episodio, trasmesso da diverse fonti (vd. e.g. A. R. 2, 1239), della nascita dei Centauri dall'unione di Issione e di Nefele, sosia di Era.

¹²⁰ In una nota ad Erodoto Tzetze si presenta intento a correggere addirittura lo stesso storico, che egli definisce altrove migliore di Tuciddide, e pertanto il massimo storico antico (Tz. *in Thuc.* 296, 22-29 Hude; vd. *supra*), su una questione di carattere cronologico ed etnografico, l'invenzione dei giochi coi dadi, gli astragali e la palla in Lidia ai tempi del re Atys (vd. Luzzatto 2000, 646-648). Tzetze ricorre alla citazione di alcuni passi omerici, della cui veridicità storica egli non dubita, in cui si fa riferimento a tali giochi, per “dimostrare” come ai tempi del conflitto troiano, dunque ben prima di re Atys, i Greci

“correzione” dello storico di Alicarnasso anche nei confronti del φιλόσοφος Palefato Tzetze ricorre a “informazioni” desumibili dai poemi omerici, considerati da Tzetze una fonte storica a tutti gli effetti, pienamente attendibile¹²¹. Il γραμματικός mette in guardia il predecessore dalle terribili conseguenze che ricadono su chi si macchia del peccato della menzogna (εἴ τις ἐν βίῳ ψεύδοιτο, μανθάνειν ἐν τῷ Ἄϊδι, / kãn γέρων kãn φιλόσοφος kãn Στωϊκὸς τυγχάνη): “fortunatamente” c’è Tzetze che non mente mai e al quale, grazie alla sua straordinaria ἀκρίβεια, non sfugge nulla (ἄκουε, μὴ ἀμφίβαλε, ὁ Τζέτζης οὐ ψευστάζει, vd. comm. T 2a-b a proposito di Demò); egli invita il fanfarone Palefato a smettere di parlare a vanvera e a prestargli ascolto, dal momento che gli spiegherà *tutto* e in modo davvero *chiaro* (ἔγνων, Παλαίφατέ μοι, / ὅπως ψευστάζεις καὶ λαλεῖς οὐδὲν ἠκριβωμένως. / ἄκουε δὲ καὶ μάνθανε πάντα σαφῶς ἐκ Τζέτζου)¹²².

Un altro esempio di riproposizione di esegesi palefatiana accompagnata da critica del filosofo ed elogio del γραμματικός è rappresentato dall’interpretazione “storica” del mito di Cadmo e degli Sparti (Palaeph. *De incred.* 3, 1-27 Festa): Cadmo, uomo di stirpe fenicia, giunse a Tebe per contendere con il fratello Fenice il regno della città, allora nelle mani di un uomo di nome Serpente. Cadmo uccise Serpente e s’impadronì del regno, ma gli amici e i figli del vecchio re gli mossero guerra; questi, avuta la peggio in battaglia, arraffarono quante più ricchezze possibili dalla reggia di Cadmo insieme alle zanne d’elefante (ὀδόντες ἐλεφάντων) che si trovavano nel santuario cittadino e si ritirarono nelle loro terre d’origine, “spargendosi” (διεσπάρησαν) in Attica, Peloponneso, Focide e Locride e da lì compivano attacchi e scorrerie nelle campagne intorno a Tebe; così la gente cominciò a dire che dall’uccisione di Serpente e dalle sue zanne (quelle del santuario un tempo sotto il suo dominio), si erano “sparsi/disseminati” molti validi e temibili guerrieri (“τοιαῦτα κακὰ ἡμᾶς ὁ Κάδμος εἰργάσατο Δράκοντα ἀποκτείνας· ἐκ γὰρ τῶν ἐκείνου ὀδόντων πολλοὶ καὶ ἀγαθοὶ ἄνδρες γενόμενοι

li conoscessero e non li avrebbero dunque appresi dai Lidi come vuole Erodoto. Per altri casi di “correzioni” su questioni di carattere cronologico vd. l’esempio dello scolio a Dionisio Trace (*supra*).

¹²¹ L’invenzione dell’equitazione non può essere collocata ai tempi di Issione, dal momento che questi è vissuto tre generazioni dopo la guerra di Troia (alla spedizione prese parte suo nonno Polipete) e Omero fa ripetutamente riferimento ai cavalieri, il che dimostra come l’equitazione non solo fosse praticata dai Greci ai tempi del conflitto troiano ma anche prima di esso. Per la *polymathia* attribuita da Tzetze al poeta, in continuità con una diffusa e consolidata tradizione, vd. *supra*.

¹²² Come nel caso di Proclo (vd. *supra*) nell’apostrofare i predecessori/concorrenti (“illustri”) Tzetze si rivolge anche al proprio pubblico, effettivo e potenziale, il quale viene così informato dell’altissima *qualità* dell’insegnamento che riceverà dal γραμματικός, tale da essere degno di essere appreso dai più grandi eruditi che hanno preceduto Tzetze, come Proclo e Palefato. Un altro esempio di correzione di un celebre predecessore su una questione di carattere cronologico riguarda il biografo tardoantico Marcellino (vd. Luzzatto 1999, 70-73; Luzzatto 2000, 636). Marcellino, anch’esso apostrofato direttamente, è accusato da Tzetze, che in virtù dell’analisi critica e approfondita delle fonti dice sempre il *vero*, di fornire informazioni *false*, per un grossolano, nel giudizio tzetiziano, errore di cronologia: non è infatti possibile che Tucidide abbia avuto come precettore Anassagora (vd. Marcell. *Vit. Thuc.* 22 Jones), se, secondo quanto riportato dallo stesso Marcellino, Tucidide era un bambino quando ascoltò una lettura pubblica dell’opera di Erodoto, autore già maturo ed affermato, e Anassagora fu maestro di Euripide, il quale, secondo Tzetze, è vissuto prima di Erodoto (vd. Tz. in *Thuc.* 434, 20-22 Hude: <Τζέτζου> καὶ σὺ δέ, Μαρκελλῖνε, τὰ ψευδῆ γράφεις. / Ἀναξαγόραν Εὐριπίδου διδάσκαλον / ὄντα παλαιὸν πῶς λέγεις Θουκυδίδου;).

σπαρτοὶ καταγωνίζονται ἡμᾶς”. τούτου τοῦ πράγματος ἀληθινοῦ γενομένου ὁ μῦθος προσανεπλάσθη): da questa voce, con il passar del tempo, ebbe origine il mito.

Sempre nelle *Chiliades*¹²³ Tzetze ripropone, nei suoi nuclei principali, l'esegesi palefatiana, che, come si è osservato in merito alla precedente, per la sua relativa notorietà il γραμματικός doveva immaginare potenzialmente riconoscibile come prodotto di Palefato. È, con ogni probabilità, per questo motivo che il nostro introduce l'allegoresi avvertendo il fruitore della propria opera che non sentirà parlare di zanne d'elefante (ὀδόντες ἐλεφάντων), ossia che non gli saranno riferite le parole del filosofo stoico, bensì quelle *chiare* di Tzetze (ἀλλ' οὐκ ὀδόντας οὐδαμῶς ἀκούσεις ἐλεφάντων, / (...) λόγους Παλαιφάτου / τοῦ Στωϊκοῦ, τοῦ φυσικοῦ, Τζέτζου σαφεῖς δε λόγους)¹²⁴. Dopo tale premessa però Tzetze, di fatto, presenta una lettura evemeristica del mito degli Sparti che senza alcun dubbio derivava da quanto si trova nel *Περὶ ἀπίστων*, apportandovi solo alcune modifiche. *In primis*, come preannunciato, non si fa riferimento alle zanne d'elefante, i denti di Serpente sono bensì interpretati come il simbolo dei suoi compagni di scorribande; Serpente non è il re ma il capo della banda composta da questi briganti, ed essi si sono sparsi (κατέσπειρεν, ἐσκόρπισεν εἰς τόπους διάφορους), come nel racconto palefatiano, in diverse regioni, che sono però differenti da quelle nominate da Palefato (Colchide e area circostante la stessa Tebe).

Rilevare la tecnica adottata da Tzetze in quest'ultima occasione si rivela significativo poiché consente di individuare uno dei metodi d'impiego delle fonti e di autopromozione del nostro: ossia la riproposizione di una fonte con *variatio*, in un contesto in cui la stessa è stata criticata e “apparentemente” rinnegata. Tener conto di ciò può risultare particolarmente utile in casi in cui, non sia più disponibile, in forma “integrale”, il testo della fonte impiegata da Tzetze, come l'opera di Demò (vd. comm. T 2a-b), a differenza del “fortunato” esempio appena preso

¹²³ Tz. *Hist.* 10, 415-433 Leone:

νῦν δ' ἀλληγορητέον μοι τὸν δράκοντα, ὀδόντας,
ἀλλ' οὐκ ὀδόντας οὐδαμῶς ἀκούσεις ἐλεφάντων,
ἀφάντου μύλου ἀλέσματα καὶ λόγους Παλαιφάτου
τοῦ Στωϊκοῦ, τοῦ φυσικοῦ, Τζέτζου σαφεῖς δε λόγους.
ἀρχιλήστης ὁ Δράκων ἦν ἡ τοπαρχῶν ἐκεῖσε.
 ὡς οὖν Δηϊολέοντα καὶ Σέριφον ἀνείλεν,
 ὁ Κάδμος ἔκτεινεν αὐτὸν ἐπεκδικῶν τοῖς φίλοις.
καὶ τοὺς ὀδόντας τοὺς αὐτοῦ, τοὺς συλληστὰς συντρόπους,
 τοὺς φονικὸν συνδάκνοντας ἢ καὶ δημοεξάπτας,
κατέσπειρεν, ἐσκόρπισεν εἰς τόπους διάφορους,
εἷς τε Κολχίδα καὶ λοιποὺς καὶ εἰς αὐτὰς τὰς Θήβας,
 γαμβροποιήσας ἐξ αὐτῶν τινὰς ἐμφρονεστάτως.
 ἐξ ὧν στάχυν ἐβλάστησεν γιγάντων χρυσοπήληξ,
 ἦτοι Θηβαῖοι ἐγγενεῖς χρύσοπλοι νεανῖαι
 ἄτε σειρᾶς βασιλικῆς καὶ γένους κατηγμένοι,
 ὑπὲρ πατρίδος γένους τε μαχόμενοι τοῖς ἄλλοις.
 ἐξ ὧν ὀδόντων σπέρματος ἦσαν οἱ πέντε οὗτοι,
 Πέλωρ, Οὐδαῖος, Χθόνιος, Ἐχίων, Ὑπερήνωρ.
εἶπον τὴν ἱστορίαν σοι καὶ ἡλληγόρησά σοι.

¹²⁴ Anche in questo caso ciò che distingue l'esegesi tzetiziana da quella del pomposo filosofo è la chiarezza.

in esame. Paradossalmente si potrebbe affermare che proprio nei momenti in cui il γραμματικός sostiene esplicitamente di *non impiegare una fonte* o di *differenziarsi da essa*, il suo lettore dovrà sospettare maggiormente che egli la stia effettivamente usando, seppur con alcune, anche sostanziose, modifiche.

Bibliografia

- Adler 1928-1938 A. Adler (ed.), *Suidae Lexicon*, voll. I-V, Lipsiae 1928-1938
- Agapitos 2014 P. A. Agapitos, *Grammar, genre and patronage in the twelfth century: a scientific paradigm and its implications*, "Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik" 64 (2014), 1-22
- Agiotis 2013 N. Agiotis, *Tzetzes on Psellos revisited*, "Byzantinische Zeitschrift" 106 (2013), 1-8
- Agosti 2008 G. Agosti, *Presenza di Eratostene nella poesia tardoantica*, in "Ératosthène: un athlète du savoir; journée d'étude du vendredi 2 juin 2006", eds. C. Cusset, H. Frangoulis, Saint Étienne 2008, 149-165
- Alexiou 1986 M. Alexiou, *The poverty of écriture and the craft of writing: towards a reappraisal of the Prodromic Poems*, "Byzantine and Modern Greek Studies" 10 (1986), 1-40
- Alpers 1981 K. Alpers (ed.), *Das attizistische Lexikon des Oros*, Untersuchung und kritische Ausgabe der Fragmente von K. Alpers, Sammlung Griechischer und Lateinischer Grammatiker (SGLG) 4, Berlin-New York 1981
- Alpers 1991 K. Alpers, *Eine byzantinische Enzyklopädie des 9. Jahrhunderts. Zu Hintergrund, Entstehung und Geschichte des griechischen Etymologikons in Konstantinopel und im italogriechischen Bereich*, in "Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice, 18-25 settembre 1988", edd. G. Cavallo, G. De Gregorio, M. Maniaci, Spoleto 1991, 235-269
- Alpers 2013 K. Alpers, *Untersuchungen zu Johannes Sardanios und seinem Kommentar zu den Progymnasmata des Aphthonios*, 2., durchgesehene und verbesserte Auflage (https://publikationsserver.tu-braunschweig.de/receive/dbbs_mods_00047848), Braunschweig 2013
- Angelou 1981 A. Angelou, *Nicholas of Methone: the life and works of a twelfth-century bishop*, in "Byzantium and the classical tradition", University of Birmingham Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies (1979), edd. M. Mullet, R. Scott, Birmingham 1981, 143-148
- Argoud-Guillaumin 1998 G. Argoud, J.-Y. Guillaumin, *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie*, Actes du Colloque International de Saint-Étienne (6-8 juin 1996), Saint-Étienne 1998
- Arnesano 2008 D. Arnesano, *La minuscola 'barocca'. Scritture e libri in Terra d'Otranto nei secoli XIII e XIV*, Galatina 2008
- Arnesano-Sciarra 2003 D. Arnesano, E. Sciarra, *L'attività del copista Nicola di Gallipoli e la tradizione manoscritta dell'Iliade in Terra d'Otranto*, "Segno e Testo" 1 (2003), 257-307

- Arnesano-Sciarra 2010 D. Arnesano, E. Sciarra, *Libri e testi di scuola in Terra d'Otranto*, in "Libri di scuola e pratiche didattiche dall'antichità al Rinascimento", Atti del Convegno Internazionale di Studi – Cassino, 7-10 maggio 2008, a cura di L. Del Corso, O. Pecere, Cassino 2010, 425-473
- Arrighetti 1966 G. Arrighetti, *Cosmologia mitica di Omero e Esiodo*, "Studi classici e orientali" 15 (1966), 1-60
- Ascheri 2010 P. Ascheri, *Neoptolemus*, in "Lexicon of Greek grammarians of antiquity". Published on 2/03/2010, <http://dx.doi.org/10.1163/2451-9278_lgga_urn:cite:cidocCRM.E21:lgga.Neoptolemus_it>
- Asmis 1991 E. Asmis, *Philodemus' poetic theory and On the good king according to Homer*, "Classical Antiquity" 10 (1991), 1-45
- Asper 2013a M. Asper, *Writing science. Medical and mathematical authorship in ancient Greece. Science, technology, and medicine in ancient cultures*, 1, Berlin-Boston 2013
- Asper 2013b M. Asper, *Making up progress – in ancient Greek science writing*, in "Writing science. Medical and mathematical authorship in ancient Greece. Science, technology, and medicine in ancient cultures", 1, ed. M. Asper, Berlin-Boston 2013, 411-430
- Aujac 1966 G. Aujac, *Strabon et la science de son temps*, Paris 1966
- Aujac 1975 G. Aujac (ed.), Géminos, *Introduction aux phénomènes*, Paris 1975
- Aujac 1979 G. Aujac (ed.), Autolykos de Pitane, *La sphère en mouvement. Levers et couchers héliaques. Testimonia*, Paris 1979
- Aujac 2001 G. Aujac, *Eratosthène de Cyrène, le pionnier de la géographie: sa mesure de la circonference terrestre*, Paris 2001
- Aujac 2007-2008 G. Aujac, *Astronomie et cartographie en Grèce ancienne*, "Geographia Antiqua" 16-17 (2007-2008), 5-24
- Avgerinos 2009 Ch. E. Avgerinos, *Ἀχιλλεύς ο ψευδο-Τάτιος*, "Hellenica" 59, 1 (2009) 59-87
- Beaton 1987 R. Beaton, *The rhetoric of poverty: the lives and opinions of Theodore Prodromos*, "Byzantine and Modern Greek Studies" 11 (1987), 1-28
- Bekker 1833 I. Bekker (ed.), *Apollonii Sophistae Lexicon Homericum*, Berlin 1833
- Bekker 1840 I. Bekker, *Die Theogonie des Johannes Tzetzes aus der Bibliotheca Casanatensis*, "Philologische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin", Berlin 1840, 147-169

- Berger 1880 H. Berger (ed.), *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes*, Leipzig 1880
- Berger 1903 H. Berger, *Geschichte des wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen*, Leipzig 1903
- Bernabé 1995 A. Bernabé, *Tendencias recientes en el estudio del orfismo*, “Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones” 0 (1995), 23-32
- Bernabé 2002 A. Bernabé, *La Théogonie orphique du papyrus de Derveni*, “Kernos” 15 (2002), 91-129
- Bernabé 2007 A. Bernabé, *The Derveni theogony: many questions and some answers*, “Harvard studies in classical philology” 103 (2007), 99-135
- Bernabé 2013 A. Bernabé, *The commentary of the Derveni papyrus: the last of Presocratic cosmogonies*, “Littera Antiqua” 7 (2013), 4-31
- Bernard 1990 W. Bernard, *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*, Stuttgart 1990
- Bernard 2014 F. Bernard, *Writing and reading Byzantine secular poetry, 1025-1081*, Oxford 2014
- Bernhardy 1968 G. Bernhardy, *Eratosthenica*, Osnabrück 1968
- Betegh 2004 G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, theology and interpretation*, Cambridge 2004
- Bezza 1993 G. Bezza (ed.), Paolo Alessandrino. *Lineamenti introduttivi alla scienza della previsione astronomica*, Milano 1993
- Bezza 2002 G. Bezza, *Précis d'historiographie de l'astrologie: Babylone, Égypte, Grèce*, Turnhout 2002
- Bianchetti 1998 S. Bianchetti (ed.), Pitea di Massalia, *L'Oceano*, Pisa-Roma 1998
- Bianchetti 2007-2008 S. Bianchetti, *La carta di Eratostene e la sua fortuna nella tradizione antica e tardo-antica*, “Geographia Antiqua” 16-17 (2007-2008), 25-40
- Bianchetti 2013 S. Bianchetti, *I mari di Eratostene*, in “Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν. Omaggio a Domenico Musti. Atti del Convegno di Chieti, 13-14 dicembre 2011”, edd. U. Bultrighini, E. Dimauro Lanciano 2013, 295-316
- Bianchetti 2014 S. Bianchetti, *Taprobane nella tradizione cartografica antica*, “Sileno” 40, 1-2 (2014), 21-39
- Bidez 1913 J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités Περὶ ἀγαλμάτων et De regressu animae*, Gand-Leipzig 1913
- Biondi 2015 F. Biondi, *Teagene di Reggio rapsodo e interprete di Omero*, Pisa-Roma 2015

- Biraschi 2002 A. M. Biraschi, *Omero a Roma fra I secolo a.C. e I secolo d.C. A proposito dell'“aretè poietou”*, in “Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani”, edd. A. Isola, E. Menestò, A. Di Pilla, Napoli 2002, 151-161
- Blank 2001 D. L. Blank, *La philologie comme arme philosophique*, in “Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie”, ed. C. Auvray-Assayas, D. Delattre, Paris 2001, 241-257
- Blau 1883 A. Blau, *De Aristarchi discipulis*, Jena 1883
- Bodnár 2007 I. M. Bodnár, *Oenopides of Chios: a survey of the modern literature with a collection of the ancient testimonia*, Berlin 2007
- Bodnár-Fortenbaugh 2002 I. M. Bodnár, W. W. Fortenbaugh (edd.), *Eudemus of Rhodes*, New Brunswick-London 2002
- Boer 1958 E. Boer (ed.), Pauli Alexandrini *Elementa apotelesmatica*, Leipzig 1958
- Boeri 2009 M. D. Boeri, Review of Meijer (2007), Bryn Mawr Classical Review 2009.03.29
- Boissonade 1844 F. Boissonade (ed.), *Anecdota nova*, Parisiis 1844
- Boissonade 1851 F. Boissonade (ed.), *Tzetzae Allegoriae Iliadis, accedunt Pselli Allegoriae*, Parisiis 1851
- Boll 1921 F. Boll, *Κλιμακτῆρες*, *RE* XI 1 (1921), 843-844
- Bolchert 1908 P. Bolchert, *Aristoteles' Erdkunde von Asien und Libyen*, Berlin 1908
- Bompaire 1993 J. Bompaire (ed.), Lucien. *Oeuvres. Tome I. Introduction générale. Opuscles 1-10*, Paris 1993
- Bonafin 2005 M. Bonafin, *Osceno, risibile, sacro: Iambe/Baubò, Hathor, Ame-no-Uzume e le altre*, “L'immagine riflessa”, n.s. 14 (2005), 35-56
- Bonazzi-Helmig 2007 M. Bonazzi, C. Helmig (edd.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The dialogue between Platonism and Stoicism in antiquity*, Leuven 2007
- Borgen 1997 P. Borgen, *Philo of Alexandria, an exegete for his time*, Leiden 1997
- Bouchard 2016 E. Bouchard, *Du Lycée au Musée. Théorie poétique et critique littéraire à l'époque hellénistique*, Paris 2016
- Bouché-Leclercq 1899 A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899
- Bowen 2013 A. C. Bowen, *Three introductions to Celestial Science in the first century BC*, in “Writing Science. Medical and Mathematical Authorship in Ancient Greece. Science,

- Technology, and Medicine in Ancient Cultures”, 1, ed. M. Asper, Berlin-Boston 2013, 299-329
- Boyarin 2010 D. Boyarin, *Origen as theorist of allegory: Alexandrian contexts*, in “The Cambridge companion to allegory”, edd. R. Copeland, P. T. Struck, Cambridge 2010, 39-54
- Boyer 1968 C. B. Boyer, *A history of mathematics*, New York-London-Sidney 1968
- Boys-Stones 2003 G. R. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, allegory, and the classical tradition: ancient thought and modern revisions*, Oxford-New York 2003
- Breithaupt 1915 M. Breithaupt, *De Parmenisco grammatico*, Leipzig-Berlin 1915
- Brisson 1990 L. Brisson, *Orphée et l’Orphisme à l’époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique*, in “Philosophie, Wissenschaften, Technik, Philosophie”, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 36/4, ed. W. Haase, Berlin 1990, 2867-2932
- Brock 2014 R. Brock, *Priestesses and citizens*, in “Donne che contano nella storia greca”, edd. U. Bultrighini, E. Dimauro, Lanciano 2014, 93-107
- Brodersen 1996 K. Brodersen, *Achilleus Tatios* (n. 2), *N.P.* 1 (1996), 84
- Broggiato 2001 M. Broggiato (ed.), *Cratete di Mallo. I frammenti*, La Spezia 2001 (= Roma 2006)
- Broggiato 2003 M. Broggiato, *The use of etymology as an exegetical tool in Alexandria and Pergamum*, in Nifadopoulos (2003), 65-70
- Broggiato 2013 M. Broggiato, *Filologia e interpretazione a Pergamo. La scuola di Cratete*, Roma 2013
- Browning 1961 R. Browning, *A new source on Byzantine-Hungarian relations in the twelfth century. The inaugural lecture of Michael ó τοῦ Ἀρχιάλου as ὑπατος τῶν φιλοσόφων*, “Balkan Studies” 2 (1961), 173-214; rist. in Browning 1977
- Browning 1962 R. Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the twelfth century*, “Byzantion” 32 (1962), 167-201; rist. in Browning 1977
- Browning 1963 R. Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the twelfth century (Continuation)*, “Byzantion” 33 (1963), 11-40; rist. in Browning 1977
- Browning 1975 R. Browning, *Homer in Byzantium*, “Viator” 8 (1975), 15-33; rist. in Browning 1977

- Browning 1977 R. Browning, *Studies on Byzantine history, literature and education*, London 1977
- Browning 1990 R. Browning, *L'alfabetizzazione nel mondo bizantino*, in "Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica", ed. G. Cavallo, Roma-Bari 1990, 5-20
- Budelmann 2002 F. Budelmann, *Classical commentary in Byzantium: John Tzetzes on ancient Greek literature*, in "The classical commentary", edd. R. K. Gibson, Chr. Shuttleworth Kraus, Leiden 2002, 141-169
- Buffière 1973 F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1973
- Bulmer-Thomas 1974 I. Bulmer-Thomas, *Oenopides of Chios*, in "Dictionary of scientific biography", ed. C. C. Gillispie, vol. X, New York 1974, 179-182
- Canart 1990 P. Canart, *Aspetti materiali e sociali della produzione libraria italo-greca tra Normanni e Svevi*, in "Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica", ed. G. Cavallo, Roma-Bari 1990, 103-153
- Cataudella 2003 M. R. Cataudella, *Aristotele e la paternità del De mundo: aspetti del pensiero geografico (3, 392B)*, in "ΕΡΚΟΣ. Studi in onore di Franco Sartori", Padova 2003, 63-71
- Cavallo 1989 G. Cavallo, *Lo specchio omerico*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité" 101 (1989), 609-627
- Cavallo 1990 G. Cavallo, *Libri greci e resistenza etnica in Terra d'Otranto*, in "Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica", ed. G. Cavallo, Roma-Bari 1990, 157-178
- Cesaretti 1991 P. Cesaretti, *Allegoristi di Omero a Bisanzio. Ricerche ermeneutiche (XI-XII secolo)*, Milano 1991
- Chiaradonna 2007 R. Chiaradonna, *Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III secolo d.C.*, in Bonazzi-Helmig 2007, 207-241
- Chiaradonna 2012a R. Chiaradonna, *Interpretazione filosofica e ricezione del corpus. Il caso di Aristotele (100 a.C.-250 d.C.)*, "Quaestio" 11 (2012), 83-114
- Chiaradonna 2012b R. Chiaradonna (ed.), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Roma 2012
- Colonna 1953 A. Colonna, *I Prolegomeni ad Esiodo e la Vita esiodea di Giovanni Tzetzes*, "Bollettino del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini", n.s. 2 (1953), 27-39

- Combella 1987 F. M. Combella, *The λύσις ἐξ λέξεως*, “The American Journal of Philology”, 108, 2 (1987), 202-219
- Conley 2005 T. M. Conley, *Byzantine criticism and the uses of literature*, in “The Cambridge history of literary criticism”, vol. II, “The Middle Ages”, Cambridge 2005, 667-692
- Corso-Romano 1997 Vitruvio. *De architectura*. A cura di P. Gros. Traduzione e commento di A. Corso e E. Romano, II, Torino 1997
- Consbruch 1906 M. Consbruch, *Hephaestionis enchiridion cum commentariis veteribus*, Leipzig 1906
- Copeland- Struck 2010 R. Copeland, P. T. Struck (edd.), *The Cambridge companion to allegory*, Cambridge 2010
- Coxe 1853 H. O. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae pars prima*, Oxford 1853
- Cramer 1836 J. A. Cramer (ed.), *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, vol. III, Oxford 1836
- Cramer 1837 J. A. Cramer (ed.), *Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, vol. IV, Oxford 1837
- Cramer 1841 J. A. Cramer (ed.), *Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis*, vol. III, Oxford 1841
- Criscuolo 1989 U. Criscuolo (ed.), Michele Psello. *Autobiografia: encomio per la madre*, Napoli 1989
- Cucchiarelli 1997 A. Cucchiarelli, “*Allegoria retorica*” e filologia alessandrina, “Studi Italiani di Filologia Classica” XC annata, III serie, 15, 2 (1997), 210-230
- Cullhed 2012 E. Cullhed, *The autograph manuscripts containing Eustathius’ Commentary on the Odyssey*, “Mnemosyne” 65 (2012), 445-461
- Cullhed 2014a E. Cullhed, *The blind Bard and “I”: Homeric biography and authorial personas in the twelfth century*, “Byzantine and Modern Greek Studies” 38 (2014), 49-67
- Cullhed 2014b E. Cullhed, *Eustathios of Thessalonike. Parekbolai on Homer’s Odyssey 1–2. Proekdosis*, Dissertation presented at Uppsala University, Saturday, January 18, 2014 for the degree of Doctor of Philosophy, Uppsala 2014
- Cunningham 2003 I. C. Cunningham (ed.), *Synagoge: Συναγωγή λέξεων χρησίμων. Texts of the original version and of MS. B*, Berlin-New York 2003

- Cuomo 2000 S. Cuomo, *Pappus of Alexandria and the mathematics of late antiquity*, Cambridge-New York 2000
- Cusset 2008 C. Cusset, *Science et poésie selon Ératosthène*, in “Ératosthène: un athlète du savoir; journée d’étude du vendredi 2 juin 2006”, edd. C. Cusset, H. Frangoulis, Saint Étienne 2008
- Cusset-Frangoulis 2008 C. Cusset, H. Frangoulis (eds.), *Ératosthène: un athlète du savoir*; journée d’étude du vendredi 2 juin 2006, Saint Étienne 2008
- Dawson 1992 D. Dawson, *Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria*, Berkeley 1992
- Delattre 1998 J. Delattre, *Théon de Smyrne: modèles mécaniques en astronomie*, in “Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie”, edd. G. Argoud, J.-Y. Guillaumin, Saint-Étienne 1998, 371-395
- De Angelis-Garstad 2006 F. De Angelis, B. Garstad, *Euhemerus in Context*, “Classical Antiquity” 25, 2 (2006), 211-242
- De Gregorio 2002 G. De Gregorio, *L'Erodoto di Palla Strozzi (cod. Vat. Urb. gr. 88)*, “Bollettino dei classici”, 23, s. 3 (2002), 31-130
- De Vico 1957 G. De Vico, *Noterelle su Tzetzes*, “Giornale Italiano di Filologia” 10 (1957), 221-224
- de Jonge 2015 C. C. de Jonge, *Grammatical theory and rhetorical teaching*, in “Brill’s companion to ancient scholarship”, edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, II, 981-1011
- de Marco 1932 V. de Marco, *Sulla tradizione manoscritta degli Scholia Minora all’Iliade*, “Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche”, s. 6, 4 (1932), 373-407
- Derenne 1930 E. Derenne, *Les procès d’impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècle avant J. C.*, Paris 1930
- Di Gregorio 1975 L. Di Gregorio (ed.), *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milano 1975
- Dickey 2007 E. Dickey, *Ancient Greek scholarship: a guide to finding, reading and understanding scholia, commentaries, lexica and grammatical treatises from their beginnings to the Byzantine period*, Oxford 2007
- Dicks 1970 D. R. Dicks, *Early Greek astronomy to Aristotle*, Ithaca 1970

- Dicks 1972 D. R. Dicks, *Geminus*, in “Dictionary of scientific biography”, ed. C. C. Gillispie, vol. V, New York 1972, 344-347
- Diels 1879 H. Diels (ed.), *Doxographi Graeci*, Berlin 1879
- Diels 1882 H. Diels, *Simplicii In Aristotelis physicorum commentaria*, Berolini 1882
- Dietze-Mager 2015 G. Dietze-Mager, *Die Pinakes des Andronikos im Licht der Vorrede in der Aristoteles-Schrift des Ptolemaios*, “Aevum” 89, 1 (2015), 97-166
- Di Maria 1996 G. Di Maria (ed.), *Achillis quae feruntur astronomica et in Aratum opuscula, De universo, De Arati vita, De phaenomenorum interpretatione*, Palermo 1996
- Dindorf 1855 W. Dindorf (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Odysseam ex codicibus aucta et emendata*, I-II, Oxford 1855
- Dindorf (Maass) 1887 W. Dindorf (ed.), E. Maass (rec.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem ex codicibus aucta et emendata*, vol. V, Oxford 1887
- Domaradzki 2012 M. Domaradzki, *Theological etymologizing in the early Stoa*, “Kernos” 25 (2012), 125-148
- Domaradzki 2015 M. Domaradzki, *The Sophists and allegoresis*, “Ancient Philosophy” 35 (2015), 247-258
- Donini 1995 P. Donini, *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma 1995
- Donini 2002 P. Donini, *Book lambda of Aristotle's 'Metafisica' and the birth of first philosophy*, “Rivista di storia della filosofia” 57, 2 (2002), 181-199
- Donini 2011 P. Donini, *Commentary and tradition: Aristotelian, Platonism, and post-Hellenistic philosophy*, Berlin-New York 2011
- Donnay 1960 G. Donnay, *Le système astronomique de Platon*, “Revue belge de philologie et d'histoire” 38 (1960), 5-29
- Dorandi 2002 T. Dorandi, *Qualche aspetto controverso della biografia di Eudemo di Rodi*, in Bodnár-Fortenbaugh 2002, 39-57
- Dorandi 2007 T. Dorandi, *Diogene Laerzio fra Bisanzio e l'Italia meridionale. La circolazione delle Vite dei filosofi tra la Tarda Antichità e l'età paleologa*, “Segno e testo”, 5 (2007), 99-172
- Dorandi 2009 T. Dorandi, *Laertiana. Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, Berlin-New York 2009

- Dorandi 2013 T. Dorandi (ed.), *Diogenes Laertius, Lives of eminent philosophers*, New York 2013
- Drachmann 1903-1927 A. B. Drachmann, *Scholia vetera in Pindari carmina*, voll. I-III, Leipzig 1903-1927
- Dreyer 1953 J. L. E. Dreyer, *A history of astronomy from Thales to Kepler*, Cambridge 1953 (1a ed. New York 1906)
- Droge 1989 A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian interpretations of the history of culture*, Tübingen 1989
- Dubischar 2015 M. Dubischar, *Typology of philological writings*, in “Brill’s companion to ancient scholarship”, edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, I, 545-599
- Dubuisson 1976-1977 M. Dubuisson, *OI AMΦI TINA. OI ΠΕΡΙ TINA. L’évolution des sens et des emplois*, Mémoire de Licence, Université de Liège 1976-1977
- Duffy 1998 J. Duffy, *Tzetzes on Psellos*, in “Dissertationunculae criticae. Festschrift für Günther Christian Hansen”, edd. C. Collatz, J. Dummer, J. Kollesch, M.-L. Werlitz, Würzburg 1998, 441-445
- Dupuis 1892 J. Dupuis (ed.), *Théon de Smyrne philosophe platonicien. Exposition de connaissances mathématique utiles pour la lecture de Platon*, Paris 1892
- Durante 2012 R. Durante, *L’Iliade in Terra d’Otranto: il teatro omerico nell’inedito ciclo illustrativo del Breslaviense Rehdiger 26*, “Aevum” 86, 2 (2012), 493-517
- Dyck 1983-1995 A. R. Dyck (ed.), *Epimerismi Homerici*, Sammlung Griechischer und Lateinischer Grammatiker (SGLG) 5 1/2, Berlin-New York 1983-1995
- Ebeling 1885 H. Ebeling (ed.), *Lexicon Homericum*, vol. I, Lipsiae 1885
- Eichholz 1965 D. E. Eichholz (ed.), *Theophrastus. De lapidibus*. Oxford 1965
- Erbse 1950 H. Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, Berlin 1950
- Erbse 1969 H. Erbse (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, vol. I, Berlin 1969
- Erbse 1971 H. Erbse (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, vol. II, Berlin 1971
- Erbse 1974 H. Erbse (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, vol. III, Berlin 1974
- Erbse 1975 H. Erbse (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, vol. IV, Berlin 1975

- Erbse 1977 H. Erbse (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, vol. V, Berlin 1977
- Esposito 2009 E. Esposito, *Fragments of Greek lexicography in the papyri*, in "Fragments of the past. Ancient scholarship and Greek Papyri", edd. F. Montanari, S. Perrone, "Trends in Classics" 1, 2 (2009), 255-297
- Feraboli 1998 S. Feraboli, *Astrotesie celesti in antichi cataloghi stellari*, in "Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie", edd. G. Argoud, J.-Y. Guillaumin, Saint-Étienne 1998, 347-358
- Festa 1902 N. Festa (ed.), *Palaephati Περὶ ἀπίστων*. Heracliti qui fertur libellus Περὶ ἀπίστων. *Excerpta Vaticana (vulgo anonymus De incredibilibus)*, "Mythographi Graeci" 3, 2, Lipsiae 1902
- Filoni 2014 A. Filoni, *Apollodoro e gli epiteti di Hermes ἐπιούβιος, σῶκος e ἀκάκητα*. Note al testo di Cornuto, *Comp. 16.3 e Ap. Soph.* s.v. σῶκος (148, 15-22 Bekker), "Aevum Antiquum" n.s. 14 (2014), 67-93
- Flach 1876 H. Flach (ed.), *Glossen und Scholien zur Hesiodischen Theogonie*, Leipzig 1876
- Flach 1880 H. Flach (ed.), *Eudociae Augustae Violarium*, Leipzig 1880
- Ford 1999 A. Ford, *Performing interpretation: early allegorical exegesis of Homer*, in "Epic traditions in the contemporary world. The poetics of community", edd. M. Beissinger, J. Tyfus, S. Wofford, Berkeley-Los Angeles-London 1999, 33-53
- Ford 2002 A. Ford, *The origins of criticism. Literary culture and poetic theory in classical Greece*, Princeton-Oxford 2002
- Formentin 1983 M. Formentin, *La grafia di Eustazio di Tessalonica*, "Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata" 37 (1983), 19-50
- Funghi 1983 M. S. Funghi, *P. Brux. inv. E. 7162 e P. Med. inv. 71.82. Due discussioni su Olimpo*, "La parola del passato" 38 (1983), 11-19
- Gaisford 1823 T. Gaisford (ed.), *Poetae minores Graeci*, vol. II, Leipzig 1823
- Gallo 2002 I. Gallo, *Spigolature testuali*, "Eikasmos" 13 (2002), 217-220
- Gambato 2001 M. L. Gambato (trad. e comm.), Ateneo. *I Deipnosofisti (I dotti a banchetto)*. Prima traduzione italiana commentata su progetto di L. Canfora, Libro XIII, Roma 2001

- Gamillscheg 1981 E. Gamillscheg, *Autoren und Kopisten. Bemerkungen zu Autographen byzantinischer Autoren*, "Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik" 31 (1981), 379-394
- Garzya 1973 A. Garzya, *Literarische und rhetorische Polemiken der Komnenenzeit*, "Byzantinoslavica" 34 (1973), 1-14; rist. in Garzya 1974
- Garzya 1974 A. Garzya, *Storia e interpretazione di testi bizantini. Saggi e ricerche*, London 1974
- Gautier 1972 P. Gautier (ed.), Michel Italikos. *Lettres et discours*, Paris 1972
- Geus 2002 K. Geus, *Eratosthenes von Kyrene. Studien zur hellenistischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, München 2002
- Gilbert 1907 O. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig 1907
- Goldwyn-Kokkini 2015 A. J. Goldwyn, D. Kokkini (tradd.), John Tzetzes, *Allegories of the Iliad*, Cambridge (MA)-London 2015
- Gomperz 1866 T. Gomperz (ed.), Philodemus, *De pietate*, "Herkulanische Studien", II, Leipzig 1866
- Gorman 2001 R. Gorman, *οἱ περὶ τινα in Strabo*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 136 (2001), 201-213
- Grünbart 2005 M. Grünbart, *'Tis love that has warm'd us. Reconstructing networks in 12th century Byzantium*, "Revue belge de philologie et d'histoire = Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis" 83 2 (2005), 301-313
- Gutzwiller 2010 K. J. Gutzwiller, *Literary criticism*, in "A companion to Hellenistic literature", edd. J. J. Clauss, M. Cuypers, Malden, MA 2010
- Gysembergh 2013 V. Gysembergh, *Aristotle on the "Great Year", Eudoxus, and Mesopotamian "Goal Year" astronomy*, "AION-Sezione Filologico-Letteraria", 35 (2013), 111-123
- Harder 1895 C. Harder, *Johannes Tzetzes' Kommentar zu Porphyrius περὶ πέντε φωνῶν*, "Byzantinische Zeitschrift", 4 (1895), 314-318
- Hardie 1985 P. R. Hardie, *Imago mundi: cosmological and ideological aspects of the shield of Achilles*, "Journal of Hellenic Studies" 105 (1985), 11-31

- Hatzimichali 2013 M. Hatzimichali, *The texts of Plato and Aristotle in the first century BC*, in “Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century BC”, ed. M. Schofield, New York 2013, 1-27
- Hatzimichali 2016 M. Hatzimichali, *Andronicus of Rhodes and the construction of the Aristotelian Corpus*, in “Brill’s companion to the reception of Aristotle in antiquity”, ed. A. Falcon, Leiden 2016, 81-100
- Hawes 2014 G. Hawes, *Rationalizing myth in antiquity*, Oxford 2014
- Heath Thomas 1959 L. Heath Thomas, *Aristarchus of Samos: the ancient Copernicus. A history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus’s treatise on the sizes and distances of the sun and moon*, Oxford 1913, rist. 1959
- Heath Thomas 2011 L. Heath Thomas, *Greek astronomy*, London 2011, 1a ed. 1932
- Heiberg 1894 J. L. Heiberg, *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria* Berlin 1894
- Heiberg 1898-1903 J. L. Heiberg (ed.), *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, I, *Syntaxis mathematica*, I-II, Leipzig 1898-1903
- Heiberg 1907 J. L. Heiberg (ed.), *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, II, *Opera astronomica minora*, Leipzig 1907
- Heinze 1892 R. Heinze (ed.), *Xenokrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892
- Hellmann 2015 O. Hellmann, *On the interface of philology and science: the case of zoology*, in “Brill’s companion to ancient scholarship”, edd. F. Montanari, S. Matthaïos, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, II, 1235-1266
- Hermann 1832 J. Hermann (ed.), *Draconis Stratonicensis Liber de metris poeticis. Ioannis Tzetzae Exegesis in Homeri Iliadem*, Leipzig 1832
- Hetherington 1997 N. S. Hetherington, *Early Greek cosmology: a historiographical review*, “Culture and Cosmos” 1, 1 (1997), 10-32
- Hubert 1938 K. Hubert, *Zur indirekten Überlieferung der Tischgespräche Plutarchs*, “Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie”, 73, 3 (1938), 307-328
- Hude 1973 K. Hude (ed.), *Scholia in Thucydidem ad optimos codices collata*, New York 1973

- Hunger 1953 H. Hunger, *Zum Epilog der Theogonie des Johannes Tzetzes*, "Byzantinische Zeitschrift", 46 (1953), 302-307
- Hunger 1954 H. Hunger, *Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei Johannes Tzetzes*, "Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft" 3 (1954), 35-54
- Hunger 1955 H. Hunger (ed.), Johannes Tzetzes, *Allegorien zur Odyssee* XIII-XXIV, "Byzantinische Zeitschrift", 48 (1955), 4-48
- Hunger 1956 H. Hunger (ed.), Johannes Tzetzes, *Allegorien zur Odyssee* I-XII, "Byzantinische Zeitschrift", 49 (1956), 249-310
- Hunger 1961 V. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 1. Codices historici, codices philosophici et philologici*, Wien 1961
- Hunter 2015 R. Hunter, *The rhetorical criticism of Homer*, in "Brill's companion to ancient scholarship", edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, II, 673-705
- Huxley 1970 G. L. Huxley, *Autolycus of Pitane*, in "Dictionary of scientific biography", ed. C. C. Gillispie, vol. I, New York 1970, 338-339
- Huxley 1975 G. L. Huxley, *Sosigenes*, in "Dictionary of scientific biography", ed. C. C. Gillispie, vol. XII, New York 1975, 547
- Innes 1995 D. C. Innes, *Introduction*, in "Aristotle. *Poetics*; Longinus. *On the Sublime*; Demetrius. *On Style*", edd. S. Halliwell, W. H. Fyfe, D. A. Russell, D. C. Innes, Cambridge, Mass. 1995, 311-342.
- Ippolito 2005 A. Ippolito, *Parmeniscus*, in "Lexicon of Greek grammarians of antiquity". Published on 29/06/2005, <http://dx.doi.org/10.1163/24519278_lgga_urn:cite:cidocCRM.E21:lgga.Parmeniscus_it>
- Ippolito 2007 A. Ippolito, *Palaephatus*, in "Lexicon of Greek grammarians of antiquity". Published on 7/02/2007, <http://dx.doi.org/10.1163/2451-9278_lgga_urn:cite:cidocCRM.E21:lgga.Palaephatus_it>
- Irigoin 1990 J. Irigoin, *Centri di copia e trasmissione di testi nel mondo bizantino*, in "Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica", ed. G. Cavallo, Roma-Bari 1990, 89-102
- Irigoin 1991 J. Irigoin, *Du jeu verbal à la recherche étymologique: Homère et les scholies homériques*, "Revue de Philologie" 65 (1991), 127-134
- Isnardi Parente 1982 M. Isnardi Parente (ed.), Senocrate - Ermodoro, *Frammenti*, Napoli 1982

- Jackson 2004 D. Jackson, *The Greek manuscripts of Jean Hurault de Boistaillé*, “Studi italiani di filologia classica”, 2, s. 4 (2004), 209-252
- Jacob 1993 C. Jacob, *La geografia*, in “Lo spazio letterario della Grecia antica”, vol. I, Tomo II, *La produzione e la circolazione del testo. L’Ellenismo*, edd. G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, Roma 1993, 393-430
- Jacob 2004 A. Jacob, *Il committente, il destinatario e l’anonimo copista. Una rilettura critica del colofone metrico del Vindobonense Suppl. gr. 37 (Gallipoli, an. 1265)*, “Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche”, 15, s. 9 (2004), 747-765
- Jaeger 1923 (1935) W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; trad. it. (di G. Calogero) *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935
- Janko 2000 R. Janko (ed.), *Philodemus On Poems, book 1*, Oxford 2000
- Janko 2002-2003 R. Janko, *God, science, and Socrates*, “Bulletin of the Institute of Classical Studies” 46 (2002-2003), 1-18
- Janko 2011 R. Janko (ed.), *Philodemus On Poems, books 3–4, with the fragments of Aristotle On poets*, Oxford 2011
- Jensen 1923 Ch. C. Jensen (ed.), *Philodemos. Über die Gedichte, fünftes Buch*, Berlin 1923
- Jessen 1901 O. Jessen, *Demo* (n. 2), *RE* IV 2 (1901), 2862
- Jones 1942 H. S. Jones (ed.), *Thucydidis historiae*, vol. I, Oxford 1942
- Kaldellis 2006 A. Kaldellis, *Mothers and sons, fathers and daughters: the Byzantine family of Michael Psellos*, Notre Dame 2006
- Kaldellis 2009 A. Kaldellis, *Classical scholarship in twelfth-century Byzantium*, in “Medieval Greek commentaries on the Nicomachean Ethics”, edd. C. Barber, D. Jenkins, Leiden-Boston 2009, 1-43
- Kambylis 1991 A. Kambylis, *Eustathios über Pindars Epinikiendichtung. Ein Kapitel der klassischen Philologie in Byzanz*, Hamburg-Göttingen 1991
- Kamesar 2004 A. Kamesar, *The logos endiathetos and the logos prophorikos in allegorical interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad*, “Greek, Roman, and Byzantine Studies” 44 (2004), 163-181

- Kazhdan 1984 A. P. Kazhdan, *Studies on Byzantine literature of the eleventh and twelfth centuries*, Cambridge-Paris 1984, 87-114
- Kazhdan 1991 A. P. Kazhdan, *Schedographia*, in “The Oxford dictionary of Byzantium”, edd. A. P. Kazhdan, A.-M. Talbot, A. Cutler, T. E. Gregory, N. P. Ševčenko, vol. III, New York-Oxford 1991, 1849
- Kiesslingius 1826 Th. Kiesslingius (ed.), Ioannis Tzetzae *Historiarum variarum Chiliades*, Lipsiae 1826
- Kindstrand 1990 J. F. Kindstrand (ed.), [Plutarchi] *De Homero*, Leipzig 1990
- Kroll 1918 W. Kroll, *Demo* (n. 2a), *RE Suppl.* III (1918), 331-333
- Kyriakis 1974 M. J. Kyriakis, *Poor poets and starving literati in twelfth century Byzantium*, “Byzantion” 64 (1974), 290-309
- Koster 1960 W. J. W. Koster (ed.), *Jo. Tzetzae Commentarii in Aristophanem. Prolegomena et Commentarium in Plutum*, Scholia in Aristophanem 4.1, Groningen-Amsterdam 1960
- Koster 1962 W. J. W. Koster (ed.), *Jo. Tzetzae Commentarii in Aristophanem. Commentarium in Ranas et in Aves, Argumentum Equitum*, Scholia in Aristophanem 4.3, Groningen-Amsterdam 1962
- Koster 1975 W. J. W. Koster (ed.), *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Scholia in Aristophanem 1.1A, Groningen 1975
- Koumanoudes 1900 S. Koumanoudes, *Συναγωγή νέων λέξεων*, Athens 1900
- Kouremenos 1994 T. Kouremenos, *Posidonius and Geminus on the foundations of mathematics*, “Hermes – Zeitschrift für klassische Philologie” 122 (1994), 437-450
- Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006 T. Kouremenos, G. M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou (eds.), *The Derveni Papyrus*, Firenze 2006
- Lallot 1991 J. Lallot, *L'étymologie chez les grammairiens grecs: principes et pratique*, “Revue de Philologie” 65 (1991), 135-148
- Lallot 1998 J. Lallot, *La quête de rationalité dans la grammaire alexandrine*, in “Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie”, edd. G. Argoud, J.-Y. Guillaumin, Saint-Étienne 1998, 397-403
- Lamberton 1986 R. Lamberton, *Homer the theologian: Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*, Berkeley 1986
- Lamberton 1992 R. Lamberton, *The Neoplatonists and the spiritualization of Homer*, in Lamberton-Keaney (1992), 115-133

- Lamberton 2002 R. Lamberton, *Homeric allegory and Homeric rhetoric in ancient pedagogy*, in "Omero tremila anni dopo", ed. F. Montanari, coll. P. Ascheri, Roma 2002, 185-205
- Lamberton-Keaney 1992 R. Lamberton, J. J. Keaney (edd.), *Homer's ancient readers. The hermeneutics of Greek epic's earliest exegetes*, Princeton 1992
- Lampe 1969 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek lexicon*, Oxford 1969
- Lanata 1963 G. Lanata (ed.), *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1963
- Lasserre 1966 F. Lasserre (ed.), *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*. Berlin 1966
- Latte 1953-1966 K. Latte (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon. Voll. I-II: A-Δ, E-O*, Kopenhagen 1953-1966
- Latte-Hansen 2005 K. Latte, P. Allan Hansen (edd.), *Hesychii Alexandrini Lexicon. Vol. III: Π-Σ*, Berlin 2005
- Lehrs 1902 K. Lehrs, *Kleine Schriften*, Königsberg 1902
- Leone 1968 P. A. M. Leone (ed.), *Ioannis Tzetzae Historiae*, Napoli 1968
- Leone 1969-1970 P. A. M. Leone, *Ioannis Tzetzae Iambi*, "Rivista di studi bizantini e neoellenici" 6-7 (1969-1970), 127-156
- Leone 1972 P. A. M. Leone (ed.), *Ioannes Tzetzes, Epistulae*, Leipzig 1972
- Leone 1995 P. A. M. Leone (ed.), *Ioannis Tzetzae Carmina Iliaca*, Catania 1995
- Leroy 1964 F. J. Leroy, *Une nouvelle homélie acrostiche sur la nativité*, "Le Muséon" 77 (1964), 155-173
- Lévêque 1959 P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Parigi 1959
- LfgrE 1991 *Lexicon des frühgriechischen Epos*, begründet von B. Snell, red. M. Meier-Brügger, XIV Lieferung (καπνός - λωφάω), Göttingen 1991
- LfgrE 1993 *Lexicon des frühgriechischen Epos*, begründet von B. Snell, red. M. Meier-Brügger, XV Lieferung (μά - νεῖνις), Göttingen 1993
- Liddell-Scott 1996 H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English lexicon*, Oxford 1996
- Lilla 1985 S. Lilla, *Codices Vaticani Graeci. Codices 2162-2254 (Codices Columnnenses)*, Città del Vaticano 1985
- Lilla 2004 S. Lilla, *I manoscritti vaticani greci. Lineamenti di una storia del fondo*, Città del Vaticano 2004

- Lobeck 1829 C. A. Lobeck, *Aglaophamus, sive de Theologiae mysticae Graecorum causis, libri tres, II*, Berlin 1829
- Long 1992 A. A. Long, *Stoic readings of Homer*, in “Homer’s ancient readers”, edd. R. Lamberton, J. J. Keaney, Princeton 1992, 41-66
- Longo 1961 O. Longo (ed.), *Aristotele, De caelo*, Firenze 1961
- Ludwich 1895 A. Ludwich, *Die Homerdeuterin Demo*, in “Festschrift zum 50 jährigen Doctorjubiläum von L. Friedländer”, Leipzig 1895, 296-321
- Ludwich 1912-1914 A. Ludwich, *Die Homerdeuterin Demo. Zweite Bearbeitung ihrer Fragmente*, in “Verzeichnisse der auf der Königl. Albertus-Universität zu Königsberg zu haltenden Vorlesungen”, Königsberg 1912-1914
- Luiselli 2015 R. Luiselli, *Hellenistic astronomers and scholarship*, in “Brill’s Companion to Ancient Scholarship”, edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, II, 1216-1234
- Luzzatto 1999 M. J. Luzzatto, *Tzetzes lettore di Tucidide. Note autografe sul Codice Heidelberg Palatino Greco 252*, Bari 1999
- Luzzatto 2000 M. J. Luzzatto, *Note inedite di Giovanni Tzetzes e restauro di antichi codici alla fine del XIII secolo: il problema del Laur. 70,3 di Erodoto*, in “I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca - Cremona, 4-10 ottobre 1998”, ed. G. Prato, vol. II, Firenze 2000, 633-654
- Luzzatto 2010 M. J. Luzzatto, *Codici tardoantichi di Platone ed i cosiddetti ‘Scholia Arethae’*, “Medioevo greco” 10 (2010), 77-110
- MacPhail 2011 J. A. Jr. MacPhail, *Porphyry’s ‘Homeric Questions’ on the Iliad*. Texte und Kommentare 36, Berlin-New York 2011
- Maass 1892 E. Maass, *Aratea*, Berlin 1892
- Magdalino 1993 P. Magdalino, *The empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge 1993
- Magnani 2002 S. Magnani, *Il viaggio di Pitea sull’Oceano*, Bologna 2002
- Maïer 1954 I. Maïer, *Une page inédite de Politien: la note du Vat. Lat. 3617 sur Démétrius Triclinius commentateur d’Homère*, “Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” 16 (1954), 7-17
- Maniaci 2006 M. Maniaci, *Problemi di mise en page dei manoscritti con commento a cornice. L’esempio di alcuni testimoni dell’Iliade*, “Segno e testo” 4 (2006), 211-298

- Manitius 1894 C. Manitius, *Hipparchi in Arati et Eudoxi Phaenomena commentariorum libri tres*, Leipzig 1894
- Marinone 1967 Marinone N. (ed.), *I saturnali* di Macrobio Teodosio, Torino 1967
- Marcotte 1998 D. Marcotte, *La climatologie d'Ératosthène à Poséidonios: genèse d'une science humaine*, in "Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie", edd. G. Argoud, J.-Y. Guillaumin, Saint-Étienne 1998, 263-277
- Marquis 2013 E. Marquis, *Les textes de Lucien à tradition simple*, "Revue d'histoire des textes", 8 (2013), 1-36
- Martano 2005 A. Martano, *La tradizione manoscritta dell'esegesi antica allo scudo di Eracle esiodico: la famiglia del Vat. gr. 1332 (sec. XIII-XV)*, "Aevum", 79, 2 (2005), 461-489
- Martin 1974 J. Martin (ed.), *Scholia in Aratum vetera*, Stuttgart 1974
- Martin 1998 J. Martin (ed.), *Aratos, Phénomènes*, Paris 1998
- Matijašić 2014 I. Matijašić (ed.), *Timachidas di Rodi. Introduzione, edizione dei frammenti, traduzione e commento*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", s. 5, 6, 1 (2014), 113-185
- Matranga 1850 P. Matranga (ed.), *Anecdota Graeca e mss. bibliothecis Vaticana, Angelica, Barberiniana, Vallicelliana, Medicea, Vindobonensi*, Roma 1850
- Matthaios 2002 S. Matthaios, *Zoilos* (n. 1), in *N.P.* 12/2 (2002), 825
- Matthaios 2015 S. Matthaios, *Greek scholarship in the imperial era and late antiquity*, in "Brill's companion to ancient scholarship", edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, I, 184-296
- Mazzarino 1959 S. Mazzarino, *L'image des parties du monde et les rapports entre l'Orient et la Grèce à l'époque classique*, "Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae", 7 (1959), 85-101
- Mazzucchi 2012 Venetus A e Ambr. B 114 sup. *Due codici del medesimo copista e la loro storia*, "Aevum" 86, 2 (2012), 417-456
- Meijer 2007 P. A. Meijer, *Stoic theology. Proofs for the existence of the cosmic god and of the traditional gods*, Delft 2007
- Meliadò 2015 C. Meliadò, *Mythography*, in "Brill's companion to ancient scholarship", edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, II, 1157-1089
- Menchelli 2014 M. Menchelli, *Osservazioni sulle forme della lettura di Platone tra gli eruditi bizantini e sulla trasmissione del testo della Appendix degli Apocrifi del corpus platonico (con note*

- paleografiche sul Vat. Pal. gr. 173 e sul Vat. Pal. gr. 174*), in “Textual transmission in Byzantium: between textual criticism and Quellenforschung”, edd. J. Signes Codoñer, I. Pérez Martín, Leuven 2014, 169-196
- Mercati 1951 S. G. Mercati, *Giambi di Giovanni Tzetze contro una donna schedografa*, “Byzantinische Zeitschrift” 44 (1951), 416-418
- Mette 1936 H. J. Mette, *Sphairopoiia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München 1936
- Montana 2008 F. Montana, *Il grammatico Callistrato nella diadoche alessandrina*, “Museum Helveticum” 65 (2008), 77-98
- Montana 2011 F. Montana, *The making of Greek scholiastic corpora*, in “From scholars to scholia. Chapters in the history of ancient Greek scholarship”, edd. F. Montanari, L. Pagani, Berlin-New York 2011, 105-161
- Montana 2012 F. Montana, *La filologia ellenistica. Lineamenti di una storia culturale*, Pavia 2012
- Montana 2013 F. Montana, *Il commentario all’Iliade P.Oxy. LXXVI 5095 e gli scholia exegetica*, “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 184 (2013), 11-20
- Montana 2014a F. Montana, *Introduction: from types to texts*, in Montana-Porro 2014, 1-14
- Montana 2014b F. Montana, *Anything but a marginal question. On the meaning of παρακείμενον σχόλιον and παραγράφεσθαι*, in Montana-Porro 2014, 24-38
- Montana 2015 F. Montana, *Hellenistic scholarship*, in “Brill’s companion to ancient scholarship”, edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, I, 60-183
- Montana 2017 F. Montana, *Dal Liceo al Museo, ultima frontiera*, “Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 145, 2 (2017), 443-473
- Montana-Porro 2014 F. Montana, A. Porro (edd.), *The birth of scholiography. From types to texts*, “Trends in Classics” 6, 1 (2014)
- Montanari 1979 F. Montanari, *Studi di filologia omerica antica*, I, Pisa 1979
- Montanari 1987 F. Montanari, *Hyponoia e allegoria: piccole considerazioni preliminari*, in “Studi offerti ad Anna Maria Quartaïroli e Domenico Magnino”, Como 1987, 11-19
- Montanari 1988 F. Montanari (ed.), *I frammenti dei grammatici Agathokles, Hellanikos, Ptolemaios Epithetes*, Sammlung Griechischer und Lateinischer Grammatiker (SGLG) 7, Berlin-New York 1988, 1-128

- Montanari 1993a F. Montanari, *L'erudizione, la filologia, la grammatica*, in "Lo spazio letterario della Grecia antica", vol. I, Tomo II, *La produzione e la circolazione del testo. L'Ellenismo*, edd. G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, Roma 1993, 235-281
- Montanari 1993b F. Montanari, *Alessandria e Cirene*, in "Lo spazio letterario della Grecia antica", vol. I, Tomo II, *La produzione e la circolazione del testo. L'Ellenismo*, edd. G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, Roma 1993, 625-638
- Montanari 1993c F. Montanari, *Pergamo*, in "Lo spazio letterario della Grecia antica", vol. I, Tomo II, *La produzione e la circolazione del testo. L'Ellenismo*, edd. G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, Roma 1993, 639-655
- Montanari 1995 F. Montanari, *The Mythographus Homericus*, in "Greek literary theory after Aristotle: a collection of papers in honour of D. M. Schenkeveld", edd. J. G. J. Abbenes, S. R. Slings, I. Sluiter, Amsterdam 1995, 135-172
- Montanari 1997 F. Montanari, *Demo* (n. 5), *N.P.* 3 (1997), 449
- Montanari 2000 F. Montanari, *Demetrius of Phalerum on literature*, in "Demetrius of Phalerum. Text, translation, and discussion", edd. W. W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf, New Brunswick-London 2000
- Montanari 2002 F. Montanari, *Ancora sul Mythographus Homericus (e l'Odissea)*, in "La mythologie et l'Odyssée. Hommage à Gabriel Germain", edd. A. Hurst, F. Létoublon, Genève 2002, 129-144.
- Montanari 2006 F. Montanari, *Glossario, parafrasi, 'edizione commentata' nei papiri*, in "I classici greci e i loro commentatori. Dai papiri ai marginalia rinascimentali, Atti del Convegno. Rovereto 20 ottobre 2006", edd. G. Avezzi, P. Scattolin, Rovereto 2006, 9-15
- Montanari 2008 F. Montanari, *Aristotele, Zenodoto, Aristarco e il serpente pietrificato di Iliade II 319*, in "Studi offerti ad Alessandro Perutelli", edd. P. Arduini, S. Audano, A. Borghini, A. Cavarzere, G. Mazzoli, G. Paduano, A. Russo, Roma 2008
- Montanari 2009 F. Montanari, *A new papyrus commentary on the Iliad*, in "Trends in Classics" 1, 2 (2009), 177-182
- Montanari 2010 F. Montanari, *Errori dell'originale ed errori della tradizione*, in "La morfologia del Greco tra tipologia e diacronia", a cura di I. Putzu, G. Paulis, G. F. Nieddu, P. Cuzzolin, Milano 2010, 31-36

- Montanari 2012a F. Montanari, *Emendare o non emendare? Errori dell'originale ed errori della tradizione*, in "Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova", a cura di G. Bastianini, W. Lapini, M. Tulli, Firenze 2012, 606-612
- Montanari 2012b F. Montanari, *The Peripatos on literature. Interpretation, use and abuse*, in "Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea. Text, translation, and discussion", edd. A. Martano, E. Matelli, D. Mirhady, New Brunswick-London 2012
- Montanari 2014 F. Montanari, *Dal Peripato ad Alessandria*, in "ΦΙΛΙΑ. Dieci contributi per Gabriele Burzacchini", ed. M. Tulli, collab. M. Magnani, A. Nicolosi, Bologna 2014
- Morau 2000 (1984) P. Morau, *L'Aristotelismo presso i Greci*, II 1. *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, Milano 2000; trad. it. (a cura di S. Tognoli) di *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, Band 2. Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n.Chr.*, Berlin-New York 1984
- Most 2010 G. W. Most, *Hellenistic allegory and early imperial rhetoric*, in "The Cambridge companion to allegory", edd. R. Copeland, P. T. Struck, Cambridge 2010, 26-38
- Muratore 2001 D. Muratore, *Le Epistole di Falaride. Catalogo dei manoscritti*, La Spezia 2001 (= Roma 2006)
- Muratore 2009 D. Muratore, *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, Alessandria 2009
- Muratore 2014 D. Muratore, *Some thoughts on the interlinear scholia in the h family of the Iliad*, in Montana-Porro 2014, 54-38
- Muscolino 2014 G. Muscolino, *Porfirio astronomo e astrologo. Osservazioni sull'Introduzione alla "Tetrabiblos" di Tolomeo*, in "Κάλλος καὶ ἀρετή. Bellezza e virtù". Studi in onore di Maria Barbanti, curr. R. L. Cardullo, D. Iozzia, Acireale-Roma 2014, 409-421
- Naddaf 2009 G. Naddaf, *Allegory and the origins of philosophy*, "Logos and Muthos", ed. W. Wians, Albany, NY 2009, 99-131
- Nauck 1884 A. Nauck (ed.), Iamblich *De vita Pythagorica liber*, Leipzig 1884
- Netz 2013 R. Netz, *Authorial presence in the ancient exact sciences*, in "Writing science. Medical and mathematical authorship in ancient Greece. Science, technology, and medicine in ancient cultures", 1, ed. M. Asper, Berlin-Boston 2013, 217-253
- Neugebauer 1975 O. Neugebauer, *A history of ancient mathematical astronomy*, voll. I-III, Berlin 1975

- Nicastro 2008 N. Nicastro, *Circumference. Eratosthenes and the ancient quest to measure the globe*, New York 2008
- Nifadopoulos 2003 Chr. Nifadopoulos (ed.), *Etymologia: studies in ancient etymology*. Proceedings of the Cambridge conference on ancient etymology, 25-27 September 2000, Münster 2003
- Novokhatko 2015 A. Novokhatko, *Greek scholarship from its beginnings to Alexandria*, in “Brill’s companion to ancient scholarship”, edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, I, 3-59
- Nünlist 2011 R. Nünlist, *Aristarchus and allegorical interpretation*, in “Ancient scholarship & grammar”, Trends in Classics Supplementary Volumes 8, edd. S. Matthaios, F. Montanari, A. Rengakos, Berlin-New York 2011, 105-117
- Nünlist 2015a R. Nünlist, *What does Ὅμηρον ἐξ Ὅμηρον σαφηνίζειν actually mean?*, “Hermes”, 143 (2015), 385-403
- Nünlist 2015b R. Nünlist, *Poetics and literary criticism in the framework of ancient Greek scholarship*, in “Brill’s companion to ancient scholarship”, edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, II, 706-755
- Obbink 1996 D. Obbink (ed.), *Philodemus. On piety, part 1: critical text with commentary*, Oxford 1996
- Obbink 2010 D. Obbink, *Early Greek allegory*, in “The Cambridge companion to allegory”, edd. R. Copeland, P. T. Struck, Cambridge 2010, 15-25
- Pagani 2006 L. Pagani, *Agallis*, in “Lexicon of Greek grammarians of antiquity”. Published on 31/03/2006, <http://dx.doi.org/10.1163/2451-9278_lgga_urn:cite:cidoc_CRM.E21:lgga.Agallis>
- Pagani 2007 L. Pagani (ed.), *Asclepiade di Mirlea, I frammenti degli scritti omerici*, Roma 2007
- Pagani 2014 L. Pagani, *Through the warping glass. A reconsideration on Venetus A subscriptions and the birth of scholiography*, in Montana-Porro 2014, 39-53
- Pagani 2017 L. Pagani, *Eustathius’ use of ancient scholarship in his Commentary on the Iliad: some remarks*, in Pontani-Katsaros-Sarris 2017, 79-110
- Pagès Cebrián 2007 J. Pagès Cebrián, *Mythographus Homericus: estudi i edició comentada*, Diss. Barcelona 2007

- Pàmias i Massana 2008 J. Pàmias i Massana, *Les Catastérismes d'Ératosthène comme manuel mythographique*, in "Ératosthène: un athlète du savoir; journée d'étude du vendredi 2 juin 2006", eds. C. Cusset, H. Frangoulis, Saint Étienne 2008, 67-74
- Pàmias i Massana -Geus 2007 J. Pàmias i Massana, K. Geus (edd.), *Eratosthenes. Sternsagen (Catasterismi)*, Oberhaid 2007
- Papathomopoulos 2007 M. Papathomopoulos (ed.), *Εξήγησις Ιωάννου γραμματικού του Τζέτζου εις την Ομήρου Ιλιάδα*, Αθήναι 2007
- Parke-Wormell 1956 H. W. Parke, D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, voll. I-II, Oxford 1956
- Pasquato 2015 A. Pasquato, *Il palinsesto Ambrosiano A 181 sup. (gr. 74): studio codicologico, paleografico e testuale*, "Aevum" 89, 2 (2015) 301-338
- Pepe 2003 L. Pepe (a cura di), *Aristotele, Meteorologia*, Milano 2003
- Pépin 1957 J. Pépin, *À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie*, in "Studia patristica", vol. I, part I, ed. K. Aland and F. L. Cross, Berlin 1957, 395-413
- Peppink 1933 S. P. Peppink, *De autographis Eustathianis cum codice Suidae comparatis*, "Mnemosyne" 60 (1933), 423-424
- Pertusi 1951 A. Pertusi, *Intorno alla tradizione manoscritta degli scolii di Proclo ad Esiodo I-III*, "Aevum" 25, 1 (1951), 20-28; 25, 2 (1951), 147-159; 25, 3 (1951), 267-278
- Pfeiffer 1949 R. Pfeiffer (ed.), *Callimachus, Fragmenta*, Oxford 1949
- Pfeiffer 1968 (1973) R. Pfeiffer, *History of classical scholarship: from the beginnings to the end of the Hellenistic age*, Oxford 1968; trad. it. (di M. Gigante e S. Cerasuolo) *Storia della filologia classica. Dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, Napoli 1973
- Piano 2016 V. Piano, *Il papiro di Derveni tra religione e filosofia*, Firenze 2016
- Pontani 2005a Eraclito. *Questioni omeriche, sulle allegorie di Omero in merito agli dei*, a cura di F. Pontani, Pisa 2005
- Pontani 2005b F. Pontani, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odissea*, Roma 2005
- Pontani 2011 F. Pontani, *Bronze heaven in archaic Greek poetry*, "L'Antiquité Classique" 80 (2011), 157-162

- Pontani 2013 F. Pontani, *Speaking and concealing – Calypso in the eyes of some (ancient) interpreters*, “Symbolae Osloenses” 87 (2013), 30-60
- Pontani 2014 F. Pontani, *Allegory* (*‘allēgoria’*), *ancient theories of*, in “Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics”, ed. G. K. Giannakis, vol. I, A-F, Leiden-Boston 2014, 86-89
- Pontani 2015 F. Pontani, *Scholarship in the Byzantine empire*, in “Brill’s companion to ancient scholarship”, edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, I, 297-455
- Pontani 2007-2015 F. Pontani, *Scholia Graeca in Odysseam*, I (α-β), II (γ-δ), III (ε-ζ), Roma 2007-2015
- Pontani-Katsaros-Sarris 2017 F. Pontani, V. Katsaros, V. Sarris (edd.), *Reading Eustathios of Thessalonike*, Berlin-New York 2017
- Ponzio 2003 A. Ponzio, *Gli scoli di Tzetze agli Erga di Esiodo*, in “L’erudizione scolastico-grammaticale a Bisanzio”, ed. P. Volpe Cacciatore, Napoli 2003, 129-147
- Porter 1992 J. I. Porter, *Hermeneutic lines and circles: Aristarchus and Crates on the exegesis of Homer*, in “Homer’s ancient readers”, edd. R. Lamberton, J. J. Keaney, Princeton 1992, 67-114
- Powell 1925 I. U. Powell (ed.), *Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae 323-146 a.C. Epicorum, Elegiacorum, Lyricorum, Ethicorum*, Oxford 1925
- Prandi 1977 L. Prandi, *I processi contro Fidia Aspasia Anassagora e l’opposizione a Pericle*, “Aevum” 51, 1/2 (1977), 10-26
- Prontera 2011 F. Prontera, *Geografia e storia nella Grecia antica*, Firenze 2011
- Prontera 2012 F. Prontera, *Geografia antica nella cartografia medievale: l’Asia in un codice di San Gerolamo*, in “Scienza antica in età moderna. Teoria e immagini”, ed. V. Maraglino, Bari 2012, 159-179
- Pulch 1882 P. Pulch, *Zu Eudocia. Constantinus Palaeocappa, der Verfasser des Violariums*, “Hermes” 17, 2 (1882), 177-192
- Rabe 1906 H. Rabe (ed.), *Scholia in Lucianum*, Leipzig 1906
- Radice 2004 R. Radice, *Introduzione*, in Ramelli-Lucchetta 2004, 7-45
- Radermacher-Usener 1899 L. Radermacher, H. Usener (edd.), *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, vol. V, Leipzig 1899

- Radermacher-Usener 1929 L. Radermacher, H. Usener (edd.), *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, vol. VI, Leipzig 1929
- Radt 1988 S. L. Radt, *οἱ (αἱ etc.) περί + acc. nominis proprii bei Strabon*, “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 71 (1988), 35-40
- Radt 2002 S. L. Radt, *οἱ περί τινα bei Strabon*, “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 139 (2002), 46
- Ramelli 2003 I. Ramelli (a cura di), Anneo Cornuto. *Compendio di teologia greca*, Milano 2003
- Ramelli-Lucchetta 2004 I. Ramelli, G. Lucchetta, *Allegoria*, vol. I: *L'età classica*, introd. a cura di R. Radice, Milano 2004
- Reale 1996 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. III, Milano 1996
- Reale 2001 G. Reale, *Saggio introduttivo. Per una rilettura e una corretta interpretazione del dialogo “Ione”*, in “Platone. Ione” a cura di G. Reale, Milano 2001, 11-76
- Reale-Bos 1995 G. Reale, A. P. Bos (a cura di), *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*. Monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata e indici, Milano 1995
- Reinhardt 1910 K. Reinhardt, *De Graecorum theologia capita duo*, Berlin 1910
- Reinhardt 1926 K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München 1926
- Repellini 1993 F. F. Repellini, *Matematica, astronomia e meccanica*, in “Lo spazio letterario della Grecia antica”, vol. I, Tomo II, *La produzione e la circolazione del testo. L'Ellenismo*, edd. G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, Roma 1993, 305-343
- Ricciardelli-Apicella 1980 G. Ricciardelli-Apicella, *Orfismo e interpretazione allegorica*, “Bollettino dei classici” s. 3, 1 (1980), 116-130
- Richardson 1975 N. J. Richardson, *Homeric professors in the age of the sophists*, “Proceedings of the Cambridge Philological Society” 21 (1975), 65-81
- Riedweg 2002 C. Riedweg, *Pitagora: vita, dottrina e influenza*, München 2002
- Riess 1892 E. Riess (ed.), *Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica*, “Philologus”, suppl. VI (1892), 325-388
- Rigotti 2001 G. Rigotti, *Vita di S. Benedetto nella versione greca di papa Zaccaria*, Alessandria 2001

- Roller 2010 D. W. Roller, *Eratosthenes' Geography. Fragments Collected and Translated, With Commentary and Additional Material*, Princeton-Oxford 2010
- Rome 1936 A. Rome (ed.), *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste*, II, Théon d'Alexandrie. *Commentaire sur les livres 1 et 2 de l'Almageste*, Città del Vaticano 1936
- Rome 1943 A. Rome (ed.), *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste*, III, Théon d'Alexandrie. *Commentaire sur les livres 3 et 4 de l'Almageste*, Città del Vaticano 1943
- Rosamilia 2014 E. Rosamilia, *Biblioteche a Rodi all'epoca di Timachidas*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", s. 5, 6, 1 (2014), 325-362
- Rose 1967 V. Rose (ed.), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Stuttgart 1967
- Rosen 1978 E. Rosen, *Aristarchus of Samos and Copernicus*, "The Bulletin of the American Society of Papyrologists" 15 (1978), 85-93
- Ross 1966 W. D. Ross (ed.), *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1966, 1a ed. 1924
- Runia (et. al.) 2000-2006 D. T. Runia, et al., *Philo of Alexandria: an annotated bibliography 1997-2003*, "The Studia Philonica Annual", 12 (2000), 148-191; 13 (2001), 250-290; 14 (2002), 141-179; 15 (2003), 109-148; 16 (2004), 235-280; 17 (2005), 161-214; 18 (2006), 143-204
- Russell-Konstan 2005 D. A. Russell, D. Konstan (edd.), *Heraclitus, Homeric problems*, Atlanta 2005
- Russo 1993 L. Russo, *Un brano di Plutarco (Moralia, 923C-924A) e la storia della dinamica*, "Bollettino dei classici" 14 (1993), 80-92
- Russo 1994 L. Russo, *The astronomy of Hipparchus and his time: a study based on pre-ptolemaic sources*, "Vistas in Astronomy" 38, 2 (1994), 207-248
- Russo 2003 L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano 2003
- Santoni 2000 A. Santoni (ed.), *Palefato. Storie incredibili*, Pisa 2000
- Santoni 2009 A. Santoni (ed.), *Eratostene. Epitome dei Catasterismi. Origine delle costellazioni e disposizione delle stelle*, Pisa 2009
- Sathas 1876 C. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, V, Venezia-Parigi 1876

- Savio 2017 M. Savio, 'Un frammento per due': *Ξενοκράτης ο Κράτης?* *Sch. ex. Il. 11, 40b*, in "Historiai para doxan. Documenti greci in frammenti: nuove prospettive esegetiche", Atti dell'Incontro Internazionale di Studi Genova, 10-11 Marzo 2016, G. Ottone (ed.), Tivoli 2017, 233-304
- Sbardella 2012 L. Sbardella, *Cucitori di canti. Studi sulla tradizione epico-rapsodica greca e i suoi itinerari nel VI secolo a.C.*, Roma 2012
- Scheer 1958 E. Scheer (ed.), *Lycophronis Alexandra. Scholia continens*, vol. II, Berlin 1958
- Schiaparelli 1875 G. Schiaparelli, *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele*, Pisa 1875
- Schiaparelli 1926 G. Schiaparelli, *Scritti sulla storia della astronomia antica*, I/2, Bologna 1926
- Schimberg 1892 A. Schimberg, *Die handschriftliche Überlieferung der Scholia Vulgata gennant Didymi*, Göttingen 1892
- Schironi 2001 F. Schironi, *L'Olimpo non è il cielo: esegesi antica nel Papiro di Derveni*, in *Aristarco e in Leagora di Siracusa*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 136 (2001), 11-21
- Schironi 2003 F. Schironi, *Aristarchus and his use of etymology*, in Nifadopoulos (2003), 71-78
- Schironi 2009 F. Schironi, *Theory into practice: Aristotelian principles in Aristarchean philology*, "Classical Philology" 104 (2009), 279-316
- Schmidt 1976 M. Schmidt, *Die Erklärungen zum Weltbild Homers und zur Kultur der Heroenzeit in den bT-Scholien zur Ilias*, München 1976
- Schmidt 2002 M. Schmidt, *The Homer of the Scholia: what is explained to the reader?*, in "Omero tremila anni dopo", F. Montanari (ed.), P. Ascheri (coll.), Roma 2002, 159-177
- Schrader 1880-1890 H. Schrader (ed.), *Porphyrri Quaestionum Homericarum reliquiae*, I-II, Leipzig 1880-1890
- Schreiner 1988 P. Schreiner, *Codices Vaticani Graeci. Codices 867-932*, Città del Vaticano 1988
- Schultz 1884-1886 A. Schultz, *Baubo*, in "Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie", ed. W. H. Roscher, I. 1, ABA-EVAN, Leipzig 1884-1886, 752-753
- Sciarra 2005 E. Sciarra, *La tradizione degli scholia iliadici in Terra d'Otranto*, Roma 2005

- Severyns 1924 A. Severyns, *La grammairienne Dèmo*, “Revue belge de philologie et d’histoire” 3 (1924), 713-723
- Sharples 2007 R. Sharples, *The Stoic background to the Middle Platonist discussion of Fate*, in Bonazzi-Helmig 2007, 169-188
- Shcheglov 2005 D. A. Shcheglov, *Hipparchus on the latitude of southern India*, “Greek, Roman and Byzantine Studies” 45, 4 (2005), 359-380
- Shcheglov 2006 D. A. Shcheglov, *Eratosthenes’ parallel of Rhodes and the history of the system of Climata*, “Klio” 88, 2 (2006), 351-359
- Sider 2015 D. Sider, Review of Thom (2014), “Bryn Mawr Classical Review” 2015.08.34
- Slater 1986 *Aristophanis Byzantii Fragmenta*, post A. Nauck coll., testimoniis ornavit, brevi comm. instr. W. J. Slater, Sammlung Griechischer und Lateinischer Grammatiker (SGLG) 6, Berlin-New York 1986
- Sluiter 2013 I. Sluiter, *The violent scholiast: power issues in ancient commentaries*, in “Writing science. Medical and mathematical authorship in ancient Greece. Science, technology, and medicine in ancient Cultures”, 1, ed. M. Asper, Berlin-Boston 2013, 191-213
- Sluiter 2015 I. Sluiter, *Ancient etymology: a tool for thinking*, in “Brill’s companion to ancient scholarship”, edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, II, 896-922
- Sodano 1970 A. R. Sodano (ed.), *Porphirii Quaestionum Homericarum liber I*, Naples 1970
- Sophocles 1900 E. A. Sophocles, *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, New York 1900
- Spengel 1854 L. Spengel (ed.), *Rhetores Graeci*, vol. II, Leipzig 1854
- Spyridakis 1968 S. Spyridakis, *Zeus is dead: Euhemerus and Crete*, “The Classical Journal” 63, 8 (1968), 337-340
- Spindler 1888 G. Spindler (ed.), *De Zoilo Homeromastige qui vocatur*, Brandenburg 1888
- Stahl 1970 W. H. Stahl, *Aristarchus of Samos*, in “Dictionary of scientific biography”, ed. C. C. Gillispie, vol. I, New York 1970, 246-250
- Stallbaum 1825-1826 G. Stallbaum (cur.), *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam*, voll. I-II, Leipzig 1825-1826

- Stallbaum 1827-1830 G. Stallbaum (cur.), *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem*, voll. I-IV, Leipzig 1827-1830
- Steinmetz 1986 P. Steinmetz, *Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa*, "Rheinisches Museum für Philologie" 129 (1986), 18-30
- Stefec 2014 R. Stefec, *Die Handschriften der Sophistenviten Philostrats*, "Römische historische Mitteilungen" 56 (2014), 137-206
- Strano 2001 G. Strano, *La 'Vita' di Teofano (BHG 1794)*, "Bizantinistica", 3 (2001), 47-61
- Strohm 1970 Strohm H. (ed.), *Aristoteles, Meteorologie, Über die Welt*, Berlin 1970
- Struck 1995 P. T. Struck, *Allegory, aenigma, and anti-mimesis: a struggle against Aristotelian rhetorical literary theory*, in "Greek literary theory after Aristotle", edd. J. G. J. Abbenes, S. R. Slings, I. Sluiter, Amsterdam 1995, 215-234
- Struck 2004 P. T. Struck, *Birth of the symbol*, Princeton 2004
- Struck 2010 P. T. Struck, *Allegory and ascent in Neoplatonism*, in "The Cambridge companion to allegory", edd. R. Copeland, P. T. Struck, Cambridge 2010, 57-70
- Sturz 1820 F. W. Sturz (ed.), *Orionis Thebani Etymologicon*, Leipzig 1820
- Sudhaus 1892 S. Sudhaus (ed.), *Philodemi Volumina rhetorica*, Leipzig 1892
- Swerdlow 1969 N. Swerdlow, *Hipparchus on the distance of the sun*, "Centaurus" 14 (1969), 287-305
- Tafel 1832 Th. L. F. Tafel (ed.), *Eustathius Metropolitae Thessalonicensis, Opuscula*, Frankfurt/Main 1832
- Taormina 2012 D. P. Taormina, *Platonismo e Pitagorismo*, in Chiaradonna 2012b, 103-128
- Tate 1929 J. Tate, *Plato and allegorical interpretation*, "The Classical Quarterly" 23, 3/4 (1929), 142-154
- Tate 1934 J. Tate, *On the history of allegorism*, "The Classical Quarterly" 28, 2 (1934), 105-114
- Taub 2013 L. Taub, *On the variety of 'genres' of Greek mathematical writings: thinking about mathematical textes and modes of mathematical discourse*, in "Writing science. Medical and mathematical authorship in ancient Greece. Science,

- technology, and medicine in ancient Cultures”, I, ed. M. Asper, Berlin-Boston 2013, 333-365
- Theiler 1982 W. Theiler (ed.), Posidonios. *Die Fragmente*, vol. I, Berlin 1982
- Thesleff 1965 H. Thesleff, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Abo 1965
- Thilo 1883 G. Thilo (ed.), Servii Grammatici *Qui feruntur in Vergilii Aeneidos libros VI-VIII Commentarii*, Leipzig 1883
- Thom 2014 J. C. Thom (ed.), *Cosmic order and divine power: Pseudo-Aristotle, 'On the cosmos'*, Tübingen 2014
- Tihon 1992 A. Tihon, *Propos sur l'édition de textes astronomiques grecs des IV^e et V^e siècles de notre ère*, in “Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux”, ed. J. Hamesse, Louvain-la-Neuve 1992, 113-137
- Todd 1990 R. B. Todd (ed.), Cleomedes. *Caelestia*, Leipzig 1990
- Toomer 1974 G. J. Toomer, *Hipparchus on the distances of the Sun and the Moon*, “Archive for History of Exact Sciences”, 14 (1974), 126-142
- Toomer 1981 G. J. Toomer, *Hipparchus*, in “Dictionary of scientific biography”, ed. C. C. Gillispie, Supplement voll. XV-XVI, New York 1981, 207-224
- Tosi 2015 R. Tosi, *Typology of lexicographical works*, in “Brill's companion to ancient scholarship”, edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, I, 622-636
- Trachsel 2008 A. Trachsel, *Le géographe Ératosthène contre Homère: un choix de Strabon?*, in “Ératosthène: un athlète du savoir; journée d'étude du vendredi 2 juin 2006”, eds. C. Cusset, H. Frangoulis, Saint Étienne 2008, 105-119
- Traglia 1993 A. Traglia, *Varrone prosatore*, in “Cultura e lingue classiche 3, 3^o convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo, 29 ottobre-1 novembre 1989”, ed. B. Amata, Roma 1993, 693-885
- Traina 1956 A. Traina, *J. Humbert e la sintassi greca*, “Atene e Roma” n.s. 1 (1956), 191-202
- Trapp 2001 E. Trapp, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, 4. Faszikel (ζωοσταγής-κώφευσις), Wien 2001
- Treu 1895 M. Treu, *Michael Italikos*, “Byzantinische Zeitschrift”, 4 (1895), 1-22

- Tsitsibakou-Vasalos 2003 E. Tsitsibakou-Vasalos, *Aphrodite in Homer and the Homeric Hymns: Poetic Etymology*, in Nifadopoulos (2003), 119-129
- Tulli 1987 M. Tulli, *Il giudizio di Platone sull'esegesi allegorica*, in "Interpretazioni antiche e moderne di testi greci", Ricerche di filologia classica III, edd. A. M. Buongiovanni, M. R. Calabrese de Feo, Pisa 1987, 45-52
- Turner 2010 D. Turner, *Allegory in Christian late antiquity*, in "The Cambridge companion to allegory", edd. R. Copeland, P. T. Struck, Cambridge 2010, 71-82
- Ucciardello 2005 G. Ucciardello, *Glaucon [1]*, in "Lexicon of Greek grammarians of antiquity". Published on 01/03/2005, <http://dx.doi.org/10.1163/2451-9278_lgga_urn:cite:cidocCRM.E21:lgga.Glaucon_1_it>
- Usener 1867 H. Usener, *Zu den Hesiodischen Scholien*, "Rheinisches Museum", 22 (1867), 587-597
- Usener 1873 H. Usener, *Vergessenenes*, "Rheinisches Museum", 28 (1873), 391-435
- Vallauri 1956 G. Vallauri (ed.), *Evemero da Messene*, Torino 1956
- van der Valk 1963-1964 M. van der Valk, *Researches on the text and scholia of the Iliad*, 2 vols., Leiden 1963-1964
- van der Valk 1971 M. van der Valk (ed.), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vol. I, Leiden 1971
- van der Valk 1976 M. van der Valk (ed.), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vol. II, Leiden 1976
- van der Valk 1979 M. van der Valk (ed.), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vol. III, Leiden 1979
- van der Valk 1987 M. van der Valk (ed.), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vol. IV, Leiden 1987
- van Raalte 2010 M. van Raalte, *The nature of fire and its complications: Thophrastus de Igne 1-10*, "Bulletin of the Institute of Classical Studies" 53, 1 (2010), 47-97
- van Thiel 2000a H. van Thiel, *Die D-Scholien in den Handschriften*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 132 (2000), 1-62

- van Thiel 2000b H. van Thiel (ed.), *Scholia D in Iliadem*, (<http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/klassphil/vanthiel/index.html>), Köln 2000
- van Thiel 2014 H. van Thiel (ed.), *Scholia D in Iliadem. Proecdosis aucta et correctior 2014. Secundum codices manuscriptos*. Elektronische Schriftenreihe der Universitäts- und Stadtbibliothek Köln, 7. Universitäts und Stadtbibliothek (<http://kups.ub.uni-koeln.de/5586/>), Köln 2014
- Vergados 2010 A. Vergados, *Nicarchus AP 11.328 and Homeric interpretation*, “Mnemosyne” 63 (2010), 406-423
- Vogel-Gardthausen 1909 M. Vogel, V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909
- von Arnim 1896 H. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, vol. II, Berlin 1896
- von Arnim 1905-1924 H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, voll. I-IV, Stuttgart 1905-1924
- Vernant 1971 (2001) J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1971; trad. it. (di M. Romano e B. Bravo) *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 2001
- Vitrac 2008 B. Vitrac, *Ératosthène et la théorie des médiétés*, in “Ératosthène: un athlète du savoir; journée d’étude du vendredi 2 juin 2006”, eds. C. Cusset, H. Frangoulis, Saint Étienne 2008, 77-103
- Wachsmuth 1860 K. Wachsmuth, *De Cratete Mallota disputavit adiectis eius reliquiis*, Lipsiae 1860
- Wachsmuth 1884 K. Wachsmuth, *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae Physicae et Ethicae*, Berolini 1884
- Wehrli 1928 F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Diss. Basel, Leipzig 1928
- Weinstock 1951 S. Weinstock (ed.), *Codices Britannici. Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum IX 1, Codices Oxonienses*, Brussels 1951
- Weizsäcker 1890-1897 P. Weizsäcker, *Iambe*, in “Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie”, ed. W. H. Roscher, II. 1, IACHE-KYZIKOS, Leipzig 1890-1897, 12-13
- Wellmann 1901 E. Wellmann, *Damo*, *RE* IV 2 (1901), 2067
- Wendel 1948 C. Wendel, *Tzetzes*, *RE* VII A 2 (1948), coll. 1959-2011
- Wendel 1949 C. Wendel, *Parmeniskos*, *RE* XVIII 4 (1949), coll. 1570-1572

- Westerink 1992 L. G. Westerink (ed.), *Michael Psellus Poemata*, Stuttgart-Leipzig 1992
- West 1998 M. West (ed.), *Homerus, Ilias I-XII*, Stuttgart-Leipzig 1998
- West 2001 M. West, *Studies in the text and transmission of the Iliad*, Leipzig 2001
- Willis 1994 J. Willis (ed.), *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*, Leipzig 1994
- Wilson 1966 N. G. Wilson, *The Date and Origin of MS Barocci 131*, "Byzantinische Zeitschrift" 59 (1966), 305-306
- Wilson 1975 N. G. Wilson (ed.), *Prolegomena de comoedia, Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Fasc. I B continens scholia in Aristophanis *Acharnenses*, Groningen 1975
- Wilson 1976 N. G. Wilson, *A manuscript of the D-Scholia*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 23 (1976), 61-62
- Wilson 1983 N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983
- Wilson 1990 N. G. Wilson, *Libri e lettori a Bisanzio*, in "Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica", ed. G. Cavallo, Roma-Bari 1990, 39-61
- Winiarczyk 1991 M. Winiarczyk (ed.), *Euhemeri Messenii Reliquiae*, Leipzig-Stuttgart 1991
- Wirth 1999 P. Wirth (ed.), *Eustathii Thessalonicensis opera minora (magnam partem inedita)*, "Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis" 32, Berlin 1999
- Whitmarsh 2015 T. Whitmarsh, *Battling the gods: atheism in the ancient world*, New York 2015
- Wouters-Swiggers 2015 A. Wouters, P. Swiggers, *Definitions of Grammar*, in "Brill's companion to ancient scholarship", edd. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden-Boston 2015, I, 515-544
- Wünsch 1898 R. Wünsch (ed.), *Ioannis Laurentii Lydi Liber de mensibus*, Leipzig 1898
- Wytttenbach 1795-1802 D. Wytttenbach, *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis vitis, reliqua*, voll. I-V, Oxonii 1795-1802
- Zucker 2008 A. Zucker, *La fonction de l'image dans l'astronomie grecque (Ératosthène, Hipparque, Ptolémée)*, in "Ératosthène: un athlète du savoir; journée d'étude du vendredi 2 juin 2006", eds. C. Cusset, H. Frangoulis, Saint Étienne 2008, 33-66

SVF

H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, voll. I-IV,
Stuttgart 1905-1924